



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO
história

UIARA BARROS OTERO

Tese de Doutorado

**OS MÁRTIRES LATINOS DE CARTAGO:
AS FRONTEIRAS ENTRE O LÍCITO E O
ILÍCITO (202-258 E.C.)**

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

UIARA BARROS OTERO

OS MÁRTIRES LATINOS DE CARTAGO:
AS FRONTEIRAS ENTRE O LÍCITO E O ILÍCITO (202-258 E.C.)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro para obtenção do título de Doutora em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Claudia Beltrão da Rosa

Rio de Janeiro

2017

OTERO, Uiara Barros. Os Mártires Latinos de Cartago: As Fronteiras entre o Lícito e o Ilícito (202-258 E.C.). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Claudia Beltrão da Rosa (orientadora) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Prof. Dr. Carlos Gustavo Vianna Direito – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro

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

Profa. Dra. Sonia Regina Rebel de Araújo – Universidade Federal Fluminense (Membro suplente)

Dedico este trabalho a todos os historiadores que amam o seu ofício, Historia Magistra Vitae, e têm o prazer da descoberta.

AGRADECIMENTOS

À profa. Dra. Cláudia Beltrão por ter me concedido a oportunidade de construir esta pesquisa, ao permitir apresentá-la ao Programa de Pós-graduação em História, ao aceitar a orientação e por ter acreditado no meu projeto inicial até a sua realização final. As suas orientações foram essenciais nesse percurso, e agradeço a sua paciência com as minhas próprias limitações, incentivando-me a superá-las. Muito obrigada, Mestra!

À minha mãe pela compreensão das inúmeras vezes em que a deixei sozinha, gastando horas na produção escrita da tese, em frente ao computador. Ao meu pai *in memoriam*, porque no hospital, quando ele estava internado, rascunhei as primeiras linhas dessa tese, e, finalmente, pelo apoio recebido dos meus pais à minha formação desde a infância. À minha irmã Ubirani Otero, Doutora em Epidemiologia, pelo seu exemplo e grande incentivo.

Aos amados professores que me acompanharam desde a graduação, companheiros nessa jornada. Ao Prof. Dr. Washington (História-UERJ) pelo incentivo desde quando rascunhei as primeiras linhas do projeto, e pela sua contribuição na correção de parte desse trabalho. À Profa. Dra. Regina Bustamante (UFRJ-LHIA) pelo empréstimo de obras valiosas acerca da África Romana. Ao Prof. Dr. Carlos Gustavo Direito (EMERJ/PUC) pelas suas contribuições e reflexões na área do Direito.

Ao PPGH-UNIRIO pela aceitação de ingresso nesta Academia, pela oportunidade concedida e pelas aulas ministradas por excelentes professores.

Aos amigos, aos pesquisadores, companheiros da Academia, e à Gisele Ayres que entrou juntamente comigo nesse processo de doutoramento, uma dando força à outra.

Enfim, ao Deus eterno: *Ó profundidade da riqueza da sabedoria e do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos e inescrutáveis os seus caminhos! Quem conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi seu conselheiro? Quem*

primeiro lhe deu, para que ele o recompense? Pois dele e por ele e para ele são todas as coisas. A ele seja a glória para sempre! Amém! (Epístola aos Romanos, 11: 33-36).

RESUMO

A presença de comunidades cristãs em Cartago desde o final do segundo século pode ser confirmada por um fato significativo: os relatos de cristãos que foram condenados e executados através de processo criminal. Essa prática legal se repetirá em momentos subsequentes, e a identificamos entre os anos 202 e 258 como resultado dos editos decretados pelos imperadores romanos, constituindo-se em fontes do direito público. Dois relatos se tornam relevantes para a pesquisa: a *Passio Perpetuae* e as *Acta Proconsularia Cypriani*, cujos atores principais são Vibia Perpétua, os seus companheiros catecúmenos e o bispo Cipriano. Os confessores se situam nas fronteiras entre o lícito e o ilícito. A tese investiga a relação estreita entre direito e religião, observando a prática de regulação sobre o comportamento religioso, as práticas consideradas inapropriadas, inaceitáveis socialmente e, portanto, ilícitas do ponto de vista legal e criminal, tendo em vista a não observância das regras instituídas por consenso público. Buscamos analisar os significados da falta, da impiedade, da transgressão, da negligência quanto ao cumprimento dos deveres religiosos locais e romanos, isto é, aquilo que corresponde às *caerimoniae* públicas. Torna-se fundamental reavaliar o conceito de delito religioso na cultura greco-romana, as concepções de *religio* e *superstitio*, considerando o contexto de governo imperial e as mudanças em relação ao espaço que a religião passou a ocupar na política adotada pelos imperadores. Os confessores cristãos em Cartago foram submetidos à denúncia popular, conduzidos aos processos nos tribunais, a inquérito, e por sua vez, foram condenados, sentenciados e executados. Perpétua e seus companheiros catecúmenos foram sentenciados à pena capital e executados no anfiteatro, *ad bestias*. Já o bispo Cipriano foi sentenciado à pena capital com a decapitação, pelo *gladio*. Examinamos os processos e as razões da inculpação e da incriminação, por motivo religioso.

Palavras-chave: Confessores, Cartago, Cristianismo, Processo Criminal, Império Romano.

ABSTRACT

The presence of Christian communities in Carthage, since the end of the second century, can be confirmed by a significant fact: the accounts of the Christians who were condemned and executed through criminal prosecution. This legal practice will be repeated in other subsequent moments, and we identify it between the years 202 and 258, as a result of the edicts decreed by the Roman emperors, constituting in sources of the public right. Two reports became relevant to the research: the *Passio Perpetuae* and the *Acta Proconsularia Cypriani*, whose main actors are Vibia Perpetua, and her fellow catechumens and Bishop Cyprian. Confessors are situated on the borders between licit and illicit. The thesis investigates the close relationship between law and religion because it observes the practice of regulation on religious behavior, about practices considered inappropriate, socially unacceptable, and therefore illicit from the legal and criminal point of view, taking into consideration the disobey of the rules established by public consensus. We seek to analyze the meanings of lack, of impiety, of transgression, of neglect as to the accomplishment of local and Roman religious duties, *that is to say*, in which concerns to the public *caerimoniae*. It is fundamental to re-evaluate the concept of religious crime in Greco-Roman culture, the conceptions of *religio* and *superstitio*, considering the context of imperial government and the changes in relation to the space that religion came to occupy in the politics adopted by the emperors. Christian confessors in Carthage were subjected to popular denunciation, brought to trial in court, to inquiries, and consequently, condemned, sentenced, and executed. Perpetua and her fellow catechumens were sentenced to death and executed in the amphitheater, *ad bestias*. Bishop Cyprian was sentenced to capital punishment by decapitation, by *gladio*. We examine the prosecution and the reasons for the charge and the incrimination, for religious reasons.

Keywords: Confessors, Carthage, Christianity, Criminal Prosecution, Roman Empire.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1 - Fontes Literárias das <i>Acta</i> e <i>Passio</i>, a Igreja Africana, e a Prática do Martírio	21
1.1. Os Relatos do Martírio: Natureza Literária, Fontes e Método de Análise	21
1.2. Organização das Comunidades Cristãs na Província Proconsular (metade do séc. III E.C.)	54
1.3. O Martírio Voluntário	75
CAPÍTULO 2 - Práticas religiosas em Cartago e os editos dos imperadores	88
2.1. A África Romana	88
2.2. Pluralismo Religioso em Cartago	97
2.3. Os Editos dos Imperadores e a Normatização Imperial	109
CAPÍTULO 3 - A Condição Jurídica dos Cristãos Confessos e Réus: o Crime de Perpétua e Cipriano	155
3.1. Direito Romano, Crime, e Punição	155
3.2. Delito Religioso: as Leis e o Costume	186
3.3. Os Confessores Réus: o Crime Religioso de Perpétua e Cipriano	209
CONCLUSÃO	223
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	232
APÊNDICE 1 - FICHAS DOCUMENTAIS	
1. <i>Passio Perpetuae</i>	252
2. <i>Acta Proconsularia Cypriani</i>	268
APÊNDICE 2 – LISTA DOS EVENTOS REPRESSIVOS	281

INTRODUÇÃO

O Império Romano caracterizou-se por uma massiva recepção de novos cultos. Em princípio, isso significaria assumir a diversidade e amparar a tese do pluralismo religioso; contudo, como foi possível administrar e fortalecer a tradição religiosa (*caerimoniae publica*) para o conjunto de habitantes da *orbis terrarum imperium*, pelo menos no que concerne ao território organizado e submetido à lei civil romana? Acreditamos que os estudos sobre as práticas religiosas devem levar em conta como as comunidades locais e provinciais perceberam a integração pela via religiosa a uma comunidade mais ampla, representada por Roma e seu império. A pesquisa “Os mártires latinos de Cartago: as fronteiras entre o lícito e o ilícito” investiga alguns aspectos dessa especificidade regional, centrando-se na província proconsular da África entre os anos de 202 e 258 E.C. Os relatos dos confessores cristãos de Cartago representam os efeitos das ações públicas sobre a província, através dos editos imperiais que decretaram interditos sobre práticas religiosas que escapavam ao seu controle.

A ação judicial nos relatos dos mártires apresentava-se da seguinte forma: geralmente o procônsul da cidade, o governador em exercício na província, com funções civis e judiciárias, iniciava o julgamento com a célebre pergunta: “És tu cristão? Sacrifica!” ou então arguia – “De que cidade és, a que deus serves”? E, logo em seguida, pronunciava: “És tu cristão?” ou “Segues sendo cristão?” O réu respondia: “Sim, sou cristão”. A partir dessas inquirições iniciais, o magistrado responsável trazia à memória questões relativas à lealdade, ao reconhecimento público da força soberana do Príncipe. O. Robinson (1995, p.17), pesquisadora inglesa que investiga o direito criminal na antiga Roma, afirma que a ignorância da lei seria sinônimo de culpa, visto que o dever do cidadão era conhecer a lei. Os relatos correspondem a um modelo padronizado pela justiça imperial romana? Poderíamos falar de uma política religiosa no Império Romano? Em outras palavras, havia precedentes¹ para indicar tal ação? Do mesmo modo, como nos faz pensar Michel Foucault (2005, p.41), seria possível

¹ O jurista Paulo afirmou: “Quando se queira saber a respeito da interpretação da lei, primeiramente deve ser analisado o direito do qual a cidade usava anteriormente nos casos semelhantes: o costume é, pois, o melhor intérprete das leis” (PAULUS, Livro I, *Quaestionum*, Digesto, 1.3.37); “Com efeito, nosso imperador Severo determinou por um rescrito que, nas ambiguidades que emanam das leis, o costume ou a autoridade das coisas contínua e semelhantemente julgadas devem obter força de lei” (CALLISTRATUS, Livro I *Quaestionum*, D., 1.3.38). Modestino também escreveu: “Portanto, todo direito ou o consenso fez, ou a necessidade constituiu ou o costume firmou” (MODESTINUS, *Regularum*, Livro I, D. 1.3.40).

observar nos atos processuais a figura simétrica do poder² que pune e precisa ser obedecido, cercado de moralidade e virtude, que manda e ordena o mundo? Há um longo caminho a percorrer para diagnosticar a possibilidade de uma política de regulação das práticas religiosas no império e o exercício da justiça nas diferentes vozes retratadas, nos documentos que compõem o nosso *corpus*, a *Passio Perpetuae* e as *Acta Proconsularia Cypriani*.

As questões centrais às quais nos dirigimos são: por quê e com que base o governo central romano modificou sua forma de agir religiosamente em relação às províncias, i.e., por que Roma passou a regulamentar, a normatizar o comportamento religioso dos provinciais (dos não itálicos)? Por que comportamentos religiosos (dantes considerados simplesmente desviantes) tornam-se *supertitiones*, e por que *supertitiones* (antes simplesmente consideradas comportamentos ridículos ou moralmente suspeitos) tornam-se criminosas? Essa mudança jurídico-administrativa teria também alguma relação com a concessão da cidadania romana? Enfim, como os confessores cristãos (mártires) reinterpretaram os significados da morte, em lugares de potencial afirmação do poder e da identidade romana? Avançamos nessa direção, buscando respostas para tais problemas.

Os objetivos que nos propomos alcançar concentram-se nos principais personagens envolvidos nos processos penais, a começar pelas figuras que deliberam, legislam, sancionam, decretam, punem e zelam pela observância das próprias leis e regras, de Roma à província norte-africana, além dos atingidos diretamente pelas diretivas imperiais: os cristãos confessos condenados à pena capital. Para tanto, buscamos analisar o exercício do poder imperial através dos atos jurídicos que compreendem os decretos e os editos, e seus desdobramentos no séc. III E.C. (entre os anos 202 a 258), período bem demarcado nas *Acta* e na *Passio*, quando as autoridades públicas – os governadores de província – julgavam um comportamento religioso que extrapolava os limites do aceitável, resultando em execração e condenação; discutir as

² Michel Foucault (2005), na obra “Vigiar e Punir”, ao analisar as punições, os suplícios, as leis e os processos jurídicos gerados na passagem do séc. XVIII para o séc. XIX, observou transformações profundas na moralidade pública. Para o autor, trata-se de considerar “as práticas penais mais como um capítulo da anatomia política do que uma consequência das teorias jurídicas” (2005, p.28). As punições integram o corpo político, fazem parte de um ritual, tornam-se um cerimonial da justiça que se manifesta em toda a sua força e exhibe o poder que pune. Foucault (2005, p.143) argumenta que o exercício do poder soberano na punição dos crimes é, sem dúvida, uma das partes essenciais na administração da justiça. Castigar implica em possuir o direito de espada, de vida e morte, direito em virtude do qual o príncipe faz executar sua lei, ordenando a punição do crime. O efeito produzido se traduz em vingar o desprezo de sua autoridade com a punição daqueles que a violaram. O suplício, então, tem função jurídico-política, uma vez que evoca a soberania lesada.

interpretações dadas em matéria de direito romano, de natureza jurídica, às condições dos réus e dos condenados cristãos, na interrelação com a religião. E, finalmente, compreender como os autores cristãos das *Acta* e na *Passio* interpretaram as prerrogativas do poder e tentaram transformar a condenação à morte em um lugar de construção simbólica, para servir de exemplo para suas comunidades, assim como identificar os elementos que ressignificaram as condenações e os suplícios para definir suas identidades.

Entre romanos, identificamos o uso da lei e da máquina administrativa do império, amparado por uma *entourage* de profissionais, ou oficiais, desde governadores de província até tribunos e soldados, atuando com ampla cobertura civil e policial-militar. Além disso, visualizamos a interpretação do julgamento das causas e sentenças com a assessoria de um conselho de juristas fundamentados no caráter divino da lei.

Os processos que levaram Perpétua, seus companheiros e o bispo Cipriano a inquirido, em direito criminal, articulam-se em quatro editos imperiais, decretados em datas distintas, nos governos dos príncipes Septímio Severo (no ano 202 E.C.), Décio (em finais do ano 249) e Valeriano (nos anos de 257, e 258)³. Após Septímio Severo, houve também a iniciativa imperial de conceder cidadania romana, salvo raras exceções, a todos os habitantes livres do império, no ano de 212, e, em virtude desse edito, tradicionalmente denominado Edito de Caracala, propomos que a ampliação da cidadania romana⁴ é também um elemento-chave para a compreensão das ações dos magistrados romanos. Quanto aos editos de Valeriano, eles se referem a dois momentos consecutivos:

No verão de 257 AD, entretanto, Valeriano envia uma carta aos seus governadores instruindo-os a ordenar aos líderes cristãos para

³ Há um intenso debate sobre as fontes a serem consideradas para confirmar a existência de tais editos. Em relação ao edito de Septímio Severo, temos o relato da “História Eclesiástica” de Eusébio e os discursos do africano Tertuliano; James Rives (1999, p.135-154) afirma que, para o Edito de Décio, temos uma cópia, encontrada no Egito, de um certificado, em papiro, registrando sacrifícios desempenhados de acordo com o decreto, as cartas de Cipriano, o tratado dos *Lapsis*, o relato de Eusébio reproduzindo a fala de Dionísio nas cartas dirigidas ao bispo de Alexandria. Sobre os editos de Valeriano, encontramos as cartas de Cipriano, a biografia de Cipriano, escrita pelo diácono Pôncio. Pela ordem, o primeiro proíbe o proselitismo judaico e cristão; o segundo decreta a observância dos ritos romanos a todos os habitantes do império; o terceiro faz alusão a dois momentos de diretivas imperiais destinadas às lideranças cristãs, suspeitas de propagarem atos de conspiração.

⁴ Regina Bustamante (2006, p.117) afirma um dado relevante sobre a questão: “Indo além das comodidades materiais, a cidade romana destacava-se, sobretudo, como símbolo onipresente de um sistema religioso, político e social, um elemento-chave para a romanização. A razão de ser da cidade era o desenvolvimento de uma vida coletiva entre seus habitantes”. Assim, as cidades provinciais deveriam seguir esse paradigma.

participarem do culto tradicional aos deuses e exilar aqueles que recusassem. Um ano depois, frente à rebeldia aparentemente generalizada quanto a essas ordens, o senado romano escreveu a Valeriano, que estava por aqueles tempos no ocidente, requisitando mais instruções. Valeriano escreveu, respondendo de volta, que todo clérigo cristão seria executado, e que os cristãos de alto nível social seriam privados de seu *status*, de suas propriedades e sofreriam mais punição se eles também persistissem em afirmar sua fé. Ao contrário do decreto de Décio, essas diretivas de Valeriano foram claramente dirigidas especificamente aos cristãos: embora elas de fato não obrigassem cristãos de continuarem a adorar seu deus, estavam obviamente direcionadas a destruir sua organização comunal por erradicar sua liderança e proibi-los de se encontrarem em grupos (RIVES, 2011, p.212).

Sob Valeriano, as ações imperiais preocuparam-se diretamente em interditar o culto cristão, as reuniões secretas, estendendo-se a proibição à formação de lideranças que promovessem um espírito *faccioso* (*Acta proconsularia Cypriani*, A, III, vv. 7, 17, 18). A religião aparece como uma questão de direito público que afetava a comunidade como um todo.

Verificamos que no séc. XX os pesquisadores têm se dedicado a analisar as estruturas organizativas das práticas religiosas, buscando reconstruir a complexidade dos modelos de cultos públicos e cerimoniais romanos, mas, atentos às interpretações locais dadas pelas comunidades provinciais. Reconsideraram-se o lugar e o papel das práticas religiosas na sociedade (RÜPKE, 2004, p.1-13). Por sua vez, James Rives (1995, p.83, 89, 98, 133) considera a luta por definir identidades religiosas⁵ nas províncias um fator fundamental no qual as elites disputavam posições de prestígio e *status* político. M. Beard, J. North e S. Price (1998, p.225-229), historiadores da religião romana, corroboram com as proposições de Rives e afirmam que as elites provinciais e municipais se preocuparam em supervisionar as práticas cúlticas e ocuparam altos postos nos colégios sacerdotais, obtendo uma série de vantagens políticas. As elites se envolveram em demarcar as fronteiras entre ateísmo e *superstitio*, cristianismo e magia. Beard, North e Price (1998, p.238) defendem que no séc. III houve uma mudança na administração provincial e os governadores buscaram

⁵ James Rives (1995, p.98) ressalta que alguns pesquisadores consideram que o culto imperial era a única base possível, unindo a figura do imperador e seu culto, para uma identidade religiosa comum, abraçando todos os habitantes do império. O pesquisador inclui o culto capitolino, porque este significava um formal *status* romano: “Através do culto municipal de Jupiter Optimus Maximus, Juno e Minerva, os cartagineses confirmavam sua identidade romana. De diferentes modos, esses dois cultos criaram alguma identidade religiosa que vinculava os participantes não simplesmente com Cartago, mas com o Império romano como um todo”.

sacrílegos. A partir do ano de 250 houve uma incisiva perseguição a fim de exigir a participação dos habitantes do império no sistema sacrificial como um todo, cujos efeitos foram sentidos nas províncias também. Por essas razões, discutimos sobre possíveis codificações que foram aplicadas à regulação religiosa, segundo a especificidade regional africana⁶.

O pertencimento religioso suscitou uma forte preocupação das autoridades em abrir a via para a desagregação da unidade política, contando com a mediação das elites locais inseridas nas relações de poder e de mando. A experiência africana nos permite refletir sobre a cultura política romana, na medida em que a estrutura imperial parecia se sustentar na afirmação de pertencimento cívico, sob a forma de um rito religioso. Se o culto ao imperador tornou-se a manifestação de fidelidade e fundamento de unidade política de um conjunto composto de populações diferentes, o que significaria recusar tal integração social? F. Renault (1986, p.278), ao se dirigir para o contexto antigo, considera que “a diversidade religiosa no interior de um mesmo conjunto político não devia então, por ela mesma, comprometer sua unidade”. Regina Bustamante (2006, p.117, 118) afirma que “a religião oficial romana era um importante componente da vida cívica, pois o culto público, oficiado pela elite local preferencialmente no espaço urbano, sedimentava a solidariedade entre a comunidade”, e acrescenta: “todo ato comunitário comportava um aspecto religioso, todo ato religioso possuía um caráter comunitário”. Buscamos mais elementos que compõem essa trama, e, portanto, identificamos as ações normativas que demonstram o zelo pela integração religiosa à cultura romana. Isso se torna possível através das análises documentais que nos trazem vestígios das medidas e procedimentos legais adotados.

Verifica-se, em nossa documentação, uma literatura dramática que confere significados novos às penas impostas aos réus, constituindo-se como respostas a pressões sociais, religiosas e políticas complexas. Pretendemos isolar elementos distintivos que configuram uma prática discursiva de poder, o seu exercício pelas autoridades romanas e a sua relação com o corpo social, representados pelos réus cristãos. Há distintos agentes envolvidos nos processos movidos contra os acusados, os

⁶ Na opinião de F. Renault (1986, p.270), os conflitos religiosos sempre existiram na África desde tempos remotos e se prolongaram até os tempos atuais. François Renault (historiador e teólogo) cumpriu ações missionárias na África e escreveu sua tese sobre a escravidão africana e a colonização europeia na região, percebendo os embates quanto à aprovação de religiões estrangeiras no território – o que comprometia a vontade e o consenso público, como um elemento de desintegração suscetível de comprometer a resistência do conjunto.

quais demonstram uma prática jurídica de poder, acionando a máquina administrativa e militar romana e, de forma instigante, instaurados por questões religiosas.

O *corpus* documental que sustenta esta tese é constituído por duas narrativas conservadas pela tradição cristã e assim intituladas *Passio Perpetuae* e *Acta Proconsularia Cypriani*. A razão dessa escolha se deve, inicialmente, pelas evidências temporais dos editos imperiais, haja vista os seus efeitos e os seus desdobramentos no cumprimento da lei e da justiça. A *Passio Perpetuae* é uma produção literária datada do início do séc. III e apresenta os efeitos do suposto edito de Septímio Severo, proibindo o proselitismo judaico e cristão, culminando com as execuções dos réus confessos. As *Acta Proconsularia Cypriani*, da mesma forma, apresentam indícios dos editos decretados pelo imperador Valeriano nos anos de 257 e 258, quanto às reuniões de culto cristão, incriminação e execução. A primeira narrativa representa um grupo de catecúmenos oriundos da cidade de *Thuburbo Minus*, porém os confessores foram levados ao tribunal na cidade de Cartago. A segunda narrativa representa o episcopado cartaginês, com o exílio, aprisionamento, julgamento e execução do bispo Cipriano, resultado de intervenções das autoridades locais sobre a província, por dois anos consecutivos. Na realidade, percebemos várias conexões, e uma delas se refere à emissão de libelos (certificados), por escrito, a quem demonstrasse verdadeira piedade em relação aos *sacra publica*⁷, como resultado do edito decretado por Décio. Outrossim, observamos prescrições anteriores, opiniões de jurisconsultos, de casos precedentes, de outros interditos ocorridos no passado que vão enriquecendo as apreciações críticas.

Outra razão que justifica a escolha dos documentos diz respeito às evidências de uma estrutura legal e processual que representa uma tipificação criminal acerca de possíveis delitos, além dos procedimentos jurídicos postos em ação pelas autoridades em exercício na província sobre grupos que demonstrassem um comportamento contrário às observâncias das práticas cúlticas tradicionais. Sabemos que a *Passio* e *Acta* não são fontes do direito público; entretanto, elas contribuem para percebermos uma mudança significativa na política imperial em vários aspectos: no que tange à preocupação com a questão religiosa, de respeito às tradições cúlticas, da demonstração

⁷ Em Cartago, os *sacra* eram dedicados à tríade Capitolina, à deusa Ceres e ao culto imperial (RIVES, 1995, p.39-63); em *Imperial Cult and Native Tradition in Roman North Africa*, Rives argumenta que o culto imperial era integrado às tradições púnicas em regiões da África do Norte, marcado por diferentes estratégias de compromisso e integração entre as elites locais, resultado da romanização (2001, p.425-436). Também divindades importadas foram bastante difundidas na África, identificadas algumas vezes com as divindades locais como, por exemplo, Ísis à Deméter ou Cibele à Caelestis, Saturno identificado com Baal-Hamon (MAHJOUBI, A. In: MOKHTAR, G. 1983, p. 538-540).

de fidelidade à Roma, do engajamento na vida cívica, (sugerimos que as províncias deveriam ser o termômetro dessa expressão de lealdade e da unidade imperial). Será necessário repensar esse conjunto de variáveis. Se cidadão romano, maior rigor haveria sobre a aceitação de tais regras, através da instrumentalização das leis, dos magistrados e dos governantes nas províncias. Sobre o dever de zelar pelo cumprimento da lei, encontramos as prescrições dos juristas romanos: “pois também nos mandados dos príncipes consta que aquele que preside a província cuide de purgá-la dos homens maus e que não se distingam de onde sejam” (PAULUS, *Ad Sabinum*, Livro XIII. D. 1.18.3); e também “aqueles que regem as províncias comuns têm o direito da espada e a eles é permitida a *potestas* de mandar ao trabalho forçado na mina” (Ulpianus, *Opinionum*. Livro I. D. 1.18.6.8). Ulpiano traz outra informação:

(...) é conveniente ao bom e grave presidente cuidar para que a província, que ele rege, seja pacata e tranquila. O que ele não dificilmente obterá, caso aja solicitamente, de modo que a província careça de homens maus e ele os persiga, pois também deve ir à cata de [sacrílegos], salteadores, plagiários e ladrões, e na medida em que cada cometer uma falta, deve repreendê-lo e reprimir aqueles que os ocultam, sem os quais um ladrão não pode por muito tempo se esconder (ULPIANO, *De Officio Proconsulis*, D. 1.18.13pr.; destaque nosso).

Sobretudo, acrescenta-se o que o *Princeps* determinou como força de lei. E nos próprios trâmites dos processos existe o imperativo pelo sacrifício, pelo cumprimento das cerimônias públicas. Quanto à ordem de sacrificar, a encontramos na *Passio Perpetuae*, “*fac sacrum pro salute imperatorum*” (VI, 3) e nas *Acta Proconsularia Cypriani*, através da inquirição do procônsul Paterno (Texto B, I, 1). Nesse sentido, “*age contra legem* quem faz o que a lei proíbe (...)”; (PAULUS, *Ad Legem Cinciam*. D. 1.3.29). Na verdade, a Paixão de Perpétua e seus companheiros e as atas cipriânicas representam apenas o início de uma investigação, que provocou outras indagações e problematizações, e por essa razão tivemos que buscar subsídios através de outros fragmentos, fontes literárias jurídicas, cristãs e não cristãs (a exemplo do que já foi supracitado). Esse caminho possibilitou a realização de um trabalho mais acurado, com pontos de interseção, de elementos em confluência, ampliando o campo de análise e percebendo que o *corpus* documental principal não estava isolado em uma conjuntura sincrônica, mas dialogando com um conjunto de eventos diacrônicos. Para tamanho empreendimento, tivemos que recorrer ao *Código Theodosiano* e ao *Digesto* contido no

Iuris Civilis de Justiniano, além de outros fragmentos oriundos de historiadores romanos, como Tito Lívio, Tácito, Dião Cássio e Tertuliano, ou até mesmo o dossiê cipriânico (conjunto de correspondências e tratados), dentre outros.

Alguns pressupostos e abordagens teóricas são essenciais para conduzir a trama narrativa a que nos propomos perseguir, reavaliando alguns lugares-comuns para velhos problemas. Inicialmente, tivemos que repensar o rótulo dado na história do cristianismo às “perseguições” violentas de Nero a Diocleciano. Os pesquisadores Mary Beard, John North e Simon Price⁸ (1998) desconstroem essa imagem, pelo menos até Décio. Isso significa que não havia uma política deliberada contra a crença cristã propriamente dita, mas o esforço de verificar a integração da população ao modo de ser romano, pois se esperava que, ao receber os direitos de cidadania, os novos cidadãos reconhecessem e adotassem as divindades, os cultos públicos e os deuses romanos:

Apesar do aumento das escolhas religiosas no período imperial, a identidade entre religião e Estado foi mantida, e aqueles que contavam como ‘romanos’, em termos cívicos, também contavam como ‘romanos’ em termos religiosos (BEARD; NORTH; PRICE; 1998, p. 317).

Pressupomos, então, que as “perseguições” podem ser interpretadas como a iniciativa de mobilização popular e do poder público de denunciar e regular as práticas religiosas e grupos considerados suspeitos. Falamos em relação às práticas que tinham potencial para ameaçar a segurança e a ordem vigentes, pelo não reconhecimento dos costumes e das regras cívicas da comunidade⁹ romana em todo o território imperial. Isso significou para as autoridades conduzir, conforme a lei, certos grupos, dentre eles alguns cristãos, aos procedimentos jurídicos cabíveis em casos criminais comuns (BARNES, 1968, p.32-50). Mesmo assim, a questão não é tão simples e merecerá a devida apreciação e rigor crítico no desenvolvimento da tese.

Outra questão diretamente relacionada diz respeito às identidades que nos conduzem às fronteiras religiosas: entendo que “identidade religiosa” tem relação com o meio pelo qual diferentes grupos demonstram a pertença às crenças e/ou às práticas de

⁸ Beard, North e Price, em 1998 lançaram dois volumes: *Religions of Rome*, apresentando um expressivo estudo sobre a diversidade de cultos “pagãos” (termo utilizado pelos autores na obra) e pensando as questões de religião e poder. Os autores incluíram também as análises sobre o cristianismo.

⁹ James B. Rives (2011, p.199-216), pesquisador das práticas religiosas no mundo romano, desenvolve um profícuo debate, considerando que, em matéria de práticas religiosas, os cristãos não deveriam distanciar-se da ‘comunidade universal do Império Romano’ e do que representava a unidade religiosa no império e em nível local.

culto de acordo com as culturas específicas. J. B. Rives (1995, p.4) explicita o termo, dizendo que tem relação com “um instrumento pelo qual os indivíduos mais ou menos conscientes alinham-se, ou se permitem ser alinhados, com grupos particulares”. Nesse caso, a identidade religiosa parece ser um componente de identidade cívica legal ou local. Mas como incluir e acomodar identidades que Rives (1995, p.10) denominou de “supra-municipal”? Como incluir sem delimitar, sem rotular o diferente, o lugar do outro, impor limites? Estamos exatamente em fronteiras bastante tênues, por sinal. E, conseqüentemente, buscamos encontrar um vocabulário muito próprio para instituir¹⁰ o ilícito, nesse caso. Por essa razão, a pesquisa se fundamenta nas produções discursivas¹¹ (práticas sociais e regulares) e faz uso das proposições foucaultianas, as quais estabelecem a vontade do poder e das instituições em constituir verdades, domínios de objetos, e em estabelecer certas técnicas e regras (FOUCAULT, 2001, p.1-79). Com certeza, as práticas judiciárias fazem nascer domínios de objetos (o próprio inquérito), definem como os homens podem ser julgados em função dos erros cometidos, e requerem punição e reparação (FOUCAULT, 2003, p. 9-11). Principalmente na *Passio Perpetuae* e nas *Acta Proconsularia Cypriani*, observamos os “mecanismos de estabelecimento da verdade”, que para Foucault são tratados como um jogo, uma prova, um desafio, sem procurar estabelecer a verdade através das testemunhas. Esboça uma forma política, religiosa e quase mágica do exercício do poder (FOUCAULT, 2003, p.33,34, 38).

Outros classicistas, como Jörg Rüpke e Clifford Ando (2006), estudiosos da religião romana reuniram especialistas no tema em uma coletânea – *Religion and Law in Classic and Christian Roman*. Os autores desenvolveram discussões fundamentais sobre as relações entre a lei, os magistrados e os sacerdotes na perspectiva dos *sacra*, levando em consideração a compreensão dos próprios deuses como participantes da racionalidade da cidade, submetidos às mesmas leis da *civitas*. Nessa obra, encontramos estudos de pesquisadores de grande relevância para nossas discussões, como John Scheid, abordando o delito religioso. Também incluímos as considerações de outras três referências nos estudos atuais do direito romano e/ou da religião: Olga Tellegen-

¹⁰ Instituir é consagrar uma diferença - “instituir é consagrar, ou seja, sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida, a exemplo precisamente do que faz a constituição, no sentido jurídico-político do termo” (BOURDIEU, 1998, p. 99).

¹¹ P. Bourdieu (1998, p.82, 91) defende que a autoridade impõe o consenso e estabelece a eficácia do discurso. E, além disso, a linguagem de autoridade governa sob a condição de contar com a colaboração daqueles a quem governa, ou seja, graças à assistência dos mecanismos sociais capazes de produzir tal cumplicidade (...).

Couperus¹² (*Law and Religion in the Roman Republic*, 2012; *Short History of Roman Law*, 2003), Simon Price¹³ (*Religious Mobility in the Roman Empire*, 2012) e Greg Woolf (*Divinity and Power in Ancient Rome*, 2008). Os estudiosos abordam um ponto central: a intensa mobilidade de grupos, de crenças e etnias no Império Romano e, da mesma forma, a preocupação com religiões estrangeiras, com a “performance”, não descartando a demanda por regulação.

Essas condições nos levam a inserir os réus cristãos no centro da discussão sobre os limites do aceitável, ao transitarem nas fronteiras do lícito e do ilícito, sobretudo em função das *acta e passiones* indicarem que os representantes do poder foram chamados a intervirem diretamente no resguardo das crenças tradicionais, reforçando os códigos de autoridade. Discutimos, enfim, exatamente o estatuto jurídico arbitrado aos cristãos confessores, assim como possíveis “brechas”, precedentes e inovações na lei. Paul Ricoeur (2003), analisando os governos na História, identifica na ordem instituída pelos Estados e suas instituições o uso de uma educação coercitiva dos homens enquanto membros de uma sociedade histórica que o Estado organiza e dirige. É como se o Estado, para se manter, colocasse em curso uma pedagogia violenta, um poder que seduz e ao mesmo tempo ameaça, pela saúde do gênero humano. A busca pela paz e ordem, com todo o aparato legal e a máquina administrativa, em estados autocráticos, racionaliza-se pela juridicidade: “Quando o estado tomou para ele o monopólio da vingança e se constituiu em única força penal da comunidade, ele racionalizou a punição” (RICOEUR, 2003, p. 82).

Diante desse contexto, é necessário construir algumas hipóteses previamente, que colocam no âmago do problema as questões de *religio* e *superstitio* nos discursos romanos. Primeiro, os processos penais gerados contra os réus cristãos em Cartago foram acionados por instrumentos normativos, pelas fontes do direito público e pela mobilização popular; o processo de instrumentalização jurídica atuou de forma a disciplinar/punir quem colocasse em dúvida a moralidade pública como sinal de autoridade, o que, no Império Romano, era legitimada na pessoa do *princeps*, único soberano e *sanctus*, nos costumes e nas regras locais, incluindo os *sacra*, e depois por seus representantes, conselheiros-juristas, magistrados e governadores de província e seus oficiais. Segundo, a *Passio Perpetuae* e as *Acta Proconsularia Cypriani* veiculam uma representação do poder que viabiliza a existência de uma relação bastante estreita

¹² Olga Tellegen-Couperus é holandesa e, atualmente, é uma historiadora de referência no direito romano.

¹³ Simon Price foi um historiador do mundo greco-romano e dedicou especial atenção à religião romana.

entre direito (regras estabelecidas pela comunidade) e práticas de culto. A desobediência às regras cívicas, vinculada à não conformação religiosa, era passível de execração pública e condenação à morte, quando se julgava que o transgressor havia insultado os costumes, as tradições romanas instituídas por lei e pelo bom senso da comunidade, ferindo as regras vigentes na cidade, o espaço de aceitação e publicidade da identidade romana, principalmente no que tange ao ritual cívico e público.

Terceiro, observamos na linguagem de poder, na interpretação e aplicação da justiça penal, que os réus cristãos confessos foram julgados culpados de cometerem crimes e, por extensão, um delito religioso, ao persistirem no espírito *faccioso*, que implicava um comportamento antissocial indesejável pelo não reconhecimento da autoridade e dos ritos romanos, sancionados pelos deuses, pela comunidade, pelas *leges* e seus santíssimos imperadores, mediatizados pela vontade política. E, por último, a literatura produzida sobre as condenações e suplícios de réus cristãos criou elementos passíveis de, a partir de apropriações e ressignificações, transformar os discursos religiosos regulamentados por lei na cultura romana em um lugar de contestação ao poder instituído, ao subverter o espaço que, geralmente, implicava no reconhecimento público da autoridade, dos deuses e/ou dos homens, recriando outros significados simbólicos e práticas, atingindo os quadros culturais de referência.

O método adotado para dar o tratamento devido aos documentos se constrói através da Análise de Conteúdo, proposta por Laurence Bardin (Cf. Fichas analíticas documentais – Apêndice 1). O método permite identificar uma série de temáticas e indicadores localizados nas narrativas. Organiza-se a análise efetuando a repartição qualitativa dos conteúdos temáticos, de forma sistemática, após termos identificado a recorrência de certos elementos. Os próximos passos consistem em estabelecer categorizações e identificar ideias principais, termos-chave, cogitar possíveis interpretações, comentários, inferências, de acordo com objetivos/problematizações precisas ou até encontrar outras descobertas inesperadas (BARDIN, 1995, p.96-107). Exploramos cada seção dos documentos na íntegra, porém apresentamos uma amostragem, selecionando algumas seções que já demonstram fortes evidências das proposições desta tese. Intercalamos as análises com nossos comentários baseados em abordagens historiográficas e teórico-metodológicas, além de apresentarmos, criticamente, as edições utilizadas nas análises documentais.

A tese está organizada em três capítulos, conferindo destaque aos seguintes temas: o primeiro capítulo pretende, inicialmente, elucidar a natureza literária dos

documentos selecionados, *Passio Perpetuae* e *Acta Proconsularia Cypriani*, e o método de análise empregado com o suporte das fichas analíticas em apêndice. Portanto, o mesmo tem um caráter instrumental, em virtude das análises realizadas, que possibilitaram construir uma profunda reflexão e prévias deduções. Em segundo lugar, buscamos conhecer a “igreja africana” em contínua expansão, como se verifica na província proconsular e sua capital Cartago. Há muitas especificidades na atuação do clero africano inscritas nas relações de poder local e romano, além das disputas internas e formação de um campo de autoridade e lugar de fala. Nessa composição, fechando o capítulo, inserimos a prática do martírio voluntário e a categorização de um grupo de confessores, presentes em vários discursos e sendo exaltados pelas comunidades cristãs.

O segundo capítulo é mais consistente, com mais dados que serão fundamentais para chegarmos às nossas conclusões. Isso se deve à caracterização da Cartago romana e das práticas religiosas em contexto africano, ou seja, a intensificação de um típico pluralismo religioso, porém conectado ao centro de poder em Roma. Além disso, foi extremamente necessário discutir acerca das ações e dos discursos de normatização imperial em matéria religiosa, principalmente através das fontes do direito público que correspondem aos editos e *rescripta* emanados dos *princeps*. Há um intenso debate sobre suas evidências. Buscamos identificar os efeitos dos editos produzidos na proconsular dos anos 202 a 258 E.C, tendo os governadores de província como os seus executantes.

No terceiro e último capítulo, queremos discutir as definições e interpretações dadas pelas autoridades ao crime, à inculpação ou imputabilidade para certos delitos considerados irremediáveis e, portanto, merecedores de todo o rigor da lei e da tradição. O direito penal e a justiça pública se instrumentalizam através de procedimentos processuais, em devida forma, com acusação, investigação, estabelecimento de um tribunal, com inquérito, julgamento, condenação e sentença à morte capital. Esses elementos são identificados na *Passio* e *Acta*. O foco central no capítulo é chegar a uma tipificação das condições social, jurídica e religiosa dos confessores cristãos como réus e o possível crime religioso. Sobretudo, significa empenhar-se em reavaliar os significados do delito religioso para os romanos, coberto por uma longa tradição, e redimensioná-lo em novos contextos, atentos às permanências e às mudanças operadas num império mundial. O capítulo apresenta um amplo vocabulário recorrente nos discursos que abrangem as funções punitivas, de regulação e repressão.

CAPÍTULO I – FONTES LITERÁRIAS DAS *ACTA* E *PASSIO*, A IGREJA AFRICANA E A PRÁTICA DO MARTÍRIO

1.1. Os Relatos dos Mártires nas *Acta* e *Passio*: Natureza Literária, Fontes e Método de Análise.

A pesquisa “Os mártires latinos de Cartago: as fronteiras entre o lícito e o ilícito (202-258 E.C.)” propõe-se a analisar o quadro político e normatizador das ações imperiais e das autoridades locais no que tange ao crime religioso, correlacionando a História do Direito à História da Religião. As autoridades investidas do poder de gládio, que significava o poder de sentenciar à morte, se viram envolvidas com alguns processos de crime religioso na província proconsular da África, na cidade de Cartago. O nosso *corpus* documental, que reúne os relatos da *Passio Perpetuae* e da *Acta Proconsularia Cypriani*, são narrativas provenientes da própria comunidade cristã, porém permitem a discussão sobre possíveis regulações do comportamento religioso considerado aceitável ou não, em termos da observância das práticas de culto e das tradições romanas e provinciais.

Os apologistas gregos e latinos, dentre eles Atenágoras de Atenas e Tertuliano de Cartago, empenharam-se na missão de vincular o nome “cristão” como justificativa de “perseguição” dos imperadores romanos a essa religião monoteísta, exclusivamente. É necessário construir novas problematizações sobre a questão. Em primeiro lugar, devemos reconsiderar que os imperadores não estavam interessados em reprovar a religião cristã em si, mas se preocuparam com tipos de associações religiosas que poderiam incitar um comportamento religioso excessivo, com potencial para pôr em risco as regras estabelecidas na cidade. Em segundo lugar, pensamos não apenas no nome, mas o que dele derivava, ou seja, a associação pela não observância de práticas cultuais que eram então comumente aceitas, principalmente no que tange à condição de cidadania e à integração ao modo de ser romano. Partimos do princípio de que a integração também incluía a aceitação das práticas religiosas romanas. Por essa razão, as autoridades em geral e os governadores, em particular, tornaram-se vigilantes quanto à eficácia desse comportamento nas províncias, principalmente ao atuarem como representantes do poder imperial.

Daniel Boyarin (2004, p.9), ao discutir sobre linhas de fronteira no judaico-cristianismo, considera que chamar alguém pelo nome “é também uma das condições pelas quais um sujeito é constituído na linguagem” e acrescenta que “ser chamado por um nome é dar, paradoxalmente, certa possibilidade de existência social, ser iniciado dentro de uma vida temporal da linguagem, e excede o propósito primeiro que animava essa chamada”. Compartilhamos dessa proposição de Boyarin na medida em que as narrativas *Passio Perpetuae* e *Acta Proconsularia Cypriani* apresentam a confissão de ser cristão como o primeiro procedimento inquisitorial no processo criminal. E então aqui reside uma problematização inicial: o fato de os confessores cristãos marcarem sua existência social resulta no comprometimento da vida pública e comunitária da qual pertencem. Quando as autoridades começaram a se preocupar com as ações desviantes do padrão considerado normal? E que atos punitivos foram pensados para coibir esses comportamentos? É possível identificar codificações legais para corrigir esse problema?

A partir do pressuposto da pluralidade cultural e religiosa do mundo romano e abrindo mão da ênfase apologética, constatamos que as narrativas apresentavam as condições legais de alguns cristãos do norte da África, especialmente da cidade de Cartago, envolvidos em inquéritos, fazendo emergir uma temática bastante distinta – a das formas excessivas de comportamento. Isso significa pensar o que seria apropriado e inapropriado em termos de práticas religiosas, no interior de um vasto campo de cultos e observâncias. Há, então, uma direta relação das formas de comportamento consideradas excessivas com as leis, com o direito romano, já que as narrativas também apresentam fortes indícios da existência de medidas judiciais e administrativas locais para regular as práticas religiosas no contexto público, através da ênfase no culto e na reverência aos deuses protetores de Roma, pela garantia da ordem e da paz nas províncias. As elites provinciais eram responsáveis pela supervisão de tais práticas, no âmbito local, e esse fato nos leva a pensar sobre a relevância do comportamento comunitário, na observância de certas regras, em princípio, aceitas socialmente. M. Beard, J. North e S. Price (1998, p.215-228) esclarecem que a proibição de uma atividade particular muitas vezes garantia que esta fosse definida e percebida como ilícita ou imprópria, termos bastante carregados que formaram categorias discursivas entre romanos.

A tese pretende envolver-se na dinâmica do que era aceitável ou não em termos de comportamento religioso, entendendo que os documentos literários das *acta e passionis* merecem um criticismo histórico. Apesar de conter um conteúdo religioso particular, de cunho apologético, a leitura dessas narrativas não deve se restringir aos

comentários dos padres da Igreja ou das ordens religiosas cristãs, que por longos tempos mantiveram em suas mãos, com exclusividade, a elaboração, compilação e edição da literatura cristã antiga e das hagiografias medievais e legendárias. Entendemos que elas necessitam ser reexaminadas, a fim de retirá-las de um contexto litúrgico relacionado às celebrações festivas no calendário cristão, em honra aos mártires. Propomos percebê-las como documentos que apresentam discursos que podem ser interpretados em matéria de direito criminal, na interrelação com a religião, numa dada experiência provincial cartaginesa. Júlio César Oliveira (2010, p.56) busca desconstruir essa visão tão limitada, que por longo tempo persistiu na Academia, em relação aos relatos da *Passio e Acta*, pelo menos no que diz respeito às primeiras narrativas. Podemos dizer que por muito tempo essa literatura foi considerada romanceada e fabulosa. Oliveira (2010, p.56-57) recorda que, desde Delehaye, um renomado hagiógrafo do início do séc. XX, as narrativas foram interpretadas com um severo caráter “popularesco”, razão pela qual se inibiu qualquer análise mais sistemática sobre elas”.

É claro que as narrativas martirológicas atenderam a necessidades específicas das comunidades particulares onde foram produzidas. E não escapam ao contexto comunitário e eclesial, porém todo discurso é uma prática e, como tal, revela uma série de categorias que definem certas regras e valores. Michel Foucault (2001, p.53) constrói uma consideração fundamental acerca do discurso como uma ordem de significantes instituída por princípios de regularidade; portanto, ele é uma prática. Foucault (2001, p.9) propõe que

(...) em toda a sociedade, a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos, que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

O discurso deve ser pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido: exige qualificação de quem fala e define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias e os signos que o acompanham. Em consequência disso, “o ritual fixa uma eficácia suposta, ou imposta das palavras, seus efeitos sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção” (FOUCAULT, 2001, p. 39). Para Foucault (2001, p.36, 37), os discursos religiosos e jurídicos, por exemplo, se enquadram perfeitamente nessa ordem e formulam determinados tipos de enunciados; obedecem a

certas regras e satisfazem certas exigências. Sobretudo, os discursos se apoiam em um sistema de instituições, visando a instituir “uma vontade de verdade”, com a função de perpetuar as leis, regras, normas e valores, para fazer valer o que é socialmente aceito, em dadas condições e lugares. Estabelecem-se domínios de objetos com o propósito de negar ou afirmar determinadas proposições. Em vista disso, consideramos o *corpus* documental plenamente útil, porque as narrativas manifestam o efeito de instituir uma “vontade de verdade”; as diferentes vozes representam os domínios jurídicos e religiosos, e ambos os discursos (da cultura politeísta romana e da cultura cristã) se apresentam através das formas dialogadas pelas quais as *Acta* e *Passio* foram construídas (perguntas e respostas: o inquérito). Naturalmente, o discurso da *Passio* é uma narração composta por mãos cristãs, portanto as distintas vozes retratadas são representações das mesmas. Entretanto, as narrativas apresentam lugares comuns, das práticas administrativa, política e religiosa, da cultura imperial e suas ações em nível provincial. É isso que nos interessa e nos mobiliza para verificar a historicidade dos eventos narrados, a fim de conhecer os meios pelos quais se aplicavam os supostos editos imperiais.

As narrativas martirológicas, em virtude de abordarem temáticas que envolvem inquéritos judiciais, contribuem para identificarmos os procedimentos legais adotados pelas autoridades provinciais em nome dos imperadores romanos e das fontes de poder público em relação ao pronunciamento dos editos que tiveram alcance na cidade de Cartago. De que tratam, especificamente? Os editos se dirigem aos cristãos somente ou aos habitantes do império como um todo? Os cristãos confessores transformaram-se em réus, por quê? É essa a questão que movimenta toda a pesquisa.

A seguir, desenvolvemos as análises quanto à natureza literária da *Passio Perpetuae* e das *Acta Proconsularia Cypriani*, a fim de compreendermos os gêneros aos quais pertencem e identificarmos, nas narrativas provenientes da própria comunidade cristã, as temáticas recorrentes que contribuem para um melhor entendimento das matérias jurídicas e religiosas na província proconsular africana. As análises literárias da *Passio* e *Acta* serão intercaladas com outras fontes que trazem indícios da possível emissão dos editos imperiais e dos seus efeitos sobre Cartago. Primeiro verificamos a *Passio* e, em seguida, as *Acta*.

Natureza literária da *Passio Perpetuae* e suas fontes

A narrativa da *Passio Perpetuae* e de seus companheiros cristãos confessores foi, provavelmente, escrita no início do séc. III¹⁴, no norte da África, na cidade de Cartago. Escolhemos analisá-la por diferentes razões: por considerá-la um texto significativo para identificar as formas de ação do poder em nível local, os dispositivos legais e as relações entre as autoridades representativas do governo romano provincial e os réus¹⁵; por ser uma produção relevante para a memória dos cristãos cartagineses, tornando-se modelo para as comunidades que viriam a surgir, em solo africano e latino, portanto manifestando a formação de quadros de liderança e de identidade cristã. Logo, faz-se necessário perguntar: Por que Cartago? Verificamos que a segunda maior província territorial romana apresentava especificidades, em termos locais, de práticas culturais provinciais e líbico-púnicas que fomentaram distintos comportamentos, no enfrentamento entre diferentes grupos e representações religiosas¹⁶. As especificidades locais coexistiam com as práticas culturais romanas, a exemplo do culto em honra à tríade capitolina, *Jupiter Optimus Maximus*, Juno e Minerva (RIVES, 1995, p.39). Esse conjunto de práticas manifesta a pluralidade religiosa.

A *Passio Perpetuae* e a *Acta Proconsularia Cypriani* são composições literárias muito ricas para percebermos o conflito entre as comunidades cristãs e o poder normativo imperial, no que tange à interpretação do delito religioso. Já podemos identificar na *Passio Perpetuae*, no início do séc. III, uma grande agitação popular, a presença da multidão no fórum (VI, 1) e no anfiteatro, interagindo com o espetáculo (VIII, 7,9; cf. Fic. Doc.), ao observar o desenrolar do processo e do desfecho do *supplicium* de Perpétua e seus companheiros confessores. Que comportamento religioso teria provocado um estado de tensão em Cartago e a intervenção das autoridades locais, em ocasião bastante propícia como aquela dos Jogos em celebração natalícia de Gêta,

¹⁴ Brent Shaw (2004, p.286) afirma que a data da morte de Perpétua e seus companheiros, em 07 de março de 203 d.C, é conjectural, sendo a melhor das possíveis alternativas: “o dia e o mês são prováveis e o ano uma razoável conjectura”.

¹⁵ Pessoa contra a qual os processos judiciais são trazidos (MARTIN, 2006, p.142). O termo “réu” não aparece no texto latino, mas entendemos que aqueles que foram objetos de inquirição no passado assim podem ser interpretados.

¹⁶ A *Passio* narra o episódio em que os condenados seriam obrigados a se vestir com as roupas das sacerdotisas e dos sacerdotes de Ceres e de Saturno (*Passio*, XVIII, 4), dos cultos religiosos não cristãos, uma prática recorrente na África. Para Shaw (2004, p. 287-288) essa atitude demonstraria uma representação de ritos que eram comuns ao culto de Saturno, incluindo um elemento de sacrifício humano, sendo observados aqui de outra forma. Entendemos que a *Passio*, como documento, permite reconhecer o valor de dados históricos relevantes, para identificarmos essas particularidades de práticas e lutas de identidades religiosas e, nesse caso, propomos que o clamor popular presente nas narrativas manifesta a apreensão da comunidade local, de Cartago, quanto à não observância ritual dos seus costumes. As autoridades intervêm nesse processo (há menção de que o tribuno militar cedeu e permitiu que os condenados se apresentassem como estavam vestidos; cf. Fic.Doc.). Essas discussões serão retomadas no subcapítulo 2.2, quando abordarmos as práticas religiosas em Cartago.

filho do imperador Septímio Severo? Tudo leva a crer que se tratava da recusa dos confessores em sacrificar pela saúde dos imperadores (*Passio*, V, 3). Nessa ocasião, os condenados foram conduzidos para a execução na arena do anfiteatro de Cartago, entre eles, a matrona *Vibia Perpetua* e sua companheira de prisão, uma jovem escrava chamada *Felicitas*, além dos jovens catecúmenos *Revocatus*, *Saturninus* e o líder catequista do grupo, *Saturus*. Quanto à matrona protagonista da *Passio*, há uma informação que necessita ser ressaltada. O nome *Vibia Perpetua* indica que a mesma pertencia a uma família que havia recebido a cidadania romana. *Vibius* é um nome comum em Cartago, encontrado entre os elementos militares da sociedade norte-africana, o que talvez indique algum traço de pertencimento às elites locais. Porém, era também um nome comum na Itália, e foi encontrado entre os soldados-colonos, em *Thuburbo Minus*, indicando a alocação dos mesmos para a província, local originário de Perpétua. Existe a possibilidade de Perpétua ter feito parte da classe dos decuriões em *Thuburbo Minus*, proveniente de uma sólida família municipal (BRANT, 2004, p. 292,293). Em vista disso, no tratamento e na condenação, a condição jurídica da matrona Perpétua deve ter sido levada em consideração: o fato de pertencer a uma família com cidadania romana e *status* elevado¹⁷ e, no entanto, não ter reconhecido as atribuições que lhes seriam inerentes em relação às práticas culturais tradicionais. Trata-se de um forte argumento, antes do Edito de Caracala, para a acusação e posterior condenação dela por delito religioso.

A instalação do processo num tribunal romano na África Proconsular alcançou os cristãos em *Thuburbo Minus* e foi resultado de um suposto *edictum* imperial decretado pelo imperador Septímio Severo, cujos efeitos foram notados entre os anos 201-203 na cidade de Cartago. Rives considera que o tratamento dado aos cristãos variou ao longo dos anos, de acordo com a política imperial romana posta em ação em diferentes momentos, segundo um raciocínio cronológico:

A primeira fase cobre somente as primeiras poucas décadas do cristianismo, até a punição de Nero aos cristãos em Roma no levante do grande incêndio em 64 AD. A segunda fase dura dois séculos, da perseguição de Nero até 250 AD, quando o imperador Décio emitiu um decreto exigindo que todos os habitantes do império tomassem parte no tradicional sacrifício e assim iniciava a primeira ampla perseguição aos cristãos. A terceira e última fase do decreto de Décio

¹⁷ Essas condições podem ter lhe servido de dois modos distintos: primeiro, positivamente, para obter alguns benefícios; segundo, negativamente, com pena exemplar, para servir de exemplo.

até ao fim da tão chamada ‘Grande Perseguição’ de Diocleciano e seus sucessores no início do quarto século (RIVES, 2011, p.200).

O longo intervalo de tempo entre Nero e Décio (64-250) caracterizou uma segunda fase de ação e, quanto ao *status* do cristianismo nesse período, há intensos debates historiográficos. Segundo James Rives, pesquisador das práticas religiosas na época imperial, incluindo o cristianismo, o debate na historiografia se intensificou em dois momentos: de 1890 a 1910, e de novo em 1950 a 1960. É possível, então, identificarmos três distintas orientações de pensamento: “que os cristãos foram julgados sobre a base de leis criminais preexistentes; que os oficiais romanos puniram os cristãos em virtude do seu poder de *coercitio*; que uma lei específica fez da adesão ao cristianismo um crime capital” (RIVES, 2011, p.203). Para ele, o debate oferece uma útil estrutura de discussão e continua a valer até os nossos dias¹⁸; além disso, as três vertentes interpretativas têm pontos a seu favor, como também têm suas fraquezas. Rives (2011, p.210) propõe que a segunda fase do tratamento dado pelos romanos aos cristãos correspondeu a uma intensa agitação popular em nível local, a exemplo das cidades africanas, manifestando uma ampla hostilidade aos membros dessa religião. Uma das razões seria pela recusa de cultuar outras divindades, a não ser o seu próprio deus, cujos desdobramentos ou efeitos levaram ao rótulo de *ateísmo*.

Sobretudo, quais são as evidências que temos sobre o Edito de Septímio Severo ou a base jurídica para as “perseguições”? Segundo T. D. Barnes (1968, p.40), em primeiro lugar, até 250, não houve nenhuma ação ou legislação específica, do senado e dos imperadores, diretamente dirigida aos cristãos. Para o autor, essa possibilidade foi acrescida pelas hagiografias tardias. Porém, existem testemunhos acerca dos efeitos das possíveis medidas adotadas pela política imperial, relativas à regulamentação das práticas religiosas, alcançando os cristãos africanos. Dentre eles, destaca-se a obra de Eusébio de Cesaréia, que é, geralmente, a primeira referência aos eventos de grande repercussão na História da Igreja. A obra de Eusébio, contudo, caracteriza-se por uma imensa parcialidade. O historiador da Igreja faz menção ao que ele considera “perseguição”, sob a iniciativa do imperador Severo, que teria acometido os cristãos em

¹⁸ Rives (2011, p.203) oferece algumas referências sobre a temática: Sherwin-White, *The Early Persecutions and Roman Law* (1952), reimpressa na forma revisada em suas *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary* (1966); Sordi, *Il Cristianesimo*, 1979; J. Streeter, *Introduction: de Ste. Croix on Persecution*, In de Ste. Croix, *Christian Persecution* (2012-2014). Eles precisam ser revisitados porque apresentam modos distintos quanto ao tratamento dado aos cristãos pelas autoridades públicas. Voltaremos ao assunto no capítulo II, subtópico 2.3.

Alexandria¹⁹ (*História Eclesiástica*, 6.1.1). Outra fonte importante é constituída pelos textos dos autores da “História Augusta”, em *Vita Septimi Severi*. Nela encontra-se a frase “*Iudaeos fieri vetuit. Idem sanxit de christianis*” (17, I), considerada, por uma longa tradição, a proibição da conversão ao judaísmo e, igualmente, estendendo a sanção aos cristãos, como resultados das medidas de Severo. O argumento se sustentaria com a prerrogativa de que a “perseguição” seria dirigida precisamente contra os catecúmenos, contra recém-convertidos (condição detectada no caso de Perpétua e seus companheiros). Existem muitas controvérsias a respeito, desde o possível ano da irrupção de uma ação imperial mais efetiva sobre as práticas cristãs ou contra práticas desviantes (entre 201-203, oscilando em pequenos intervalos de tempo), até a suposta vigência de um decreto de ampla aplicação, por iniciativa de Septímio Severo (BARNES, 1968, p.40,41).

Voltaremos ao debate dessa questão posteriormente, em seção mais oportuna, porém, previamente, entendemos que deve-se considerar nos documentos existentes, contemporâneos ao início do séc. III, uma intensa mobilização em nível local, na província cartaginesa, especificamente. Tertuliano, teólogo, apologista cristão e mestre de retórica, na obra *Apologeticum* discursa sobre o contexto cartaginês, que vivia então os efeitos de uma suposta medida imperial, produzindo, dentro das comunidades cristãs, a exaltação do martírio. Verificamos em suas palavras a possibilidade, de fato, de uma atuação do poder local em relação aos cristãos, caracterizada muito mais por uma atitude provincial dos governos locais do que imperial, haja vista o clamor do autor se dirigindo aos magistrados das cidades:

Magistrados do Império Romano! Vós presidis para fazer justiça diante do povo, na mais alta instância da cidade. Diante da multidão, não ousais instruir publicamente a causa dos cristãos. A vossa autoridade teme e enrubesce de inquirir em público segundo as regras da mais elementar justiça. Já sucedeu que fechastes a boca defesa por ódio à nossa seita, muito feliz em acolher denúncias domésticas. “Que ao menos escuteis as palavras silenciosas deste escrito, que vos transmite a expressão da verdade (...) que pode perder vossas leis, que imperam soberanamente em seu domínio, se a verdade for ouvida? O poder delas brilha mais, se condena a verdade sem deixá-la falar? Condenando-a sem ouvi-la, além do aspecto odioso da injustiça, a vossa justiça merecerá a censura de ter condenado a verdade sem ouvi-la, temendo não poder mais condená-la depois de a ter ouvido” (TERTULIANO, *Apologeticum*, I).

¹⁹ Nessa seção do livro VI, Eusébio faz menção a Leônidas, pai de Orígenes, que foi executado pela decapitação (*História Eclesiástica*, VI,1).

Na obra *Apologeticum*, escrita no ano de 197, Tertuliano chama a atenção para o aspecto jurídico da ilegalidade que ele considera haver nos julgamentos envolvendo cristãos africanos. Talvez, a partir dos seus textos, tenha se difundido amplamente a ideia de perseguição e de estatuto de religião ilícita para o cristianismo, porém não deixa de ser importante observar questões relativas aos embates que postulavam, por exemplo, matérias jurídicas (acolher ou não denúncias “domésticas”) e procedimentos de inquérito (a necessidade de apurar as provas).

Se a iniciativa de “arrastar cristãos” ao tribunal partiu das massas urbanas e de suas insatisfações, pelo menos nessa ocasião, o fato é que Perpétua e seus companheiros foram alvos de procedimentos judiciais instaurados pelos governadores de província e outros representantes do poder, que evocavam as *leges* e os *edicta* para legitimar suas ações. Por extensão, é razoável supor que as autoridades ainda oscilavam sobre o que considerar ilícito ou lícito, aceitável ou não em matéria religiosa, e os confessores cristãos se inserem no intenso pluralismo religioso cartaginês, cujas regras comunitárias, contudo, deveriam ser observadas.

De onde provêm as informações sobre os martírios? Lembramos que a palavra *martyr* é uma palavra grega, que significa testemunha, e *martureo*, testemunho. Este último, necessariamente, precedia a morte. Erin-Ann Ronsse (RONSSE, 2007, p.49) traz uma consideração sutil sobre os possíveis significados dessas palavras. Para a pesquisadora de documentos hagiográficos, a própria palavra “mártir” já indicava um caráter normativo. Para a autora, o mártir, testemunha de algo, era alguém respeitável socialmente e com alguma autoridade. Então, os cristãos confessores, sentenciados pela morte, executados, transformados em mártires pelas suas comunidades e pelas práticas discursivas, já estavam inseridos em contextos retóricos do mundo greco-romano. Joyce Salisbury (2004, p.2) discute as memórias e textos das narrativas martirológicas, considerando que mais influente que a notícia da morte de um mártir era a recordação da pessoa morta²⁰. As testemunhas da morte do “mártir” e as pessoas que ouviram ou escreveram sobre o ocorrido preocuparam-se em deixar seus relatos para que os vivos

²⁰ Ronsse (2007, p.48) defende que o que faz um mártir não é a morte, mas testemunhar, testificar, ser arguido publicamente e defender a validade de suas ideias. Isso representa o uso da linguagem; por conseguinte, os mártires foram oradores públicos, com poder da palavra.

não os esquecessem. As primeiras narrativas foram preservadas por correspondências²¹ e circulavam entre cristãos que viajavam pelo Império Romano. Todas essas cartas estabeleceram um vocabulário próprio e um modo de entender os martírios, tornando-se modelos para muitos textos futuros. As mais influentes narrativas desenvolveram-se sob duas formas: primeiro, os “atos”, como uma forma de recontar os julgamentos dos confessores; segundo, as paixões, que foram supostas descrições dos últimos dias e do sofrimento do condenado (SALISBURY, 2004, p.2). A autora afirma que algumas paixões foram imaginárias, mas outras, como a *Passio Perpetuae*, registram um autêntico relato em primeira mão do diário dos últimos dias do seu suplício (SALISBURY, 2004, p.2,3; KITZLER, 2012, p.190). Foram produzidos muitos *martirologios*, versões poéticas e legendárias de martírios no quarto e quintos séculos, e cada cidade tinha uma lista dos nomes de mártires cujos festivais celebrava. Em Cartago, o “martirologio” continha 86 referências (SALISBURY, 2004, p.3). Na África, a *Passio Perpetuae* se torna um texto martiroológico canônico e paradigmático, imitado tanto em sua macroestrutura como em sua microestrutura (KITZLER, 2012, p.192). Sem dúvida, a *Passio* também foi fonte de manipulação e de recepção em diferentes contextos e épocas, aplicadas ou relidas igualmente, de acordo com as preocupações e os interesses de cada tempo e lugar, até os nossos dias.

Existem algumas fontes da tradição literária que mencionam os suplícios de Perpétua e seus companheiros em Cartago e, inicialmente, apresentamos aquele que lhe foi mais próximo: os escritos de Tertuliano²², de Cartago. O primeiro autor que citou a *Passio* foi Tertuliano, no seu tratado *De Anima*, datado entre 203 e 213. O teólogo africano faz uma curta alusão: “a mais corajosa mártir Perpétua viu no dia de sua morte

²¹ Já sabemos através das cartas paulinas que essas formavam um meio de comunicação bastante corrente para as comunidades do séc. I; entretanto, podemos acrescentar as cartas de Ignácio, bispo de Antioquia, detido por volta do ano 107 e enviado à Roma para morrer na arena. Nessa ocasião, ele escreveu várias cartas narrando seus percursos. Logo, o bispo de Esmirna, Policarpo, em 155 teria sido alvo de martírio e os escritos narrando esse acontecimento também circularam pelas comunidades, tornando-se populares, conhecidas (SALISBURY, 2004, p.2).

²² Em *Ad Martyres*, o orador cristão, por volta do ano 197, escreve exortando os fiéis, se encarcerados, a permanecerem firmes, nas palavras da retórica cristã. A análise dessa última intenção escapa às propostas desta tese, porém Tertuliano fornece algumas informações sobre lugares comuns de algumas situações vividas por cristãos submetidos a julgamentos, e fazemos menção àquilo que tem relação direta com nossas proposições. Em algumas passagens, ele afirma: “o mundo, finalmente está esperando não a sentença do <procônsul>, senão a de Deus”; e, assim, no texto aparecem várias palavras correlacionadas à condição de prisão: o cárcere, o juiz, a pena no cepo; bom combate, jogos, espectadores e espetáculos, o estádio, a refeição fornecida aos combatentes, os instrumentos de suplício <a cruz levantada, espada, as feras, o fogo e o verdugo> (TERTULIANO, *Ad Martyres*, I-VI, p.384-393). Bueno (2003, p.383) diz que, em 197, ano provável da exortação ao martírio, estavam acontecendo conflitos com os partidários de Albino, último rival de Severo ao poder imperial, e um tumulto popular em Cartago deveria ter levado cristãos ao cárcere.

somente os mártires no Paraíso” (TERTULIANO, *De Anima*, 55,4). Segundo Petr Kitzler (2012, p.191), se essa obra foi escrita dez anos após a morte de Perpétua, o fato é que, nesse pequeno intervalo, intelectuais cristãos não hesitaram em se referir a ela como uma fonte de autoridade para questões teológicas sutis. Agostinho refere-se à *Passio*²³ em seu tratado teológico *De natura et origine anima*, além de escrever três homilias intituladas *In Natali Martyrum Perpetuae et Felicitas* (*Sermões* 280-282).

Erin-Ann Ronsse (2007, p.37) defende que o gênero da *Passio* deve ser reconhecido pelo seu *status* enquanto texto, como peça da literatura que tinha as funções de edificar, de persuadir e de ensinar, conectando dados históricos, sociais, políticos e eventos uns com os outros. A autora identifica o alto teor retórico do texto, em virtude das práticas interpretativas e persuasivas, afirmando que o objetivo primário não foi o de documentar a história social do martírio, nem servir de puro entretenimento:

(...) não estava designada a ser um escape como uma leitura de prazer, nem é um romance moderno, pelo contrário, é um trabalho histórico da literatura que (...) emprega um enredo forte em sua estrutura e uma ênfase na caracterização, com o objetivo funcional de educar as audiências antigas e medievais. Esta sorte de papel didático para a narrativa histórica é mesmo intensificada pela inclusão de memoráveis detalhes, significando chocar, deleitar ou, ao contrário, inspirar empatia e simpatia naqueles que a ouviam ou a liam (RONSSE, 2007, p. 37).

Há uma lógica dirigindo o texto e o conectando a outros, preservados pela tradição cristã e suas comunidades. Os seus leitores/ouvintes antigos aprenderam a interpretar os exemplos que lhes eram apresentados. Para nós hoje, leitores e pesquisadores do mundo contemporâneo, o texto, então, demonstra uma estrutura tripla: literária, histórica e religiosa. E nós acrescentamos novas problematizações sobre os procedimentos jurídicos dispostos nos relatos em relação às personagens e às suas condições legais perante a justiça. As narrativas da *Passio* precisam ser lidas na íntegra, porque o texto apresenta uma série de conexões, de encadeamentos que produzem

²³ Segundo Kitzler (2009, p.196), Agostinho tenta ‘dessexualizar’ Perpétua e Felicidade e as insere em ideias de ascetismo cristão, dizendo que o poder espiritual que as revestiu, cobriu corporalmente seu sexo (*Sermões* CLXXX-CCXXXII). Assim o orador latino escreve: “(...) O qual não se deve a que as mulheres tenham sido preferidas pela dignidade de seus costumes, senão porque foi maior maravilha que a debilidade feminina derrotasse o antigo inimigo, e a fortaleza varonil lutou pela perpétua felicidade” (*Actas de los Martires*, CCXXXII. III); sobre os martírios escreveu: “O dia de hoje, com sua anual repetição, nos traz à memória, nos volta a fazer presente o dia em que as santas servas de Deus Perpétua e Felicidade, adornadas com sendas coroas de martírio (...) ao ser lidas suas atas, temos ouvido as exortações delas nas divinas revelações e os triunfos do seu martírio” (*Actas de los Martires*, CCXXX, I).

efeitos discursivos, ancorados no propósito que os confessores aludem: um instrumento de ensino para a comunidade cristã. É possível identificarmos nas narrativas a manifesta vontade de dirigir todo o processo condenatório e enfatizar a morte voluntária, seguindo as próprias regras e subvertendo os paradigmas existentes na cultura romana em ocasiões de celebração, de grandes eventos espetaculares (cf. Ficha documental – seção Argumentos).

Vamos considerar a produção das edições sobre a *Passio Perpetuae*. Chegaram até nós dez manuscritos medievais, dentre eles nove são latinos e um único texto em língua grega. Eles foram achados gradualmente, e a cada nova descoberta se produzia uma nova edição, enriquecendo também as análises. Os editores modernos buscaram desenvolver seus textos críticos tendo como base esses manuscritos, porém suas escolhas oscilaram entre considerá-los parcialmente ou todos, integralmente. Por conseguinte, a riqueza de análise das edições oscila segundo as obras tomadas como referência e julgadas mais fidedignas, de acordo com interesses diferentes, filológicos, históricos, literários etc. As escolhas definirão se houve maior ou menor rigor, riqueza de análise, de interpretação e de tradução.

Desde o achado do manuscrito latino medieval na abadia italiana de Monte Cassino, em 1661, e publicado após a sua morte em 1663, por Lucas Holste, prefeito da Biblioteca Vaticana, tiveram início as investigações sobre a veracidade textual, seguidas de correções comparativas com o texto das *Acta*, de Cipriano. Vinte anos depois, o inglês John Fell aperfeiçoou o trabalho de Holste, em uma edição da Oxford cujo título é *Lucii Caecelii Firmiani Lactantii. De mortibus persecutorum liber. Accesserunt Passiones SS. Perpetuae et Felicitatis. S. Maximiliani. S. Felicis*. Entretanto, a edição impressa que se tornará modelo para todas as produções subsequentes é aquela publicada por Thierry Ruinart, no ano de 1689, em Paris (RONSSE, 2001, p.32). A edição foi intitulada *Acta Primorum Martyrum Sincera et Selecta*, na qual se insere a *Passio Perpetuae*. Até mesmo as traduções vernáculas que começam a ser produzidas no séc. XIX seriam tomadas como referência, pelos editores posteriores a Ruinart, devido ao empenho no trabalho de tradução do texto latino. Embora hoje se reconheça que os trabalhos de Holste, Fell e Ruinart não apresentam apurado rigor técnico e convenções das quais posteriormente os literatos iriam se servir, significaram autênticos esforços primários com base em manuscritos (RONSSE, 2007, p.38).

Utilizamos três edições para analisar o texto da *Passio Perpetuae* e resolvemos apresentá-los na sequência, considerando as versões e os trabalhos críticos dos quais se

serviram os editores, comparativamente, continuando a aprofundar as questões que tangem às escolhas textuais. À medida que desenvolvemos o trabalho, o leitor poderá conferir as fichas documentais (em apêndice). Pierre Maraval²⁴ produziu uma recente edição vernacular, em texto francês, no ano de 2010. Maraval recorreu à edição dos Bolandistas, da *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, 1898-1901. Porém, o texto crítico de base para a *Passio Perpetuae* foi o estabelecido por A. A. R. Batienssen em *Acti e Passioni dei Martiri*, que teve por modelo os textos latinos e o grego para construir seus comentários. Há referências comuns, citadas por vários críticos e utilizadas em suas apreciações²⁵.

A segunda edição selecionada, *Actas de los mártires*, é bilíngue (apresenta textos em latim e espanhol), publicada pela Biblioteca de Autores Cristãos, BAC, em Madrid, cuja primeira edição se deu em 1951, e temos em mãos a quinta reedição, do ano de 2003. A tradução e comentários críticos são de Daniel Ruiz Bueno²⁶. A coleção abrange uma vasta literatura cristã, como cartas escritas entre os bispos, os sermões dos padres da igreja, dentre eles, os de Agostinho de Hipona, o tratado apologético de Tertuliano – *Exortação ao Martírio* – e o tratado dos *Lapsis*, de Cipriano.

Bueno (2003, p.149) admite ter recorrido a várias edições críticas modernas, dentre elas a de R. Knopf e Gebhardt, *Ausgewählte Märtyrerakten*, de 1901, em Tübingen e Leipzig, considerando-a valiosa²⁷. O texto da *Passio* chegou até nós em vários códices; o principal deles chama-se *Casinensis*, 204 MM, dos séculos X-XI, e em dupla versão latina e grega (BUENO, 2003, p.415; LEAL, 2009, p.8). Depois de

²⁴ Maraval é um dos mais eminentes especialistas dos primeiros cristãos e se propõe a cobrir uma parte dessa lacuna ao apresentar textos documentais sob a forma de traduções anotadas, acompanhadas de uma breve introdução. O autor reteve 27 textos, um a menos que a edição inglesa de Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, de Oxford, datada de 1972, também bastante conceituada entre as últimas versões editadas. Maraval sublinha os aspectos autênticos e as passagens também duvidosas. A crítica que podemos reter diz respeito à ausência dos textos originais, em latim, porém estaremos comparando-a com a edição de Jerónimo Leal, que apresenta o texto em latim. Maraval, historiador das religiões, com formação teológica, foi professor Emérito da Universidade de Paris-IV, Sorbonne (1998-2004).

²⁵ Primeiro, as versões de: RUINART/PARIS, 1689, GEBHART/BERLIN, 1902; KNOPF, R./TUNBINGEN, 1929; SAXER, V./VATICANO, 1979; HAMMAN, /MIGNE, 1979; MUSURILLO, H./OXFORD, 1982; BASTIAENSEN/MILÃO, 1987; J. AMAT. Segundo, obras críticas sobre as Atas e Paixão, especificamente as hagiografias de DELEHAYE, H. (1859-1941), Bruxelas, pesquisador belga e respeitado bolandista; MONCEAUX, 1901-1905; SAXER, 1985, e um dos mais conhecidos no campo das hagiografias, Pio Franchi d' Cavalieri (1896).

²⁶ Bueno foi professor na Universidad de Salamanca nas décadas de 40 e 50, e catedrático de grego por essa razão, se dedicou a traduzir muitas obras antigas e lecionou Letras e Filosofia. Traduziu e comentou a obra *Contra Celso*, de Orígenes, de mais de quinhentas páginas. A edição *Actas de los mártires* é composta por vários documentos, tanto de textos latinos quanto gregos, além de longos comentários que introduzem cada documento. Porém, Bueno não inclui notas de rodapé (são raras), preferindo comentar as obras nos textos introdutórios, sem a preocupação de oferecer referências completas das opiniões críticas.

²⁷ Jerónimo Leal (2003, p.140) diz que essa edição se baseia em três manuscritos apenas, porque reproduz a de Hartel.

Ruinart, só a partir de 1889 outros textos foram editados por Harris e Gifford, e foram os primeiros que publicaram o texto grego²⁸ (1889), pois, até então, só se conhecia o latino. Em 1891, surgiu uma edição crítica de Armitage Robinson. Ele deu preferência ao texto latino e mais rigor à correção gramatical, seguindo ainda o *Casinensis*. Pio Franchi de Cavalieri realizou uma edição com base nos textos latino e grego em Roma, no ano de 1896, porém também deu valor ao texto latino como arquétipo; o grego teria derivado dele²⁹ (BUENO, 2003, p.418). A edição supera a de Robinson, por apresentar maior organização textual. Em 1902, Oscar Von Gebhardt inseriu também o texto grego e latino da *Passio*, criticamente corrigido em suas conhecidas *Acta Martyrum Selecta*. A última edição crítica, anterior à de Van Beek, se deve a W. H. Shewring (Londres, 1931), que acrescentou a versão dos sermões de Santo Agostinho sobre Perpétua e Felicidade (Londres, 1931).

Em seguida, temos a edição crítica de Van Beek (de 1936), considerada também um modelo para as edições posteriores. Este último apresentou os resultados de nove manuscritos latinos e um grego, encontrados até aquele momento. Van Beek também buscou suporte no texto latino de Ruinart. Essas são as razões pelas quais Bueno o tomará como base definitiva para o seu trabalho. Ele afirma que a discussão sobre qual texto deve ser realmente o original ou arquétipo ainda não está totalmente encerrada (2003, p.418). A edição de Bueno faz uso de vários fragmentos-textos da *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesaréia. Por exemplo, sobre os possíveis editos de Décio e Valeriano que resultaram em ações das autoridades, segundo o editor, visando a resgatar as práticas de culto tradicionais em várias partes do império; Bueno reproduz textos de Dionísio de Alexandria relatados por Eusébio e inclui outro testemunho oriundo das cartas de Cipriano sobre alguns cristãos condenados às minas, por Valeriano – no caso, na África Proconsular.

A terceira edição utilizada apresenta também o texto bilíngue da *Passio Perpetuae* (espanhol/latim) e diz respeito à tradução e aos comentários de Jerónimo

²⁸ O texto foi descoberto na primavera de 1889, por Harris, na biblioteca do Convento do Santo Sepulcro em Jerusalém (SHAW, 2004, p.286).

²⁹ Brent Shaw (2004, p.286) também considera o texto latino original; e o grego seria uma tradução deste, em que sentido? “tradução no sentido corrente, no momento em que a versão foi feita; não tradução palavra a palavra, mas sim o que nós chamamos de ‘versão fechada’ com adições e glosas feitas pelo tradutor”.

Leal³⁰ no ano de 2009, em Madrid. O volume por ele publicado reúne uma seleção de atas dos mártires africanos, dentro da literatura cristã latina, que abrange os martírios desde o ano 180 E.C. até os últimos editos de Diocleciano no ano de 304, ocorridos na África Proconsular.

Jerónimo Leal (2009, p.57) considera a obra *Passio Perpetuae* “a mais bela e original da literatura cristã dos primeiros séculos”, opinião compartilhada por muitos outros. Leal apresenta cinco edições críticas da *Passio*. A primeira, de Robinson (1891), depois a de Franchi de Cavalieri, (1896). Porém, Leal (2009, p.69) também considera ser mais completa a edição de Van Beek (1936), porque nela aparece a divisão em capítulos e parágrafos pela primeira vez, assim como a classificação dos manuscritos em números, sendo substituídos por letras maiúsculas nas edições posteriores. Leal (2009, p. 69,70) reconhece outras edições que se tornaram modelo: a de Bastiaensen (Milão, 1987) e, por último, a de Amat (Paris, 1996), que recolhe uma lista com todas as edições aqui mencionadas e outras que surgirão à frente. Leal (2009, p.70) finalmente apresenta sua fonte principal: a de Van Beek (nesse caso, aproxima-se da edição de Bueno), suprimindo as aspas das narrações de Perpétua e Saturo, por ser mais evidente a autoria e para não sobrecarregar de signos um texto já complicado pela abundância de diálogos, restituindo-os em cursiva. A grande maioria dos pesquisadores, portanto, dá ao texto latino da *Passio* maior prova de autenticidade, havendo discordâncias apenas em relação à escrita de Saturo. Nesse caso, as opiniões se dividem no que tange à língua original da visão do catequista, levantando à possibilidade de ser uma edição autônoma, devido a alguns de seus componentes prosódicos e, por isso, talvez provenientes de um original grego (SALISBURY, 2004, p.4).

Quanto à autoria da *Passio*, podemos identificar três vozes presentes nos relatos: o redator/editor anônimo, as partes narrativas escritas de próprio punho por Perpétua e por Saturo. É inegável o fato de a narrativa de Perpétua corresponder a uma peça rara, que sobreviveu na literatura da antiguidade, escrita por uma mulher, sendo esta a protagonista de um drama. É lícito supor a respeito da educação literária dessa matrona romana, em latim e talvez em grego, que marca um pronunciamento autolaudatório norte africano (SHAW, 2004, p. 294); opinião compartilhada pelo próprio redator, ao

³⁰ O autor é especialista em Tertuliano e em África dos primeiros tempos do cristianismo; destaca-se pelo conhecimento das fontes e do contexto histórico, fazendo relevantes comentários críticos. Leal é professor da Università della Santa Croce e professor visitante do Istituto Patristico Augustinianum di Roma. Atualmente é diretor do Departamento de História della Chiesa, dell'Università della Santa Croce.

referir-se à Perpétua: *honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta* (*Passio*, II, 1).

Há um intenso debate acerca da autoria da *Passio*. Leal dedica boas páginas ao assunto, nos comentários introdutórios ao texto latino, fazendo menção às relações possíveis ou não com o montanismo³¹ e, por conseguinte, a Tertuliano. Alguns pesquisadores acreditam que, para fazer entrar as visões e as profecias em livros inspirados, o redator se pauta em tendências montanistas ou nos próprios confesores (VALOIS, 1644; A. D'ALÈS, 1907; WYPUSTEK, 1997). Leal (2009, p.60-61) é contra as caracterizações montanistas, por considerá-las abusivas: o mero fato de que havia sonhos e se fazia alusão a Joel (livro profético das escrituras judaicas sobre a manifestação do Espírito) não implica, necessariamente, a aceitação do oráculo montanista, mas sim a um modelo canônico já bastante fixado na memória judaico-cristã; a teologia do martírio não se coaduna com a posição cismática. Quanto à autoria de Tertuliano, principalmente em relação ao prefácio ou à conclusão, muitos pesquisadores já haviam manifestado esse acorde (A. D'ALÈS; RUINART; ROBINSON, HARNACK, FRANCHI DE'CAVALIERI). É uma hipótese apontar Tertuliano como o autor da *Passio*. Para Leal, entretanto, tal autoria seria insustentável por razões estilísticas e factuais (cf. Fic. Doc. – Autoria). Leal (2009, p.67) defende que os mártires de Cartago se serviam, em suas visões, do modelo do *Pastor de Hermas* e do *Apocalipse de Pedro*, acreditando que foram considerados como pertencentes ao cânone bíblico naquela Igreja.

Considerar Tertuliano o editor da *Passio* é algo discutível, porém verificamos que o papel do redator é fundamental, ao conduzir toda a trama e todo o percurso de aprisionamento, julgamento, encarceramento e execução dos condenados. O leitor entra e sai das leituras textuais através das interpretações, ou seja, através das palavras e do encadeamento dado pelo editor. Liga-se o prefácio, com a utilização de argumentos retóricos, aos eventos subsequentes e finaliza-se com a retomada, pelo mesmo editor, do desfecho final, descrevendo o transcorrer do espetáculo público e no que ele acredita ser o testemunho da glória dos confesores, mortos e transformados em mártires. Shaw

³¹ “O montanismo é um movimento profético nascido na Ásia menor, por volta do ano 170. Montano, o iniciador, assistido por duas profetisas, prega a volta próxima de Cristo para um reinado terrestre de mil anos e, em consequência, o desprezo das realidades terrenas, a ruptura com a sociedade (...) os montanistas se apresentam como os únicos portadores do Espírito profético” (LIÉBAERT, 2000, p.85). Montano foi dirigente e inspirador da corrente considerada cismática pelos “pais da Igreja”, originária da região da Frígia. Montano teria relativizado o papel dos bispos, acreditando na superioridade dos seus próprios profetas. “Os montanistas ocasionaram a ruptura da comunhão com o corpo majoritário do cristianismo de maneira penosa e injustificada” (MANZANARES, 2005, p.69).

considera uma estratégia discursiva bastante elucidativa para os fins pedagógicos a que se pretendia atingir, contrapondo-se a um texto altamente “teologizado”, desviando a atenção do leitor da experiência imediata para os níveis transcendentais do significado (SHAW, 2004, p.310) e atualizando sua mensagem para o entendimento daquela comunidade em particular.

A fim de não cairmos na rede dos mesmos artifícios retóricos dos autores da *Passio*, buscamos isolar nas falas os elementos que demonstram as estruturas humanas de organização social, relacionadas às personagens, aos lugares que foram palco de mobilização e ação de todos os agentes envolvidos (do lado romano: governadores, tribunos, soldados; do lado cristão: catecúmenos, líderes, diáconos); a própria tribuna e a atuação do povo; os procedimentos judiciais em curso e, sobretudo, as estruturas religiosas que, para nós, representam os temas centrais de acordo com o nosso recorte: o reconhecimento das práticas de culto aceitas socialmente na cultura romana e local, sujeitas à regulamentação e que, por essa razão, correlaciona-se ao discurso jurídico, às leis e à soberania³² do *Princeps*; as ressignificações cristãs construídas para o mesmo espaço de atuação do poder, de pertencimento cívico, contrapondo-se às identidades religiosas. Entendemos a necessidade de distinguir o que seria apropriado ou não em termos de comportamento religioso, resultando no reconhecimento de pertença a um grupo particular. Isso implica, em termos de cidadania romana, definir a pertença pela via religiosa.

Natureza literária das *Acta Cypriani* e suas fontes

O segundo documento selecionado para as análises da pesquisa diz respeito ao gênero literário das *Acta Proconsularia*, que relatam a execução de Cipriano. Ele nasceu entre os anos 200 e 210 na África, provavelmente em Cartago, convertendo-se ao cristianismo graças ao presbítero Cecílio. Pouco depois de sua conversão, foi ordenado sacerdote e em 249 foi eleito bispo de Cartago, por aclamação do povo (MANZANARES, 2005, p. 26,27). As *Acta Proconsularia Cypriani* se apresentam em duas versões dos manuscritos latinos (cf. Fic.Doc. – Edições utilizadas), que integram

³² Bobbio informa que a palavra que poderia qualificar a noção de soberania no mundo romano seria *maiestas*, indicando a sede última do poder numa comunidade política, que concilia o poder supremo com o de direito. A soberania pretende ser a racionalização jurídica do poder (2001, p. 1179-1181). Entendemos que o papel de mantenedor da ordem e da paz fazia do imperador um modelo de justiça e moralidade; reúne o poder de fazer leis e também de se fazer obedecer, e o da coerção física, amparado em potentes signos de moralidade e virtude.

as diferentes fases de detenção, exílio e aprisionamento, relatando dois processos movidos pelo poder público e os interrogatórios nos tribunais. Os dois processos correspondem a dois momentos da política de regulação das práticas religiosas (regulação é o modo como interpretamos as ações imperiais de Valeriano), nos anos de 257 e 258, alcançando a cidade de Cartago. Em relação à autoria, essa é uma questão de difícil determinação, até porque se trata de atas e de dois processos, dos quais se presumem ser o resultado de transcrições de processos verbais. Podemos considerar diferentes possibilidades: a escrita por uma única pessoa que teve acesso aos registros dos dois inquiridos e, por essa razão, os reproduziu; a escrita por pessoas diferentes, representando os dois momentos de detenção; e até mesmo a intervenção de três distintas pessoas, em virtude do acréscimo da seção IV na Ata, quando o redator narra a execução de Cipriano e fornece informações sobre o seu corpo, resgatado para lhe dar uma sepultura. As dúvidas pairam em definir se as versões são independentes ou não (cf. Fic. Doc. – Autoria).

Entendemos que *Acta* e *Passio* se confundem de certa maneira, porque apresentam algumas temáticas recorrentes, comuns (cf. Fic. Doc. – Tipologia do documento). Entretanto, é necessário definirmos com maior rigor literário e estilístico a composição das *Acta*. Salisbury (2012, p.2), discutindo sobre a recepção e a reescrita das atas, argumenta que elas

(...) provavelmente não são transcrições literais dos processos nos tribunais, mas são escritas com base nas recordações das testemunhas; a maioria reconta os diálogos entre os confessores e os juizes. Esses atos foram intensamente reescritos ao longo dos séculos e devem ser usados com cautela como fontes históricas.

Júlio César Oliveira (OLIVEIRA, 2010, p.64-65) concorda com a última proposição, mas interpreta de outra forma a questão do valor das transcrições, apresentando dados relevantes para pensarmos a questão, considerando-se a tradição romana de se recorrer às atas dos documentos judiciais³³ para a redação de obras literárias de todo o tipo, método então adotado pelos autores cristãos:

³³ Embora se afirme que o sistema burocrático imperial romano tenha sido alvo de ineficiência e de corrupções, buscavam-se os documentos oficiais como fonte de autoridade, para estabelecer a verdade entre as reivindicações em disputa, mas para outros significou estabelecer a superioridade moral do debate cristão. Condição pela exploração tradicional de registros do tribunal enquanto uma forma de testemunho adotado pelos mártires cristãos e estabelecido como verdade, porque escrito pelos seus adversários, os cristãos aceitaram as *acta* de audiências judiciais, em geral, como um parecer real do que se passou e uma fonte de autoridade em disputa (HARRIES, 2004, p. 12.).

Como todos os atos públicos ou privados com implicações legais, os registros dos processos criminais eram depositados em arquivos públicos, que tinham por objetivo garantir a exatidão dos documentos e sua disponibilidade a qualquer pessoa que necessitasse citá-los em uma disputa. Na África romana, em particular, cada cidade devia dispor, em princípio, de arquivos oficiais municipais, organizados e classificados por funcionários específicos, e o mesmo pode ser dito das capitais das províncias para os arquivos da administração provincial.

Esses arquivos eram depositados em bibliotecas ou arquivos públicos e sua consulta era de fácil acesso. Oliveira identifica a prática da consulta aos arquivos também pelos autores cristãos, a exemplo de Agostinho, que a menciona em suas cartas, principalmente das narrativas martirológicas, produzidas a partir dos registros de processos judiciais e das audiências, que reproduziam os diálogos entre o juiz e o acusado³⁴:

Ainda que muito deseje atender à tua vontade de ver escritas com minhas palavras as gestas dos mártires, não sei como poderei fazê-lo. Li os exemplares que te dignaste enviar-me; encontrei alguns redigidos na prosa de outras pessoas, e ainda outros redigidos a partir apenas das atas forenses (*solis forensibus gestis*), que me deleitaram de modo especial. Por isso, se quisesse narrar de novo o que escreveram nossos predecessores, pareceria ser um professor importuno ou alguém que trabalha em vão. Se, ao contrário, quisesse recordar com minhas palavras o que só se encontra nas atas forenses (*solis gestis forensibus*), temo que não ajudaria a produzir o mesmo sentimento de autenticidade (*germaniolem affectum*) que eu mesmo senti quando li suas histórias unicamente nessas atas [...] (AGOSTINHO, *Ep.* 29, 1, 1981, p.137).

Agostinho demonstrou, inclusive, um grande apreço pelo relato do martírio de Cipriano, lembrando-o em seus sermões (CCCIX-CCCXIII). Como uma das fontes de informação sobre a execução de Cipriano, Agostinho manifesta toda confiabilidade e “sentimento de autenticidade”, quando traz à memória os relatos dos martírios. Agostinho, também africano, escreve cinco sermões e discursa na comemoração do dia

³⁴ Oliveira (2010, p.62) analisa outra referência de documento, achado recentemente, os *Atos de São Galônio e seus companheiros*, resultado da perseguição de Diocleciano, no ano de 303. Verifica-se a precisão das formalidades jurídicas dos processos nos tribunais romanos; nota-se, assim, sucessivamente, a função das autoridades municipais que procedem à acusação e à instrução do processo: a do escrivão oficial, que constitui e apresenta os documentos, e a do conselho dos juristas, que assiste o procônsul. A decisão do juiz é, primeiro, apresentada em uma *sententia*, uma decisão fundamentada no direito e assessorada pelo conselho, e, em seguida, em um *decretum*, no qual a condenação é pronunciada pelo governador em sua condição de único detentor do *ius gladii*, o poder de condenar à morte.

natalício³⁵ do já então considerado mártir Cipriano: “e alcançou o nome triunfal de mártir, porque levou até o sangue o combate pela verdade” (*Carta CCCX*). O teólogo conta o episódio desde o exílio em Curubis (de agosto de 257 até setembro de 258) por sentença de Aspasio Paterno³⁶, até a sua morte em Cartago (*Carta CCCIX*).

Outra significativa fonte de informação diz respeito à *Vita Cypriani*, escrita, provavelmente, pelo diácono Pôncio³⁷, amigo do bispo, que, possivelmente, escreveu essa biografia logo após a execução de Cipriano, em 258. O diácono o acompanhou e descreveu o exílio de Cipriano numa vila isolada na montanha, em Curubis, desfrutando de todas as comodidades. Presume-se que Pôncio³⁸ tenha utilizado as atas dos arquivos oficiais para descrever o percurso de Cipriano, do exílio à execução – “desde a simples plebe e catecúmenos, se redigem atas de suas paixões” (*Vita*, p.725). Valeriano, em agosto de 257, teria publicado seu primeiro edito de busca aos cristãos, que se dirigia primeiramente ao clero: bispos, presbíteros e diáconos, visando o reconhecimento dos ritos romanos, através de sacrifício aos deuses do império; havendo recusa, os recalcitrantes seriam condenados à pena de exílio, dependendo da condição social e jurídica do réu. Um ano depois, em 258, proclamava-se o suposto segundo edito, proibindo reuniões (*conciliabula*) ou ajuntamento para o culto cristão e a entrada em cemitérios. Em 30 de agosto, Cipriano está diante do tribunal do procônsul Aspasio Paterno. Pôncio descreve esses eventos e se torna mais uma fonte de informação a endossar as *Acta Proconsularia* de Cipriano e as ações dos procônsules (Pôncio se refere à mesma como *infestae persecutionis*), agindo em nome dos imperadores Valeriano e Galieno, em Cartago.

³⁵ Isso significa aquele cristão que fez confissão de fé no Cristo, recusando-se a aceitar outras práticas culturais e disposto a receber a sentença de morte, se esse fosse o resultado final. Nesse caso, de fato, com morte consumada, a comunidade celebrava seu dia natalício, o dia que havia marcado esse testemunho, segundo a interpretação cristã. Constatamos que os relatos dos mártires africanos enriquecem a construção de memória das comunidades nessa região e a igreja cartaginesa, local de ajuntamento e de pertencimento religioso. Os historiadores reconhecem a importância do território urbano para constituir o *locus* do nascimento e da multiplicação das sedes episcopais em Cartago, por exemplo (LANCEL, 1990, p. 273). A cidade ocupou um lugar de destaque na expansão do cristianismo latino.

³⁶ Aspasio era, então, o procônsul em ofício na província africana.

³⁷ Encontramos uma organização eclesiástica bem sólida na África. Além do diaconato, a exemplo de Pôncio, existiam os bispos e os arcebispos. No início do séc. III, a Igreja parecia constituída como uma força diversificada em múltiplas comunidades estabelecidas na Proconsular, em Numídia e mesmo na Mauritânia, segundo atesta Tertuliano, ao nomear várias cidades africanas alcançadas pelo cristianismo (PETRI, 1997, p. 2). *Thascius Caecilius Cyprianus* nasceu entre 200-210 e atuou na cidade de Cartago como advogado e retor antes da sua conversão; posteriormente, tornou-se bispo. Ele mesmo assinala inúmeros concílios reunidos em Cartago como prática corrente. Através das correspondências de Cipriano pode-se estimar em 130 o número de prelados explicitamente atestados, na metade do século III.

³⁸ Pôncio fala a respeito de que depois da “perseguição” estalou uma terrível peste e o pânico havia se apoderado de todo mundo (*Vita Cypriani*, 1, 9, p.735).

Torna-se bastante relevante a narração que Pôncio faz da trajetória de seu bispo, em função da menção dos oficiais, desde os governadores até os soldados envolvidos no aprisionamento, custódia, inquérito e execução de Cipriano. Discutiremos com mais detalhe os agentes envolvidos nesse processo, incluindo os procedimentos legais adotados (no subtópico 3.1). Novamente, constatamos que o edito de Valeriano, do documento da *Constitutio* propriamente dito, não chegou até nós, restando-nos os seus efeitos retratados pelas vozes cristãs. Rives (2011, p.212) considera que a investida de Valeriano foi então dirigida claramente aos cristãos, diferentemente do presumido decreto de Décio, que teria se dirigido a todos os habitantes do império. Embora os cristãos não tenham sido proibidos de continuarem a cultuar seu deus, o decreto “pretendia destruir sua organização comunal ao erradicar sua liderança e proibi-los de se reunirem” (2011, p.212). A principal motivação teria sido levar os cristãos a participarem das mesmas formas de culto como os outros habitantes do império (RIVES, 2011, p.212) que receberam cidadania romana desde o edito de Caracala, no ano 212 d.C.

Podemos localizar o dossiê do próprio Cipriano, que reúne várias correspondências travadas com os episcopados na África, inclusive com Roma, no momento de mobilização dos governadores da província proconsular, ao fazer valer as ordens de observar os cultos tradicionais romanos. Cipriano relata seus efeitos sobre as comunidades cristãs. Em 250, Cipriano conta sobre a execução do bispo Fabiano em Roma (*Carta VIII*); das *Cartas V a VII*, encontramos algumas referências à situação de cristãos encarcerados em Cartago ou dos confessores sobreviventes, do pedido de Cipriano aos presbíteros e diáconos que prestassem ajuda aos mesmos, principalmente às viúvas, enfermos e pobres; na *Carta X*, Cipriano exalta os confessores que receberam a sentença do exílio e aqueles que sofreram torturas e testemunharam sua crença perante o procônsul ou foram mortos em combate; na *Carta XII*, o bispo se dirige aos presbíteros e diáconos, diz que a confissão e a morte no cárcere são tão dignas quanto as torturas e pena de morte. Ele os instrui a tomar nota dos dias em que cristãos morrem, a fim de celebrar sua comemoração entre as memórias dos mártires. Há um fiel que cuida disso e zela pelos corpos, registrando os dias de consumação da morte.

Existe uma carta de compatriotas de Cipriano, do episcopado em Roma, mencionando uma mulher chamada Cândida que pagou para obter um certificado e, assim, se livrar do sacrifício (*Carta XXI*, p. 522); em Cartago, alguns cristãos também receberam a penalidade de confiscação de bens (*Carta XXIV* – Caldônio, companheiro

de sacerdócio, escreve a Cipriano; tudo indica que Cipriano não se encontrava no seu sacerdócio nesse momento). O bispo compara a glória da anualidade dos cargos dos magistrados, cônsules ou procônsules, com suas insígnias de dignidade anual e manejo dos doze *fasces*, com a dignidade dos mártires que permanecem no cárcere durante um ano (*Carta*, XXXVII, p.546/547). Cipriano teria sido convocado a se apresentar em Útica, quando dois oficiais tentavam levá-lo diante do procônsul Galério, por volta de 258. Contudo, Cipriano teria se negado, aguardando o retorno do mesmo a Cartago, porque ele desejava que seu processo e seu martírio tivessem lugar em sua vila episcopal. Ele mesmo relata o episódio (*Carta* 81, p.722).

Outra fonte diz respeito aos *Lapsi* (escrita em 251), dos fiéis que “demonstraram fraqueza” diante da ordem de sacrificar, segundo as ordens oficiais, que se tornou mais um registro do contexto de política pública, do suposto decreto emitido pelo imperador Décio, promulgando aos habitantes do império a devida observância dos cultos e devoção tradicionais aos deuses romanos. Todo “suspeito” de não colocar em prática esse ordenamento haveria de se apresentar perante uma comissão de cinco membros para dar pública mostra de adesão à religião oficial, tomando parte nos sacrifícios aos deuses ou queimando incenso diante da estátua do imperador (BUENO, 2003, p.473,474). Quem assim procedesse receberia dos magistrados um certificado, um *libellum*, atestando o sacrifício (o assunto será retomado nos capítulos 2 e 3). Rives (1999, p.137) acredita que os indivíduos que eram submetidos à prova do libelo eram “escolhidos” para o sacrifício, não deixando exatamente claro quais seriam os critérios para a escolha. Conhecemos o teor do documento através de uma das cópias, em grego, encontrada na região do Fayum, no Egito, datada de junho do ano de 250 d.C, narrando, na verdade, os efeitos do decreto:

À comissão de sacrifícios da aldeia da ilha de Alexandro [Fayum] de parte de Aurelio Diógenes, filho de Satavó, natural da mesma ilha de Alexandro, de uns setenta e dois anos de idade. Cicatriz na sobrancelha direita. Sempre tem cumprido com os sacrifícios aos deuses, e agora em vossa presença, conforme o mandado por edito, tem sacrificado, oferecido libações e tomado parte no banquete sagrado, e os suplico que assim o certifiqueis.

Saúde. Aurélio Diógenes, que apresentei esta instância. Eu, Aurelio certifico...

Ano primeiro do imperador César Caio Mesio Quinto Trajano Decio Pio feliz Augusto.

Aos dois do mês de Epiph [26 de junho de 250]

(BUENO, *Actas de los mártires*, p.474).³⁹

Com base nos relatos de Eusébio, na obra *História Eclesiástica*, supõe-se que houve aplicação da medida em boa parte do império, na Ásia, em Alexandria e na África⁴⁰ (VI, 40-42). Dionísio, bispo de Alexandria, narra de forma geral os efeitos do decreto em Alexandria, e no ano de 259 ou 260 descreve sua própria detenção, no governo de Valeriano (RIVES, 1999, p.136). A partir de 250, as ações imperiais tornam-se mais sistemáticas, visando ao devido cumprimento das práticas culturais romanas a serem observadas por todo o império; isso quer dizer uma maior normatização das práticas religiosas e mais rigor na sua aplicação. Aqueles que não obedeceram ao mandado do *Princeps* foram sujeitos à punição. Rives (2011, p.211) argumenta que o edito de Décio⁴¹ marcou algo novo na política religiosa imperial e se tornou um meio para definir uma obrigação cultural mínima, para filiação à comunidade mais ampla do Império Romano. Provavelmente, certos grupos queriam as benesses do *status* jurídico obtido através da cidadania, porém não queriam as obrigações que a compunham. Além disso, Rives (2011, p.211) entende que houve uma mudança de foco das reais comunidades locais para a comunidade imaginada do império como um todo. Cipriano participa desse contexto nos anos de 250/251, da demanda por uma ação mais efetiva de controle público sobre as práticas de culto, buscando por sua própria conta refugiar-se e livrando-se do alcance do mandado⁴². Provavelmente, o bispo fez valer os privilégios do seu *status* de notável na cidade cartaginesa. Vejamos a seguir outro exemplo.

Anos após, segundo Lepelley (1997, p.305), a carta 76 de Cipriano nos faz conhecer que depois da publicação por Valeriano, em 257, do primeiro edito de perseguição, nove bispos e numerosos clérigos ou fiéis foram condenados aos trabalhos

³⁹ Existem outras possibilidades de tradução. Rives (1999, p.137) diz que todos os certificados existentes apresentam variações nas frases emitidas. Segue outra tradução variante: “eu tenho sempre e sem interrupção sacrificado aos deuses e agora em sua presença, de acordo com o decreto do edito, eu tenho sacrificado, derramado a libação e provei das vítimas sagradas”.

⁴⁰ Os debates historiográficos sobre os editos dos imperadores serão retomados no subcapítulo 2.3 do trabalho. Veremos então os objetivos, o alcance da medida, a natureza do documento, prováveis punições etc.

⁴¹ O decreto foi emitido talvez no final do outono ou início do inverno de 249 E.C., pouco depois de se tornar imperador; dentro de dois anos ele estaria morto na batalha com os Godos, na primavera de 251 (RIVES, 2011, p.211).

⁴² Manzanares (2005, p.26) afirma que, com a eclosão da perseguição de Décio (250), Cipriano se ocultou, uma atitude que não seria bem vista por todos. Logo após o martírio do Papa Fabiano, viu-se obrigado a enviar uma carta à igreja romana explicando o porquê de sua conduta e trazendo os testemunhos de outras pessoas que asseguravam que ele nunca tinha abandonado seus deveres como pastor.

forçados nas minas. Cipriano descreve a terrível condição deles: acorrentados, a metade raspada das cabeças, mal alimentados, espancados com vara por seus guardiões (LEPELLEY, 1997, p.305). O próprio bispo tinha sido detido e as *Acta Proconsularia* reproduzem o seu interrogatório. As atas do martírio de Cipriano são bem características dos diálogos produzidos nos tribunais e se tornam ricas em informação sobre o direito e as instituições. Lepelley considera notável o registro das atas, haja vista que, através delas, descobrimos informações preciosas; por exemplo, em contraste com a condição miserável dos sentenciados às minas, de nível social mais modesto, Cipriano receberá todas as comodidades (a começar pela sentença de exílio), por ter sido, provavelmente, um *honestior*⁴³.

Pierre Maraval descreve a estrutura organizativa de um processo jurídico, segundo os trâmites legais, na introdução crítica que realiza em *Actes et Passions des Martyres Chrétiens*. Nós a transcrevemos, neste momento, por considerarmos bastante esclarecedora e fundamental para procedermos às análises do *corpus* documental:

Os cristãos são, na primeira ação, detidos após denúncia ou busca, a menos que se entreguem por si mesmos [voluntariamente]. Às vezes essas detenções são provocadas por manifestações populares, quando não se trata da aplicação dos editos de perseguição. Após terem sido tratados, num primeiro momento pelos magistrados locais, que não têm o poder de condená-los à morte, porém os interrogam e até mesmo os fazem enfrentar a tortura, eles são apresentados, acorrentados ou atados, a um juiz assistido por um oficial, às vezes, por um conselho, que lhes submetem primeiro a um exame de identidade. O juiz se acomoda ao seu ofício, uma sala de audiência privada (*secretarium*), se em um tribunal público às vezes no fórum, ou sobre um estrado [tribuna], recebe os advertidos. Um altar é disposto para que os cristãos possam cumprir o ato de culto que lhes será demandado. Uma vez lido, se tem lugar o relatório preliminar dos magistrados locais, ou dos militares que procederam aos primeiros interrogatórios, o juiz demanda aos detidos para obedecer às ordens imperiais, de sacrificar aos deuses ou à imagem do imperador. O que pode significar oferecer incenso ou vinho, comer as carnes consagradas, jurar pela Fortuna de César, o gênio do imperador, jurar pelas imagens. Mais raras são as demandas de amaldiçoar o Cristo ou de dizer <César é senhor>. Alguns juízes se engajam numa breve discussão com os detidos (...). Muitos tentam convencer os detidos de serem razoáveis, a mudar de visão, a abandonar o que eles consideram como uma loucura ou estultícia, a ter piedade de sua jovem idade ou de seus parentes; eles lhes propõem um momento de reflexão ou uma brecha, temperando às vezes sua demanda (...) eles adoçam a dureza

⁴³ Considera-se uma posição privilegiada das elites locais; no caso, representa um membro das famílias dos decuriões de Cartago, cujos membros eram promovidos muitas vezes como cavaleiros romanos (LEPELLEY, 1997, p.306). Voltaremos a essa discussão no capítulo três, ligando a questão aos diferentes tratamentos dados de acordo com os estatutos dos indivíduos no direito penal romano.

da pena. Quando os detidos se recusam a obedecer às demandas, os juizes os ameaçam em primeiro lugar com a tortura legal, quando sua classe social a autoriza (mas em certos casos não se leva em conta esse aspecto). (...) em seguida, aplicando-as segundo variadas formas: unhas de ferro sobre os flancos dos detidos que foram içados sob o cavalete, ou de pesos fixados aos pés e outros suplícios (...). Se, por fim, eles persistirem na recusa, se declaram abertamente cristãos, o juiz pronuncia a sentença, que pode ser também proclamado por um arauto (...) sobre um tablete, e que ela é pronunciada conforme as leis (MARAVAL, 2010, p.20-22).

As execuções poderiam ocorrer de diferentes maneiras: decapitação, pira (fogo), exposição às bestas, sendo possível também a crucificação. As três últimas eram, geralmente, aplicadas a escravos ou a não cidadãos. Alguns morreram na prisão por maus tratos. A execução era, provavelmente, precedida de flagelação ou de outros suplícios. Algumas execuções tinham lugar em ocasião de festas, formando um grande espetáculo público. Uma penalidade suplementar poderia ser infligida: a sepultura poderia lhes ser recusada. Seus restos mortais poderiam ser expostos aos animais ou lançados no rio, ou os cristãos conseguiriam recuperá-los, por sorte (MARAVAL, 2010, p.23).

As edições que serviram de instrumental para desenvolvermos nossas apreciações críticas sobre as *Acta Proconsularia Cypriani* são as mesmas utilizadas e já referenciadas nas abordagens da *Passio Perpetuae*, por isso dispensamos a repetição das informações sobre as publicações. As demais informações sobre os textos originais utilizados por Pierre Maraval, Daniel Bueno e Jerónimo Leal⁴⁴ encontram-se na ficha documental de Cipriano (cf. em apêndice).

Método de Análise da *Passio Perpetuae* e *Acta Proconsularia Cypriani*

Após tomarmos conhecimento da natureza dos gêneros literários reunidos no *corpus* documental selecionado, faz-se necessário explicitarmos a aplicação do método de análise, com observações prévias que serão desenvolvidas nos devidos capítulos que se dedicam a temáticas específicas. A análise de conteúdo proposta por Laurence Bardin (cf. Fic.Doc. – Introdução) possibilita “rastrear” os textos – *Passio* e *Acta* – seção por

⁴⁴ Leal cercou-se de um aparato fazendo aportações literárias das seguintes obras: P. Monceaux, *Examen critique des documents relatifs au martyre de Saint Cyprien* (1901); J. Martin, *Die Vita et Passio Cypriani* (1919); H. Delehaye, *Les passions des Martyrs et les genres littéraires* (1921); Franchi de Cavalieri, *Intorno al testo della vita e degli Atti di S. Cypriani* (1912, 1914); P. Corssen, *Das Martyrium des Bishofs Cypriani* (1914, 1915); F. C. Conybeare, *The Armenian Acts of Cyprian* (1922), G. Lazatti, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli* (1956).

seção, e diagnosticar/identificar peças-chave que conduzem às estruturas mais amplas ancoradas no sistema cultural-religioso, político, administrativo e legal romano. Buscamos isolar palavras recorrentes no discurso e seus termos-chave, figuras de linguagem e possíveis elementos retóricos, analisando trecho a trecho da produção textual. Bardin (1995, p.96) assim demonstra a sua funcionalidade:

A primeira atividade consiste em estabelecer o contato com o documento a analisar e em conhecer o texto, deixando-se invadir por impressões e orientações. Essa fase é chamada de leitura flutuante, por analogia com a atitude do psicanalista. Pouco a pouco, a leitura vai se tornando mais precisa em função de hipóteses emergentes; (...) convém escolher o universo de documentos suscetíveis de fornecer informações sobre o problema levantado (...) deve-se proceder à constituição de um *corpus*, um conjunto de documentos tidos em conta para serem submetidos aos procedimentos analíticos.

A seleção desse *corpus* implica regras. São elas: as de exaustividade, ou seja, levar em conta todos os elementos desse *corpus*, sem deixar nada de fora; a segunda regra corresponde a da representatividade – a análise pode efetuar-se através de uma amostra. A amostragem pode ser rigorosa se for uma parte representativa do universo inicial; deve-se descobrir a distribuição dos caracteres dos elementos da amostra. A terceira diz respeito à homogeneidade, no sentido de obedecer a critérios precisos de escolha, tendo cuidado com a dispersão de temas; segue-se a regra de pertinência, que entende serem os documentos adequados às hipóteses ou objetivos traçados; eles explicitam a direção das análises. Por último, a referenciação dos índices e dos indicadores, tratando de fazer o texto “falar”, procedendo à escolha dos mesmos: o índice pode ser a menção explícita do tema em uma mensagem, partindo-se do pressuposto de que ele tem relevância para o locutor quanto mais frequentemente é repetido (BARDIN, 1995, p. 96-100). Por exemplo, em nosso *corpus*, constituído segundo os critérios de amostragem, homogeneidade e pertinência, encontramos confissão, interrogatórios, julgamentos, sentenças e execuções. Logo, observa-se a identificação de um processo jurídico em curso. Aqueles elementos servirão de indicadores desse processo maior. Proceda-se ao recorte do texto em unidades de categorizações que são organizadas para o registro dos dados, seguindo-se o alinhamento dos enunciados, proposição por proposição. Finalmente, buscamos construir possíveis inferências dos dados obtidos, propor interpretações a propósito dos objetivos previstos ou até mesmo chegar a descobertas inesperadas (BARDIN, 1995,

p.100-101). A partir dessa construção, os resultados obtidos através da análise de conteúdo serão intercalados e interpretados, com o suporte das abordagens teóricas em relação às temáticas estabelecidas.

Resolvemos analisar dois eventos que correspondem a duas diferentes fases, ou a três, da política imperial quanto à normatização de práticas religiosas, produzindo efeitos sobre a cidade de Cartago, capital da província da África Proconsular. A primeira, como já observamos, tem relação com o imperador africano Septímio Severo, no início do séc. III, e a segunda com os imperadores Décio e Valeriano, nos anos de 250-258. Percebemos que os relatos da *Passio Perpetuae* apresentam informações sobre a conjuntura das nascentes comunidades cristãs cartaginesas, e as *Acta Proconsularia* de Cipriano já demonstram a formação de uma estrutura episcopal mais sólida. Há dois contextos distintos: enquanto, em torno do ano 200, observamos a atuação de catecúmenos, a partir do ano 250 identificamos quadros de liderança, além de relações de poder e conflitos hierárquicos entre os bispados na própria província e ligações com os de Roma. Porém, nos anos que cercam o ano 200, para menos ou mais, há indícios de mobilização das massas, com denúncias populares, observado pelo contemporâneo Tertuliano, um indicador que consideramos, *a priori*, fundamental para diagnosticar conflitos em nível local, em Cartago, no que tange a possíveis focos de resistência aos costumes tradicionais daquela comunidade. Já para 250-251, Cipriano nos dá conta, em suas correspondências, dos efeitos das medidas tomadas pelo imperador Décio para revitalizar os cultos tradicionais, com observância para todos os habitantes do império. Esse fato traduz uma mudança política quanto a uma real preocupação com questões religiosas no contexto mais amplo, ou seja, em seu caráter universal. Na ocasião, Cipriano conseguiu escapar ao alcance de tal ação; entretanto, nos oferece informações sobre os resultados práticos da não observância das leis. Nos anos 257 e 258, possivelmente através de dois editos consecutivos decretados por Valeriano, o bispo Cipriano recebe sentenças diferenciadas, porém bastante reveladoras de outra ação da política imperial, que, além de manifestar preocupação em matéria religiosa, pressupomos, destinou-se, especificamente, à busca de cristãos e de suas lideranças, que manifestavam ser um foco de desobediência às *leges*, fontes do direito público e da soberania dos príncipes.

Como as narrativas nos ajudam a iluminar as situações sócio-históricas do mundo romano e dos cristãos do norte da África e vice-versa? É necessário exemplificar, através da elaboração de fichas documentais, os indicadores temáticos

relevantes que sugerem uma real relação entre as políticas públicas do governo imperial romano com as regulações em matéria religiosa: o acionamento de tribunais, os procedimentos processuais, dentre os quais a prática corrente de um “direito criminal romano” ou prática de um direito penal romano, no que diz respeito a crimes, procedimentos judiciais e punições. Jill Harries (2007, p. 2-3), especialista em estudos do direito romano, define “crime” como uma ofensa sujeita a processo legal público (*iudicium publicum*) e uma ofensa contra a comunidade. O crime pode existir somente no contexto do processo legal (discursos e textos) instituído para lidar com ele. Esses processos demonstram preocupação quanto às transgressões e a condenação das vítimas envolvia alguma forma de penalidade (*poena*), o que os diferenciava dos processos civis, designados para a adjudicação em disputas. Os transgressores eram punidos e julgados pelos magistrados, que, na época imperial, exerciam seu poder de *cognitio extra ordinem*. Para José R. L. Lopes (2002, p. 30), a função de julgar estava repartida entre dois órgãos de natureza diversa, pretor e juiz. Essa prerrogativa podia significar

(...) a intervenção do príncipe. Ele se substitui, pessoalmente ou por um delegado [agente] seu, ao juiz propriamente dito, ou, sem substituir, intervém, dando uma resposta a uma questão, ou opinando. (...) O Príncipe torna-se aos poucos o juiz supremo, tanto em matéria civil quanto penal, intervém a convite de um magistrado, funcionário, ou de um particular. (...) O julgamento do príncipe é um decreto (*decretum*) para o caso concreto.

No século III, esses juízes poderiam ser os próprios governadores de província, através da *cognitio* extraordinária, com amplos poderes para julgar casos criminais nas suas jurisdições (TELLEGEN COUPERUS, 2003, p.93; HARRIES, 2007, p.7). Todo sistema de lei tem por função garantir a ordem e a justiça⁴⁵, e essa lógica não foi diferente quanto aos romanos. Fazia parte da imagem imperial que sua autoridade repousasse sobre consenso popular, universal (HARRIES, 2004, p.25). Na *Passio Perpetuae*, procurador⁴⁶ e procônsul possuíam o direito de *ius gladiis* (decretar a pena

⁴⁵ Segundo um princípio básico, as leis existiam porque elas eram quebradas. A lei não é simplesmente coercitiva. A lei foi promulgada para esclarecer ou complementar a legislação existente, ou porque uma lei existente foi quebrada ou foi promulgada a fim de reclassificar um comportamento antissocial ou inconveniente, como uma ofensa legal. Contudo, não é estabelecida a escala em que foram quebradas, não cumpridas, ou ignoradas (HARRIES, 2004, p. 80). Sabemos que nenhum representante do poder imperial poderia fechar os olhos para as sérias desordens públicas.

⁴⁶ O procurador, no caso da *Passio*, se chamava provavelmente P. *Aelius Hilariano*, e segundo Leal, dele se conservam duas inscrições na cidade espanhola de Astúria, datadas entre os anos 189 e 192. O traslado de Hilariano a Cartago havia sido segundo a prática habitual na escalação oficial do império (2009, p.101).

capital), indicando, possivelmente, a prerrogativa de poder advinda da *cognitio extra ordinem*.

Os documentos martirológicos contribuem para a construção do conhecimento sobre a administração e a justiça no império (LEPELLEY, 1997, p.308; LOPUSZANSKI, 1951, p.6, 27). Sabe-se, desde a publicação das *acta sincera* de Ruinart, em 1689, que a precisão e a exatidão das instituições públicas mencionadas constituem um critério rigoroso de uma narrativa de martírio (LEPELLEY, 1997, p. 308). Por essa razão, a *Passio Perpetuae* e *Acta proconsularia Cypriani* foram escolhidas como base documental desta tese. Nas fichas documentais, selecionamos seções dos documentos para uma amostragem do método adotado. Para a *Passio*, escolhemos três seções: a detenção em *Thuburbo Minus*, o interrogatório em Cartago e o período do cárcere ao anfiteatro. Para as *Acta*, foi selecionada a seção que trata do segundo inquirido, julgamento, sentença e condenação de Cipriano pelo procônsul Valério Máximo (cópia A). No desenrolar da pesquisa, com a progressão da tese, incluiremos os textos na íntegra para análise.

Neste capítulo, objetivamos apenas demonstrar indicadores temáticos de grande significado, que foram identificados na análise nos documentos, e que serão devidamente discutidos nos capítulos subsequentes. Tanto na *Passio Perpetuae* quanto nas *Acta Cypriani*, encontramos a forma dialogada, que une as falas das autoridades em exercício na província cartaginesa e os confessores réus: na *Passio*, identificamos o procurador Hilariano, substituindo o procônsul Minúcio Timiniano, recém-falecido. Nas *Acta* são identificados dois procônsules: o primeiro, do interrogatório do ano 257, chamado Aspasio Paterno, que o conduziu ao exílio, e o segundo, Galério Máximo, que o interrogou e pronunciou a sentença capital, em 258.

Na narração do autor anônimo, há uma menção à detenção de Perpétua e seus companheiros catecúmenos, que ficaram sob guarda e nesse local foram inclusive batizados; logo depois teriam sido levados ao cárcere, provavelmente em Cartago (*Passio*, III, 1). Sugere-se um tipo de *custodia privata* ou *libera*, tratamento recebido ainda nos domínios de *Thuburbo Minus*, antes de serem presos em Cartago, provavelmente significando prisão preventiva, que poderia inclusive ser cumprida na própria residência (BUENO, 2003, p.400; LOPUSZANSKI, 1951, p.32). O estar sob a guarda de soldados pressupõe habitar na cidade e estar sob a guarda dos chamados *prosecutores* (LOPUSZANSKI, 1951, p.32). Da mesma forma, o autor da *Vita Cypriani*, o diácono Pôncio, diz que o bispo Cipriano foi sentenciado ao exílio com

certas comodidades⁴⁷ (*Vita*, 12) e se deteve em Curubis, aguardando o retorno do procônsul Galério a Cartago para ser inquirido novamente. Nas *Acta Proconsularia*, o redator informa sobre o exílio numa vila em Curubis, tendo sido avisado de que poderia retornar, por carta, de maneira pessoal, através do envio de dois funcionários, e prosseguir com novo inquérito (*Acta*, Iib, 1-3). Para Leal (2009, p.198), tratava-se de uma *indulgentia* concedida a Cipriano por aqueles que o haviam perseguido. Segundo Lepelley (1997, p.306), quando Cipriano volta do exílio e aguarda ser interrogado, ele fica hospedado na casa de um desses funcionários *princeps officii*⁴⁸, numa vila chamada *Ager Sexti*, uma casa de campo situada nas proximidades de Cartago, tratando-se de *custodia delicata*. Todos os testemunhos veiculam alguns procedimentos iniciais das autoridades, com certas comodidades. O autor anônimo e Perpétua também narram a visita frequente de seus parentes e fiéis no cárcere, dando-lhes assistência (cf. Fic. Doc. – Comentários gerais).

Conhecemos os meios para se fazer aplicar os supostos editos imperiais. O autor anônimo e Perpétua relatam algumas fases da detenção, do interrogatório no fórum, dos suplícios no cárcere, da sentença e da execução sob a forma de espetáculo público, no anfiteatro em Cartago. O redator das atas de Cipriano narra o primeiro inquérito, a pena de exílio em Curubis; o retorno para outro interrogatório em Cartago. Pôncio, por sua vez, relata que Cipriano foi julgado por Galério, no pretório, e que a sentença capital foi pronunciada: morte por decapitação. É possível que Cipriano tenha sido levado ao campo de Sexto, atrás da residência do procônsul, para a execução (*Acta Cypriani*, B, V, I-5). Pôncio relata que Cipriano foi escoltado por um pelotão de soldados, por centuriões e tribunos⁴⁹. O local escolhido para a execução teria sido um vale coberto de árvores. E, nesse local, cercado de uma multidão que esperava assistir ao espetáculo, acontece a morte derradeira (*Vita Cypriani*, 18).

Sobre os procedimentos encontrados nos documentos requisitados, nas *Acta Proconsularia*, o procônsul Paterno afirma ter em mãos cartas enviadas pelos próprios imperadores para dar execução às ordens dos príncipes e que tem todo o poder de

⁴⁷ “se buscou (...) um lugar abrigado e conveniente, uma hospedagem retirada segundo ele queria”, inclusive com visitas frequentes dos “irmãos” da crença cristã (*Vita Cypriani*, 12).

⁴⁸ São dois oficiais, funcionários que auxiliam o *officium* do procônsul, e um deles com função de custódia (LOPUSZANSKI, 1951, p.36).

⁴⁹ Lopuszanski (LOPUSZANSKI, 1951, p.43,44) diz que essa informação indica a presença da Coorte da Legião III Augusta, destacada para a província, em Cartago, nessa ocasião, à disposição do governador. Ele compartilha da opinião de P. Cavalieri, em *Studi e Testi*, 1928, p.244.

buscar os confessores, ou transgressores, principalmente os líderes do episcopado cartaginês:

Os sacratíssimos imperadores Valeriano e Galieno se têm dignado enviar-me uma carta com a qual ordenam que aqueles que não praticam a religião romana, têm que reconhecer as cerimônias romanas (...). Segundo o edito de Valeriano e Galieno, poderia te despachar para o exílio à cidade de Curubis? Cipriano disse: Irei. Paterno, o procônsul, disse: os imperadores me têm escrito não só bispos, senão também sobre os presbíteros. Quero saber quem são os presbíteros que há nesta cidade? Cipriano, o bispo, disse: haveis julgado bem e retamente em vossas leis que não se devem demitir delatores (...). Portanto, não posso dar seus nomes, em suas cidades estão (...) se os busca, encontrarás. Paterno diz: os encontrarei (*Acta Cypriani*, B, I, 1, 4,5).

A tradução de Leal menciona “segundo o edito” dos imperadores; no texto latino encontramos *praeceptum*, que significa ordem, comando, instrução, prescrição, recomendação, com relação ao primeiro interrogatório pelo procônsul Aspasio Paterno; e em forma de verbo *praeceperunt* (*Actas Cypriani*, B, I, 7), significando que os imperadores têm ordenado ou o dever de seguir a ordem dada. Verificamos também a existência de um conselho assessorando o procônsul e, após a consulta feita ao mesmo, a sentença é pronunciada (cf. Fic. Doc. – Análise de conteúdo/jurisprudência). Os juristas estavam revestidos de poder extralegal, com competência de emitir discursos ou opiniões, em uma série de causas, imbuídos da *auctoritas* imperial. Ao lado dos juristas, as constituições imperiais (*leges*) formavam a base do direito imperial romano, segundo o que o imperador decidia por decreto, edito, *rescripta* ou carta (HARRIES, 2004, p.24).

As *Acta Cypriani e Passio Perpetuae* narram a confissão, asseverada perante o procônsul que os inquire e que precede a apuração, do motivo que parece ser o principal da detenção: o não reconhecimento da prática de sacrifícios e cultos aos deuses romanos ou culto imperial. Entendemos que as ações das autoridades locais demonstraram a preocupação de reclassificar um comportamento antissocial ou inconveniente como uma ofensa legal, no âmbito do direito criminal. Os cristãos do mundo greco-romano vivem numa mesma matriz cultural, porém divergem em relação à interpretação que eles dão aos ritos mais importantes da sociedade-mãe. Os ritos são cruciais para a estruturação de uma comunidade (BUC, 1997, p.63). Vamos discutir na tese os indicadores que nos fazem refletir, conforme a temática dos ritos romanos, sobre as tradições culturais, os

costumes celebrados e amparados por lei e os efeitos que os confessores produziram junto às populações e diante dos governadores. Quando, portanto, a “ineficácia da lei é discutida, ou a 'desobediência' às instruções imperiais, o que geralmente quer dizer, se houve falha por parte dos oficiais em se comportar como deveriam ou dos cidadãos em cooperar no cumprimento de suas obrigações” (HARRIES, 2004, p.82). Para Harries (2007, p. 4,5), as regras eram fundamentais para a preservação da ordem social e, ao quebrá-las, o indivíduo produzia uma “ofensa moral”, no sentido de provocar uma transgressão que a comunidade considerava socialmente inaceitável ou ameaçadora para a ordem pública e coletiva. Isso implica uma interpretação social da definição do direito e crime. Portanto, tal ação merecia punição, sob as diferentes formas, processo público ou privado, jurisdição extralegal ou ostracismo social, ou seja, requeria reparação legal. Aqui trazemos, em relevo, a falta quanto aos deveres para com os deuses e a autoridade imperial e o que ela representava moralmente.

Para tal temática construída e percebida nos documentos lidos, *Passio e Acta*, definimos como indicadores textuais para análise: os rituais; a ordem de sacrificar pela saúde dos imperadores (*fac sacrum*); a *supplicatio*, significando a ação de se prostrar (em Perpétua; cf. Fic. Doc. – Termos-chave, sacrificar); a observância dos ritos romanos, as *caerimoniae*, devendo considerar a prática religiosa; as *sacris religionibus*, os sagrados ritos (em Cipriano, cf. Fic. Doc. – Termos-chave, ritos romanos).

A ordem pública se torna também matéria de disciplina, especialmente no relato sobre o processo de Cipriano. Aparece a frase *tuo sanguine sanciatur disciplina* (*Acta*, A, III, 5), em que se percebe a necessidade de ensinar a obediência às regras estabelecidas, de forma exemplar. Principalmente porque Cipriano e seus companheiros presbíteros formavam lideranças e poderiam também conduzir outras pessoas a praticarem a mesma atitude de rebelião. Nesse caso, diagnosticamos as palavras do procônsul que assevera esse sentido em relação à conduta de Cipriano: “homens congregaste”, “com sacrílega contumácia”, “tens te tornado pai de mentes sacrílegas”, “sacrilegamente viveste/ *sacrílega mente uixisti*”, “autor de um crime/*nequissimi criminis autor*”, com “conspiração nefasta”, com “intenção criminosa” (*Acta*, A, III, 4-5; cf. Fic. Doc. – Termos-chave, c e d). Depreende-se que as autoridades romanas reconhecem uma atitude de clara manifestação contrária às leis religiosas e divinas, induzidas por atos ímpios, não aceitos social e administrativamente. As narrativas construídas das *Acta Proconsularia Cypriani* também sinalizam um dado relevante, quando o redator utiliza termos reconhecidos pelo vocabulário das autoridades romanas

constituídas. Nós encontramos na cópia (A) das *Acta*, na escrita do redator, a reprodução do que teria dito o próconsul e, ao fazer referência a essa autoridade, ele emprega epítetos honoríficos: “*Galeri Maximi proconsulis clarissimi iur*” (*Acta*, A, III. 1-4, vv.4-8). Em relação aos imperadores usa a expressão: “*nec te pii et sacratissimi principes nostri, Valerianus et Gallienus Augusti et Valerianus nobilissimus Caesar*” (*Acta*, IIIa, 4, vv.12-13). Portanto, as autoridades são reconhecidas como ilustríssimos/*clarissimi*⁵⁰ (procônsul), e pios e sacratíssimos⁵¹ (imperadores), dignos de reverência. Sabine Fialon (2012, p.2) reconhece essa particularidade nas narrativas de Cipriano, afirmando que nelas não se encontra uma representação negativa do poder, não sendo objeto de nenhuma desvalorização particular.

Em relação aos relatos de Perpétua, encontramos a referência aos jogos públicos, aos espetáculos romanos, ocasião em que teria acontecido a execução dos confessores no anfiteatro em Cartago⁵². Uma série de figuras que revelam o protocolo oficial dos espetáculos é demonstrada: os *venatores*, os animais para os combates, os instrumentos de suplício e o próprio cenário descrito, com a presença dos espectadores e das autoridades; os trajes sacerdotais em honra aos deuses Saturno e Ceres, divindades dos cultos locais, cartaginesas, indicadas no discurso, demonstrando também o sentido religioso do espetáculo e celebração; os gestos dos confessores em combate, a postura, naturalmente revertidos para a leitura cristã do evento; os carrascos e os flagelos.

Enfim, podemos já aventar algumas considerações relevantes como resultado dessa apuração prévia das análises da *Passio Perpetuae* e das *Actas Proconsularia Cypriani*. Com base nas seções selecionadas dos documentos, conforme as fichas documentais construídas, lançamos as seguintes hipóteses de leitura: há uma clara demonstração de preocupação com o conteúdo religioso, com as representações das autoridades romanas nas narrativas martirológicas; verifica-se a ação dos procônsules atuando como os governadores na província, na capital proconsular cartaginesa, revestidos de amplos poderes administrativos e judiciários envolvidos em direito criminal e em causas capitais; os procedimentos do direito criminal são acionados através de tribunais, com inquéritos, julgamentos, sentenças escritas, inclusive na

⁵⁰ Título dado em época imperial àqueles homens públicos, às *gentes* de qualidade, homens revestidos de encargos públicos, com a glória mais ilustre (GAFFIOT, 1934, p.324).

⁵¹ Epíteto dos imperadores; vem de *sacrum*, *n. (sacer)*, objeto de culto, de cerimônias religiosas; caráter sagrado (GAFFIOT, 1934, p.1379, 1380).

⁵² Leal (2009, p. 114-115) afirma ser o anfiteatro de Cartago, devido à menção na *Passio* pela própria Perpétua de uma visão sobre o espetáculo, citando que a mesma teria sido levada à Porta *Sanavivariam*. Trata-se da porta pela qual saíam os gladiadores triunfantes e vivos, *sana vivariam*. E essa porta foi historicamente comprovada.

*tabula*⁵³ (“e leu o decreto do tablete: parece-nos conveniente condenar a morte *Thascio Cipriano*”; *Acta*, A, III, 6), e as execuções.

Principalmente nas *Acta Proconsularia Cypriani*, é notório o acionamento da jurisprudência romana no que concerne à interpretação dada por lei, no que tange à marcante participação do conselho para esse fim, o de considerar os confessores cristãos e réus de processo criminal público como praticantes de atos ímpios, sacrílegos, criminosos, beirando à conspiração coletiva. Atos esses que resultaram da não observância dos ritos romanos que a comunidade, tanto a mais ampla, no sentido universal, como aquela de nível local, prescreveu como regra e amparou por consenso como aquilo que devia ser socialmente aceito. Logo, eram atos passíveis de punição de forma exemplar.

Em relação aos relatos da *Passio Perpetuae*, o uso retórico dos entremeios verbais parece, em princípio, ocultar o valor histórico e legal do documento. Porém, eles trazem considerações também valiosas para entrever as ações administrativas, judiciais e punitivas existentes, os interditos que esbarravam na questão religiosa, num período que ainda não se definiam exatamente as prerrogativas das denúncias públicas em relação aos cristãos. Tudo indica que as autoridades, em 203, agiam com base no precedente dos *rescripta* do imperador Trajano ao governador de província, da Bitínia, Plínio, o jovem, que o aconselhou a não considerar denúncias anônimas nem sair em busca de cristãos sem provas, exceto se abertamente acusados e condenados. Ao governador cabia evitar distúrbios em nível local e liberar aqueles que se retratassem. Atendendo ao clamor popular, contudo, as autoridades interviriam.

Por fim, trazemos algo que merecerá posterior apreciação na pesquisa. Supomos que a narrativa da *Passio Perpetuae* também postula um dado significativo: ela parece indicar uma resistência à ordem instituída, pela via religiosa, pela forma com que ela/ou o redator insistem em conduzir seus destinos da maneira que desejavam e até pela forma de serem mortos. Propõe-se a subversão da ordem pública, especialmente a estabelecida nos espetáculos (cf. Fic. Doc. – seção *Argumentos*, C).

1.2. Organização das Comunidades Cristãs na Província Proconsular (metade do séc. III E.C.).

⁵³ Um meio para estabelecer um processo verbal; registros oficiais, arquivos; listas de proscrição; exhibe uma ordem (GAFFIOT, 1934, p.1537).

A África Cristã

Se a África romana se constituiu por cidades de forte dinamismo urbano, social e cultural, e num rico *background* de pluralismo religioso, de importância capital para a História das religiões, indubitavelmente não podemos nos esquecer do cristianismo. No vasto Império Romano, as cidades de Alexandria, de Antioquia e de Roma já tinham dado provas de sua tenacidade. A cidade de Cartago, na província Proconsular, também se une a esta historicidade.

A expansão do Cristianismo é historicamente significativa, precisamente porque ela representa algo mais do que uma nova divindade com um número cada vez maior de adeptos: representa o crescimento de um novo sistema social e conceitual, uma nova ideologia de religião (RIVES, 2005, p.16).

Durante boa parte do séc. XX, Aline Roussele (1992, p.357) discutia a falta de inclusão, nos estudos romanos, de trabalhos que colocassem o cristianismo em perspectiva: “Em História Antiga, a formação geral ao estudo de um governo e de uma sociedade “embebida” no paganismo (...) fez com que se estudasse a Antiguidade, na Universidade, sem jamais ouvir falar da expansão do cristianismo no Império Romano”. É mister retomar os estudos da expansão cristã na segunda maior cidade do Império Romano, não sem antes analisar sua formação. No segundo século já havia cristãos confessos em muitas diferentes partes do império, numerosos em algumas áreas e quase inteiramente em outras. É notável sua concentração nas cidades do mundo greco-romano (BEARD, *et al.*; 1998, p.302).

O cristianismo requeria a adesão a uma crença exclusiva; inclusive, implicava em fazer confissão individual de fé num único deus, ao qual criam ser o soberano, e ao seu filho Jesus Cristo, que da mesma forma acreditavam ser o enviado para trazer salvação⁵⁴ à humanidade. Aderir significava converter-se⁵⁵ (MACMULLEN, 1984, p.5), aceitar uma mudança ou transformação, derivada de uma escolha, mesmo que isso implicasse em abandonar os costumes de seus pais. P. Brown (1997, p.36) faz alusão a uma de suas mensagens centrais, a existência do pecado:

⁵⁴ Peter Brown (1997, p.34) expõe sua interpretação sobre o tema: “a salvação significava, antes de tudo e por cima de qualquer outra consideração, a salvação da idolatria e do poder dos demônios. “A unidade de Deus e a refutação dos ídolos” eram temas que todo cristão ou cristã poderia ter a possibilidade de expor perante os curiosos. Toda tradição antiga permanecia reinterpretada nessa doutrina(...) Os cristãos atacavam aos deuses pagãos não negando sua existência; pelo contrário, até os mais excelsos eram malévolos e indignos de confiança”.

⁵⁵ Para R. Macmullen (1984, p.5), a conversão significava: “mudança de crença pela qual uma pessoa aceitava a realidade e o supremo poder de Deus e determinava a obedecê-lo”.

Para alguns cristãos, poderia constituir um elemento da pessoa, uma massa inerte de velhos vícios inspirados pelo demônio, que vinham acumulando-se com o passo do tempo no interior dos indivíduos. Mas se poderia abandoná-los em virtude de um ato radical e definitivo da conversão.

Há mais um elemento identificado por Brown (1997, p. 34), que merece apreciação: “a diferença do que ocorria com a introspecção do filósofo pagão, caracterizada por uma individualidade feroz; nos círculos cristãos a questão do pecado era uma tarefa de trabalho coletivo”. O fato de a própria comunidade estabelecer padrões morais ou comportamentos desejáveis, alguns aceitáveis e outros não, implicava numa certa vigilância pelo todo e em consequente reparação; além disso, decidia quando e como era possível fazê-lo, até mesmo se era passível de reparação. Isso confirma a caracterização da busca de uniformidade.

A cada nova conversão era uma indicação de uma mudança sistêmica fundamental:

Um sistema em que as escolhas de crença religiosa e prática foram não exclusivas, sem volta, e praticamente ilimitada estava sendo substituído por uma na qual as escolhas eram exclusivas, profundamente definidas e relativamente restritas. Adesão ao deus cristão adquiriu significado revolucionário (RIVES, 2005, p.16).

J. Rives (2005) supõe um contraste dramático. O pesquisador africanista explicita o desenvolvimento de uma nova ideologia, a cristã, que pressupunha pelo menos três elementos: exclusividade, homogeneidade e totalização. O primeiro elemento refere-se à exclusividade como ateísmo, no sentido não de uma rejeição do divino, mas de uma rejeição prática dos rituais através dos quais o reconhecimento do divino estava normalmente ligado. Os apologistas cristãos gregos foram unânimes em manifestar essa crítica lançada pela cultura romana. Na prática, as consequências da exclusividade provocaram a adoção de uma mentalidade que supunha que tudo concorria para dentro de uma singular divindade, significando anular todos os outros e assumir uma hostilidade aberta aos mesmos (RIVES, 2005, p.18-22). O segundo elemento, o da homogeneidade, demarcava o que as comunidades cristãs consideravam como “desvios da genuína doutrina”. Destacava-se a produção de narrativas de ortodoxia e heresia, como um constructo ideológico de líderes cristãos que colocavam

alto valor na homogeneidade⁵⁶ de crença e prática, fato este que demarcava uma situação nova no império:

Se a diversidade de práticas era considerada como a norma, a diversidade de crença quase não foi notada. Oficiais públicos estavam efetivamente interessados somente com práticas religiosas, e ideias sobre a natureza do divino ou o relacionamento entre o divino e o humano foram estritamente um caso individual. Homogeneidade de prática religiosa e de crença, então, estava quase completamente fora da tradição religiosa Greco-Romana (RIVES, 2005, p.25).

É realmente oportuno esse pensamento de Rives, ao qual podemos aventar a possibilidade de que os romanos, até o final do século II, pensaram no cristianismo como uma prática religiosa sobreposta ao judaísmo e circunscrita aos círculos privados. O terceiro elemento de ideologia cristã diz respeito a uma singular visão totalizante do cosmos – essa visão totalizante do mundo não deixou nenhum espaço para o mito, filosofia e culto como teologias separadas. O dualismo do bem e do mal cósmico convidava os indivíduos a se posicionarem ao lado das forças maléficas, que levavam à destruição e à morte eterna, ou ao lado de Deus, para serem salvos (RIVES, 2005, p.33). Nesse contexto, para cristãos⁵⁷, significava assumir uma nova estrutura de referência, em que todas as questões de prática de culto e de crença filosófica deveriam ser ordenadas. Mais especificamente, a variedade de opções religiosas deveria ser reduzida à simples escolha entre o certo e o errado, e mais:

Porque o cristianismo era ao mesmo tempo, uma filosofia, um culto, e uma comunidade, líderes cristãos poderiam tomar o lugar da gama inteira de autoridades tradicionais, e assim monopolizar o acesso ao divino entre os adeptos do deus cristão: eles sozinhos possuíam o verdadeiro conhecimento do mundo divino, eles sozinhos poderiam distinguir o caminho direito do errado, eles sozinhos poderiam mediar o poder de Deus. Era esse monopólio do acesso ao divino que deu aos líderes cristãos a autoridade necessária para transformar os simples adeptos ao deus cristão em participantes desta nova ideologia (RIVES, 2005, p.38).

Então, homogeneidade, exclusividade e totalização são os argumentos apresentados por Rives que justificam a expansão cristã. Mary Beard (BEARD, *et al.*,

⁵⁶ Rives (2005, p.30) deduz a homogeneidade como um marcador da verdade; o conceito cristão de ortodoxia foi fundamentado no entendimento dualístico do cosmos (heresias como agentes das ações dos demônios no mundo), que estava largamente ausente da tradição Greco-Romana e que, consequentemente, serviu para justificar muito mais uma abordagem absolutista da parte dos líderes cristãos.

⁵⁷ Rives (2005, p.36) nos faz lembrar que a tradição judaica já oferecia uma compreensiva religião, que combinava filosofia, culto, mito e organização comunitária dentro de um único sistema.

1998, p.303) também contribui para essa discussão: “a existência de livros sagrados em alguns cultos (Isis, Judeus e Cristãos), prescrevendo rituais ou doutrina ortodoxa, e transportados de lugar em lugar, poderiam ter sido, também, um fator para promover a uniformidade”. Os seus adeptos pretendiam transcender a um lugar fixo, com certeza em resposta à grande mobilidade no império. Além disso, é possível prever a “interação de comerciantes, oficiais e soldados, tanto quanto de sacerdotes, ajudando a promover o grau de homogeneidade em vários cultos; enquanto ao mesmo tempo os cultos respondiam às condições sociais similares⁵⁸ em diferentes partes do império” (BEARD, *et al.*, 1998, p.303). Isso me fez lembrar a existência de escravos ou servos, entre os cristãos catecúmenos, a exemplo dos companheiros condenados ao lado de Perpétua. Esse quadro deveria ser comum entre as comunidades cristãs, até porque os admitiam entre os seus membros. É necessário compreendermos e analisarmos a formação de um quadro cristão na África romana propriamente dita.

A formação da igreja africana

Os pesquisadores concordam com a dificuldade material existente para estabelecer com precisão o surgimento da igreja africana. Ignora-se qualquer origem ou identidade dos primeiros propagadores da fé e mesmo da data de seu apostolado (LASSÈRE, 2005, p. 311). Quanto às fontes documentais, só podemos extrair prováveis evidências a partir dos relatos das atas dos mártires escilitanos (*Scilli*), em alguma localidade na Proconsular. O texto é o mais antigo documento da hagiografia africana (DECRET, 1996, p. 18). Isso diz respeito ao evento que tomou lugar, provavelmente, no ano 180. Doze cristãos foram condenados ao suplício e foram mortos decapitados. François Decret analisa a história do cristianismo na África e acredita que a igreja africana foi fundada no final do primeiro século, sem, no entanto, oferecer as evidências para tal afirmação (1996, p.20; LASSÈRE, 2005). Outro evento marcante em finais do segundo século tem relação com a realização de um concílio reunindo 70 bispos, convocados pelo bispo de Cartago, Agripino (220-225?); (LASSÈRE, 2005, p.311). Estamos utilizando a expressão “igreja africana” a fim de ganharmos fluidez na narrativa, porém sabemos que no séc. III essa “Igreja” aparece constituída de uma força

⁵⁸ Beard (1998, p.303) ressalta que não podemos exagerar demais nesse foco – dado que havia vastas diferenças em tradições locais, religiosas e culturais. Isis na Gália foi significativamente um diferente fenômeno de Isis no Egito.

diversificada em múltiplas comunidades estabelecidas na Proconsular, na Numídia e até mesmo na Mauritânia (PIETRI, 1997, p.536).

As grandes relações internacionais no Mediterrâneo e as antigas relações com o Oriente explicam que os gregos e sua língua tiveram também o seu papel na igreja africana, até o segundo século, pelo menos (LASSÈRE, 2005, p.311). Quem dá conta desse processo é o teólogo Tertuliano, que, embora tenha sido latinista, escreveu algumas obras em grego, desenvolvendo um intercâmbio de ideias. É inegável também a contribuição da filosofia platônica reavivada nesses tempos. E, sem dúvida, as formas de liturgia também manifestaram um intenso diálogo com os cristãos orientais. Existe, inclusive, uma única versão manuscrita grega acerca do martírio de Perpétua que traz uma informação importante, ausente na versão latina, sobre a possível localização originária dos catecúmenos: a cidade de *Thuburbo Minus*, a oeste de Cartago (BUENO, 2003, p.440).

A cidade de Cartago foi considerada a “mãe” da igreja africana, sendo a capital, a referência do primeiro centro da literatura latina. É possível identificar o cristianismo judaizante como resultado das colônias judaicas instaladas na região (DECRET, 1996, p.23,24; PETRI, 1997). Podemos, então, presumir dois caminhos para a expansão do cristianismo africano: em associação com as comunidades judaicas na Proconsular ou lhe conferir certa autonomia e dinamismo, no interior de uma configuração religiosa peculiar. A Cartago púnica e romana gozava de excelente localização no Mediterrâneo e o seu porto favoreceu a entrada de diversos grupos étnicos. Por essa razão, podemos deduzir a chegada do monoteísmo, através dos grupos semíticos chegados a Cartago. Dentre eles, identificamos os judeus, e existe a possibilidade do cristianismo ter iniciado sua pregação nas sinagogas (LASSÈRE, 2005, p.312; DECRET, 1996). Reconhece-se a presença judaica nas áreas costeiras da proconsular, nas cidades portuárias, e, se admitirmos essa conexão, logo o cristianismo ganhava o interior das terras. De um lado, se esse foi o meio de entrada do cristianismo na África, por outro lado, em finais do segundo século, Tertuliano escrevia o *Adversus Iudaeos*, provando que as relações entre os judeus e os cristãos não estavam bem entrosadas. O cristianismo avança a despeito desses descontentamentos e se estende às antigas zonas de influência púnica (DECRET, 1996, p.26). Lembramos, ainda, da probabilidade do edito de Septímio Severo (a discussão se seguirá mais adiante), ao se referir à proibição de proselitismo judaico também. Essa informação reforça a atuação de um núcleo judaico igualmente representativo na África romana.

Ainda no segundo século, em relação à literatura latina, Apuleio, o africano de Madaura, fala de “sacrílegos” manifestando a sua opinião a respeito de uma mulher que professava a crença num deus único (*Metamorfozes*, 9,14). A mulher é desqualificada moralmente e o filósofo julga suas vãs observâncias. Das suas palavras podemos construir três possibilidades de interpretação: a existência de um núcleo judaico e a de um núcleo cristão na Proconsular, além do reforço da visão que os contemporâneos manifestavam a respeito de condutas sacrílegas. Da mesma forma, o escritor latino apresenta o dinamismo das práticas religiosas africanas.

J. M. Lassère (LASSÈRE, 2005, p.312) se esforça em admitir a tradição romana para o cristianismo africano, mesmo diante das interações orientais sinalizadas, fazendo uso do argumento da plena latinidade nas obras cristãs. Existe uma tradição que estabelece a Cartago cristã até mesmo como resultado da evangelização por missionários romanos⁵⁹, dando largo crédito à herança petrina e paulina. Realmente a igreja africana representa um dos polos de latinidade, através da literatura produzida pelos pais, e incluímos várias vezes as obras tertulianistas em nossas análises, porque o teólogo é uma referência que atende a esse perfil, para o período contemplado nessa pesquisa. Tertuliano é considerado o primeiro padre latino e africano. O teólogo, juntamente com o bispo Cipriano, são contemporâneos aos eventos que traduzem as mudanças na política imperial acerca das pressões sobre a regulação religiosa que também recai sobre a África romana.

Entretanto, se a África cristã é romana, ela igualmente manifesta um influxo de concepções, de culturas e de interações com o mundo a sua volta⁶⁰. A exclusividade, se paradoxal, não é incompatível com as demandas do seu tempo presente. Lembramo-nos das obras de cunho antigñóstico, escritas por Tertuliano (entre os anos 207-212 aprox.): *Adversus Marcionem*, e *Adversus Valentinianos*. A primeira dirigida contra Marcião⁶¹, que pretendia separar o deus do Antigo Testamento daquele do Novo Testamento, como duas divindades opostas. A segunda buscava refutar as propostas gnósticas de Valentim,

⁵⁹ Essa afirmação se deve à declaração feita pelo papa Inocente I, no IV séc., de que Cartago tinha sido evangelizada pelos apóstolos (LASSÈRE, 2005, p.312).

⁶⁰ A. Chevitaresh e G. Cornelli (2007) abrem uma importante discussão sobre as interações culturais em sistemas abertos e, se concordarmos que elas existiram entre as culturas judaica, cristã e grega, por exemplo, significa que elas estabeleceram negociações e admitiram trocas, evidentemente, até certos limites. Os pesquisadores usaram como referência as análises antropológicas de M. Sahlins (1990), que tece críticas em estudos que se baseiam numa lógica cultural autônoma.

⁶¹ Um cristão natural do Ponto, na Ásia Menor, e que difundiu suas ideias dualísticas em Roma na primeira metade do século II. A oposição que ele cria entre o Antigo e o Novo Testamento desdobra-se em profundos debates e se insere na questão da formalização de um cânon, em curso (LIÉBART, 2000, p.81).

o qual afirmava que o Cristo não podia ser divino (DI BERARDINO, 2002, p.1348-9). São várias incursões e tradições religiosas que estão ativas nas comunidades cristãs africanas, e cada uma delas disputa um lugar de fala. Algumas delas já tinham sofrido uma “leitura orientalizante” ou desse ambiente eram derivadas. Com efeito, as comunidades na África e a igreja que avançará no quarto século com Agostinho representam a pluralidade regional, que desenha por sua vez a singularidade africana, e desde cedo esteve envolvida em vários debates religiosos efervescentes. E, sobretudo, demarca um campo de autoridade, uma prática, uma regularidade, no qual os discursos religiosos também se fundam e se constituem. Do mesmo modo, manifesta uma vontade de exercer um núcleo dominante. Para cumprir com esse intento, os vários concílios africanos dão sua prova.

Outra tradição religiosa de origem oriental que se apresenta na África diz respeito ao Montanismo, que faz de Tertuliano um de seus adeptos. Esse movimento profético nasceu na Ásia Menor por volta de 170, cujo fundador, Montano, assistido por duas chamadas profetisas, pregava a volta próxima de Cristo para um reinado terrestre de mil anos e, em consequência, o desprezo das realidades terrenas e a ruptura com a sociedade. Além disso, exaltava o celibato e incitava ao martírio (LIÉBART, 2000, p.85). Os seus adeptos, homens e mulheres, se viam como os únicos possuidores do Espírito Profético. Havia um grande rigor moral e tecia críticas contra a Igreja institucional que estava em processo, envolta em articulações com o poder.

O movimento montanista atinge a África em finais do século II e, de fato, chama atenção pela sua proposta crítica; a meu ver, produz um desconforto junto às autoridades eclesiásticas, que se mobilizam para reprimir a sua expansão. A pregação montanista toca numa questão crucial de autoridade, constituindo-se em mais uma evidência do papel exercido pelos bispos e da construção de hierarquias, que a cada dia se afirmavam com constância na África e lhe davam uma feição particular. J. Liébart (2000, p.85), pesquisador da história dos pais da Igreja, apresenta uma questão que se tornou polêmica para o contexto africano: “embora não exclua necessariamente os ministérios ordenados, ele se encontrará progressivamente em conflito com o episcopado, cuja autoridade e poderes sacramentais ele contesta”. Portanto, a posição de Tertuliano é bastante ambígua quanto às hierarquias e ao papel que a igreja deveria

exercer no mundo⁶². O seu pensamento também representa diferentes fases da sua vida como escritor e suas obras manifestam uma variação sobre esse ponto.

O movimento é reprimido, Tertuliano é excomungado, afastado do episcopado, embora essa situação não o tenha impedido de produzir. A questão é latente e permanece em solo africano, a ponto de manifestar pontos de inflexão com Roma, na época de Cipriano. Naturalmente que essa visão não é aceita pela tradição eclesiástica. E, de certa forma, as disputas de reconhecimento de autoridade mostram o seu valor de permanência ao recrudescer com a querela donatista, no início do IV século. Nessa ocasião, surge um grande embate em relação àqueles considerados “traidores” durante a perseguição de Diocleciano (304), que aqui ganha lugar.

Essas diferentes tradições, dentre outras (desde as apropriações com o judaísmo), representam inúmeras oportunidades de contato e entendemos que produziram variados efeitos sobre as comunidades cristãs, sobretudo no imaginário do martírio mediatizado pelas lutas entre as forças do bem e do mal, tão característico nas narrativas discursivas de Perpétua na descrição de seus sonhos (*Passio Perpetuae*, X). Devemos nos remeter às contribuições analíticas que A. Chevitere e Gabrielle Cornelli (2007) desenvolvem, tendo como referência o trabalho de M. Sahlins, *Ilhas de História* (1990) sobre a dinâmica cultural:

No conjunto são experiências religiosas vividas pelas comunidades judaicas, cristãs e politeístas, proporcionando reproduções locais diferentes (por menor que possam parecer essas mudanças). Foram essas possibilidades de transformação, bem como a própria capacidade diária de reprodução de judeus e cristãos em áreas majoritariamente ocupadas por outras comunidades culturais, que lhes permitiram a sobrevivência e a continuidade das suas práticas religiosas, incluindo a possibilidade de aproximação ou afastamento dos indivíduos às suas crenças. Foram estas transformações locais que possibilitaram o desenvolvimento de diferentes culturas judaicas, cristãs e politeístas – sob o ponto de vista sincrônico e diacrônico – com historicidades diferentes < Sahlins, 1990 > (2007, p.23).

A produção historiográfica sobre as relações entre o cristianismo e o Império Romano geralmente se apresenta em dois universos bipolares: a defesa de que essas categorias históricas só podem ser analisadas do ponto de vista do conflito ou da interação. Entendemos que, se optarmos por um paradigma apenas, poderemos incorrer

⁶² Sobre uma de suas afirmações: “E assim, é verdade que a igreja perdoa pecados, mas é a igreja do Espírito, por meio de um homem espiritual, e não a igreja assembleia de bispos” (*Sobre a castidade*, XXI, 17).

em erro. Seria a tentativa de enquadrar um fenômeno histórico em construção, a romanização e a cristianização do império, numa camisa de força, desprezando-se o seu caráter complexo, paradoxal e ambíguo. Queremos assumir que ambas as perspectivas analíticas, do conflito e da interação, podem ser conectadas de acordo com as conjunturas específicas. Se assumirmos a perspectiva do conflito somente, teríamos que admitir que os cristãos eram completamente estranhos ao mundo a sua volta. Ao contrário, se admitirmos apenas a categoria de interação, podemos não visualizar as especificidades do processo e da “fabricação do cristianismo”.

Segundo Peter Brown (1993, p.4-11), a crise do séc. III e a insegurança vivida pelas elites nesse período não são suficientes para responder às mudanças em curso. Apesar das mesmas serem realizadas dentro de um quadro tradicional, houve redistribuição e reordenação de componentes que faziam funcionar o sistema mediterrâneo. São mudanças sociais e religiosas atestadas entre o imperador Marco Aurélio e a morte de Constantino.

Tendo em vista a dinâmica inicialmente postulada, convém estabelecer outras especificidades. François Decret associa a expansão cristã na África à sua inserção na cultura citadina e municipal na forma de *collegia*. O imperador Severo permitiu a organização de associações funerárias sob a proteção da lei, em que até escravos tinham o direito à sepultura. Nesse tempo, a situação dos cristãos não estava delimitada por lei, em relação a um decreto específico dirigindo-se exclusivamente a eles, e seus membros podiam participar de associações funerárias. No entanto, o autor supõe que tais adeptos cristãos, dentro do âmbito das leis, tornaram-se filiados a uma confraria religiosa interdita (DECRET, 1996, p.27). Peter Brown (1997, p.24) estima que os *collegia* desempenhassem “um papel essencial como meio de controle social de uma população urbana ainda conscientemente pouco controlada pelo governo”. P. Brown (1997, p.24) comenta que os habitantes das cidades romanas se achavam agrupados em células relativamente pequenas, que compunham uma colmeia de bairros e de associações de caráter voluntário: além das sociedades funerárias, existiam grupos culturais, clubes de seguidores dos artistas, do circo, ou associações privadas, formadas por mercadores. Esses *collegia* poderiam contabilizar até cem membros e buscavam sempre “ocasiões solenes ou de natureza cerimonial para mostrar-se em público”.

Decret (1996, p.28) deduz que os núcleos cristãos em Cartago formaram uma comunidade, tendo seus lugares de reunião nas *areae*, cemitérios a céu aberto. Essa região seria fora do recinto da cidade, próximo do Faubourg de Mégara, separada por

cercas dos demais cemitérios. Com efeito, uma capela foi elevada, a *cella*, onde os cristãos podiam se reunir e abrigar personalidades da comunidade cristã. Para Decret (1996, p.28, 29), as reuniões formavam associações funerárias cristãs:

É com efeito como associação funerária que a Igreja de Cartago podia legalmente reunir seus fiéis em seus cemitérios, receber os dons e as cotizações de seus membros para assistir aos mais pobres. É nessas necrópoles, enfim, que foi celebrado o sacrifício eucarístico, sobre a laje de pedra, a *mensa*, recobrando os restos de um mártir.

Outro possível local de culto – a *cella* – seria, sem dúvida, uma casa⁶³, que não podia ser localizada na cidade, para reunir a *ecclesia*⁶⁴. Tertuliano sugere a existência de um edifício real para uso cultural. As reuniões nessa casa comum seriam conhecidas de todos, pelo que indica o teólogo africano (DECRET, 1996, p.29). As primeiras instituições cristãs na igreja africana não teriam seguido um plano sistemático, mas resultariam, naturalmente, de uma adaptação, numa época de animosidades populares. As assembleias da comunidade, com exercícios religiosos, não seriam determinadas por um calendário litúrgico, variavam de acordo com as circunstâncias locais. As reuniões cristãs reduziam-se à *synaxis*, o sacrifício eucarístico – a ceia, as leituras bíblicas, as orações comunitárias e públicas, o canto de salmos e uma homilia (DECRET, 1996, p.41). Essas seriam as disposições mínimas apresentadas até o século II. Apesar da latinização com os escritores Tertuliano e Cipriano, não se pode negar a presença da língua púnica nos burgos e vilas em torno de antigos núcleos cartagineses (DECRET, 1996, p.44).

No início do século III, encontramos, nos relatos de Perpétua e de Saturo, o grupo de catecúmenos⁶⁵ ao qual se integravam; porém, torna-se curioso a menção de um bispo, de um sacerdote e assembleias da comunidade nas narrativas dos seus sonhos. Provavelmente, a Proconsular começava a despontar em um nível mais alto de organização episcopal (DECRET, 1996, p.46). O chefe das assembleias era o bispo, assistido por sacerdotes e diáconos. Esses últimos estavam a serviço da igreja e encarregados mais especialmente dos trabalhos materiais. É em torno do ano 220 que o bispo de Cartago *Agripinnus* reuniu em concílio seus colegas vindos da Proconsular e

⁶³ Peter Brown (1997, p.32) fala em simples salas de reunião dispostas na estrutura já existente das casas.

⁶⁴ *Ecclesiae* era o termo até então empregado para se referir à reunião, à congregação dos adeptos da fé cristã. A imensa produção historiográfica sobre o cristianismo traduz o termo para <igreja>.

⁶⁵ O rito iniciático de adesão à comunidade cristã era o batismo. Através de Tertuliano (*De baptismo*) tomamos conhecimento dos termos “*catechumenus, audientes e auditores*, que designavam aqueles que se preparavam doutrinal e eticamente para serem batizados” (SOARES, 2014, p.132).

da Numidia, e Cartago assumiu a primazia religiosa sobre a cristandade africana, instalada com antiguidade na capital política da província. Tertuliano atribuía ao seu bispo o título de *Pontifex Maximus* – pontífice supremo, revestido de poderes: também chamado de *benedictus papa, episcopus episcoporum* (DECRET, 1996, p.45).

Segundo Decret, havia uma instituição original na África: compreendia os *seniores laici* - antigos laicos, *seniores* eclesiásticos. Tratava-se de fiéis já aprovados, cujo encargo não se comprava, mas eram nomeados por eleição e constituíam uma instância de controle, cujo papel era, em particular, presidir as reuniões da comunidade. Levanta-se a hipótese de que essa instituição teve suas origens nas sinagogas judaicas e funcionava como uma corte de justiça, em que os chefes eram pertencentes às principais famílias aristocráticas da cidade (DECRET, 1996, p.45). Podemos deduzir a alta representatividade de tais líderes nos círculos provinciais e municipais. Julgamos, conseqüentemente, que na metade do terceiro século os sinais de autoridade dos líderes eclesiásticos já eram bem significativos na África romana e defendemos a possibilidade de disputas com os magistrados municipais nas relações sociais e políticas cotidianas. Assim como se identifica a inserção no modo de vida pulsante da cidade:

Muitos bispos, que devem ser um estímulo e exemplo para os demais, depreciando seu sagrado ministério, se encarregam no manejo dos bens mundanos, e abandonando sua cátedra e sua cidade, corriam pelas províncias e mercados de negócios lucrativos, buscando amontoar dinheiro em abundância, enquanto os irmãos da igreja passavam necessidade; se apoderavam de esquemas e fraudes de heranças alheias, possuíam interesse com desmedida usura (CIPRIANO, *De Lapsis*, 6).

Esse quadro se une a outras demandas; Diana R. Tedesco (2006, p. 120) enumera quatro características que julga serem as mais importantes da igreja africana: rigorismo ético (a exemplo de Tertuliano estabelecendo sua opinião normalizadora a respeito de espetáculos públicos e do serviço militar); o culto dos mártires, que resultará no culto aos santos e às relíquias; alta vocação pelo martírio, considerado como um testemunho privilegiado; ênfase na unidade da igreja, em torno de uma organização conciliar de autoridade, “mas, com fratura que durará por muito tempo, com o cisma donatista”.

As caracterizações supracitadas colocam em evidência as lideranças cristãs. A relação com o bispo e a cidade toma forma com a romanização da Cartago púnica; inclusive, agregam-se bispados rurais (LANCEL, 1990, p.276). Em relação à autoridade

dos bispos, o cristianismo exerceu maior pressão do que todos os outros cultos, na organização interna e controle central. Em Roma⁶⁶, por volta do ano 235, havia um corpo eclesiástico já bastante desenvolvido e hierarquizado, como prova o *status* marcado por um separado sepultamento numa cripta especial no cemitério de Calixto (BEARD, *et al.*, 1998, p.304). No entanto, o cristianismo era ainda uma complexa rede de diferentes focos de autoridade. A organização interna foi sendo estabelecida parcialmente e, sem dúvida, esteve associada às questões de diversidade de crenças e práticas dentro do próprio cristianismo. Algumas vezes o bispo de Roma tentou estabelecer uma opinião suprema sobre questões variadas, inclusive sobre a Ásia, mas sofreu rejeição. A Cartago africana e romana, principalmente com Cipriano, também se envolveu em tais disputas, a exemplo dos debates sobre o rebatismo dos *lapsi* ou “hereges”. Os vários concílios somente tinham a autoridade derivada por consenso mútuo. Eles também precisavam de consenso.

Beard (BEARD *et al.*, 1998, p.306) concorda com Rives quanto ao esforço de homogeneidade ou, como a autora chama de coerência, pela manutenção das fronteiras de ortodoxia e pela construção de inimigos internos – “protestar contra doutrinas que eles viam como perigosas ou não tradicionais acabou criando efetivamente a ideia de ortodoxia cristã”. Entretanto, não foi possível eliminar as discordâncias, cujo resultado implicou na opção de as pessoas aderirem a mais de um modelo de culto⁶⁷. O processo é de fato ambíguo. É notável como diferentes tradições de pensamento e de comportamento cristãos foram possíveis, mas é igualmente perceptível o imenso esforço para delimitar os limites do aceitável quanto àquilo que os chamados padres da igreja concebiam como ortodoxo. Provavelmente essa missão não foi plenamente garantida e existe a possibilidade de certos cristãos terem demonstrado interesses silenciosos em outros cultos, inclusive politeístas, ou até mesmo participado, sem muitas dificuldades, desses mesmos cultos (BEARD, *et al.*, 1998, p.311). O latinista Tertuliano escrevia a obra *De Spectaculis* (entre os anos 200 e 206 aprox.), que condenava os jogos do circo, do estádio e do anfiteatro e proibia os cristãos de neles participarem. O que nos leva a presumir a ocorrência de tais casos entre os cristãos e por essa razão o escritor se

⁶⁶ Com o bispo, Roma foi dividida em sete distritos pastorais, uma divisão que quase praticamente assumiu e eventualmente substituiu a divisão civil na cidade, formada por catorze regiões, estabelecidas com Augusto (BEARD, *et al.* 1998, p.304). Mas no terceiro século ainda não tinha o *status* de capital cristã.

⁶⁷ As interpretações historiográficas contemporâneas sobre esse fato defendem o uso da nomenclatura – *cristianismos* (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p.23).

esforça em exortá-los. Para nós interessa a questão de tecer uma rede de autoridade, em busca de homogeneidade, dificilmente encontrada em outros tipos de práticas religiosas.

Precisamos considerar o exercício da autoridade no contexto das comunidades cristãs africanas através do bispo Cipriano. A data de nascimento do bispo é desconhecida, mas se presume entre os anos 200 e 210, durante o período do presbiterado de *Caecilius*, responsável pela sua conversão (SOARES, 2014, p.130). As poucas informações obtidas são oriundas da obra *Vita Cypriani*⁶⁸. Assim como Tertuliano, Cipriano “converte-se” ao cristianismo, provavelmente, em fase adulta. E o período que marca a conversão até a sua ordenação como bispo da cidade de Cartago é bastante curto - 246 (?) a 249, aproximadamente. Carolline Soares (2014), que investiga a vida de Cipriano, acredita que o bispo, por pertencer a uma família culta e de *status* social elevado, seguiu a formação da *paideia* clássica, que consistia no estudo das primeiras letras, com sete anos de idade:

Logo após 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 as lições da mitologia. Por volta dos 15 anos, Cipriano estaria apto a frequentar a escola do *rhetor*, no qual se aprofundaria em gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música, astronomia e filosofia (SOARES, 2014, p. 132; SILVA, 2010; MOHRMANN, 1997).

Além dessa formação, Cipriano teria exercido a profissão de professor e de “advogado” em Cartago, antes de sua conversão (SOARES, 2014, p.131; MOHRMANN, 1997). É lícito supor que sua capacidade de liderança já fosse evidenciada logo cedo, condição da qual fez uso efusivamente, colocando-se como árbitro em várias questões de debate na segunda metade do século terceiro, principalmente, em razão dos efeitos das investidas imperiais na Proconsular. Várias correspondências ou epístolas são escritas no decorrer dos anos 250 a 258 e travadas com variados segmentos e representantes episcopais na África e fora da África.

As obras de Cipriano, todas latinas, *De Oratione Dominica* (250), *De Lapsis*, *De Unitate Ecclesiae* (inícios de 251) e sem dúvida *De zelo et Livore* (251/252), foram compostas nos anos que medeiam o edito de Décio e a ordem de cumprir com os

⁶⁸ O autor da biografia seria o diácono Pôncio, contemporâneo a Cipriano. Há estreitas relações entre os dois e distintas interpretações historiográficas sobre o assunto se remetem ao contato entre ambos, desde os primeiros anos do episcopado de Cipriano ou somente no período do seu exílio (SOARES, 2014, p.130).

cerimoniais públicos. Isso implica dizer que foram escritas no clima das discussões e dos cismas surgidos devido às opiniões opostas quanto à reconciliação dos chamados apóstatas (2002, DI BERARDINO, p.292). A obra de *Lapsis* indica as modalidades dessa reconciliação. Cipriano, nesse período, também se envolveu em controvérsias diante da sua fuga na ocasião do decreto de Décio. Outro evento, a calamidade pública decorrente da peste que assolou a África no ano 252, teria oferecido motivo para três outros tratados: *De Mortalitate, De Opere et Eleemosynis e Ad Demetrianum. De Bono Patientia* deve remontar a 256, no tempo da controvérsia batismal, também bastante séria quanto a estabelecer um possível consenso. Finalmente, *Ad Fortunatum* pode ter relação com a perseguição de Valeriano (agora assumimos a nomenclatura), porque explicita os deveres dos cristãos vivendo nessa condição e faz sua exortação ao martírio. Identifica-se em seus escritos a inspiração oriunda das obras tertulianistas, principalmente na obra *De Bono Patientia* (DI BERARDINO, 2002, p.292). As questões debatidas respondem aos problemas locais, mas também atendem às expectativas comuns que atingiam as comunidades cristãs em geral.

Sobretudo, os concílios reforçaram o caráter africanista e latinista devido à frequência com que foram convocados na metrópole africana e à densidade da geografia episcopal; tornaram-se correntes, quase anuais. Em abril de 251, a assembleia episcopal se ocupa dos *lapsi*; em maio de 252 reúnem 66 bispos; 41 na primavera de 253; 36 no outono de 254, um grupo de 32 africanos da Proconsular com 18 númidas em 255; e, enfim, 71 bispos em 256. Em primeiro de setembro do mesmo ano, 87 bispos levantaram a sentença sobre o batismo dos heréticos e desaprovaram a posição romana de Estevão (PIETRI, 1997, p.538; DECRET, 1996), que trataremos mais adiante. As reuniões conciliares abrangiam diferentes localidades: as de caráter local, ocorridas em Cartago, e as provinciais (que agregavam em torno de 60 participantes, os bispos númidas convidados) e outras de caráter regional, agregando em torno de 90 bispos. O episcopado formava, no conjunto, uma grande comitiva, além de ser acompanhada por diáconos e sacerdotes (DECRET, 1996, p.65).

Digamos que, em dias de reunião, havia um movimento considerável de pessoas na cidade onde tal evento se realizava. É então que Decret associa essa questão à outra. O pesquisador africanista apresenta uma tese sobre o edito de Décio: na tentativa de restaurar os costumes antigos, sem dúvida, o imperador pretendia interromper uma hierarquia eclesial, em particular os corpos episcopais, que, por seu desenvolvimento e sua organização, podiam se apresentar de fato, em relação ao estado, como um

contrapoder (DECRET, 1996, p.68). Para conter a autoridade que os clérigos tinham adquirido, pois ignoravam a sua própria, Décio intentava estabelecer um tipo de igreja e sujeitar, assim, como todas as religiões do mundo romano, ao *imperium* do príncipe o soberano pontífice (DECRET, 1996, p.68). Se a hipótese parece, em certa medida, exagerada, caso dependa apenas desse único intento, por outro lado predispõe à aceitação de que, realmente, o ajuntamento coletivo das reuniões conciliares movimentava a cidade, ainda mais se agregarmos, possivelmente, os fiéis que gostariam de estar próximo aos líderes de suas comunidades ou até mesmo interessar-se pelos assuntos prementes que seriam tratados. Existe essa possibilidade. Tomemos, como exemplo, o bispo Cipriano, que é lembrado pela tradição eclesiástica como aquele que se dispôs a abrir mão de seus bens até antes de assumir o sacerdócio, e os teria repartido com os pobres (*Vita Cypriani*). O fervor popular poderia se sentir atraído por esse tipo de ação e exemplo (SOARES, 2014, p.131). Saxer (2002, p.261) alude ao fato de que Cipriano foi o presidente de sete concílios numa pequena margem de tempo. A cidade de Cartago esteve constantemente envolvida nesses ajuntamentos.

Havia em torno de Cartago 30 sedes episcopais e outras mais ao sul; da mesma forma na Numídia. A Tripolitânia contava já com quatro igrejas episcopais e a Mauritânia com ao menos dois bispos: “os bispos são mais numerosos na África do que em toda região do Ocidente e é necessário ajuntar nesse paralelo o Egito e mesmo o Oriente” (PIETRI, 1997, p.539). Harnack avaliou em 150 o efetivo total do episcopado africano na metade do séc. III. (HARNACK, *apud* LANCEL, 1990, p.277). Com certeza, esse fenômeno se deve à forte urbanização das cidades africanas. Desde que um grupo de fiéis parece suficientemente estruturado, ele passa a ficar sob a direção de um bispo; às vezes as sedes episcopais são separadas por alguns poucos quilômetros e são organizadas (PIETRI, 1997, p.540).

Identificam-se várias questões de debate nas reuniões conciliares em Cartago e que colocam em pauta o peso da autoridade episcopal e, ao mesmo tempo, as disputas. Vejamos, inicialmente, a querela da admissão ou não dos chamados *Lapsi*⁶⁹. Esses grupos cristãos são considerados em geral como os que “falharam”, “os caídos”, os apóstatas, por negarem sua fé diante da ordenação de Décio em relação à observância ritual tradicional. Estamos, portanto, em meados do século III. H.J. Vogt (2002) descreve a situação do seguinte modo: depois que Tertuliano comentou sobre a firmeza

⁶⁹ Essa questão faz com que Cipriano produza Epístolas e o Tratado dos *Lapsi*, nos quais consideramos como evidências significativas dos efeitos do edito de Décio sobre a África.

nas perseguições de seu tempo⁷⁰, na obra *Praescriptione*, 4, Cipriano, inspirado em seu mestre, começa a desenhar uma proposta para a admissão dos “caídos” – *lapsorum poenitentia reformetur*: “Esses devem submeter-se a uma adequada penitência e fazer a pública confissão da culpa na comunidade (*exomologesis*); depois podem receber a imposição das mãos do bispo e do clero e ser readmitidos à eucaristia (*Epistola* 15, 1; 16, 2)” (VOGT, 2002, p.809).

A penitência foi arbitrada como o meio para a readmissão na comunidade (*Carta* XV, 1, 2, 4). Porém, através das cartas de Cipriano, é possível perceber que o assunto se torna denso, provavelmente pela recorrência dos casos. É então que um sínodo⁷¹ se faz necessário para buscar uma definição (ano de 251, possivelmente após o retorno de Cipriano à sua cidade) – “Cipriano censura com aspereza os bispos laxistas que, sem consultar o bispo e sem adequada penitência e confissão da culpa, readmitem aos *lapsi* à eucaristia” (VOGT, 2002, p.809; TEDESCO, 2006, p.121). Tudo leva a crer que o problema era derivado de uma determinada situação: os confessores, aqueles que haviam sobrevivido às punições pelas autoridades no cumprimento do decreto de Décio, sem trair as suas crenças, eram tolerantes⁷² quanto à reinserção dos *lapsi* nas comunidades (TEDESCO, 2006, p.121). Formava-se uma hierarquia paralela, detentora não de poderes da igreja, mas “do Espírito”. Os *lapsi* visitavam os confessores e voltavam com cartas de reconciliação. A situação provocou confusão. Esses bilhetes, às vezes, eram emitidos de forma coletiva, sem nome particular, ou por procuração, em nome de um confessor já morto (DECRET, 1996, p.75).

Um grupo de cinco sacerdotes contestadores e Novato⁷³, o porta voz, reintegravam os culpáveis; eram os indulgentes. Logo depois seriam considerados cismáticos. Cipriano escreveu de seu retiro três cartas pastorais condenando tal prática e fazendo apelo pela disciplina e prudência desses clérigos para respeitar os direitos episcopais. Diante dessa situação, o bispo teve de transigir e abandonar sobre o assunto o rigor da antiga tradição eclesial (DECRET, 1996, p.76).

⁷⁰ Tertuliano teria sido rigoroso ao não admitir a apostasia como pecado perdoável, dificultando a admiti-los na comunhão plena (TEDESCO, 2006, p.121). Mas na sua época a autoridade episcopal ainda estava sendo estruturada e ele mesmo não a possuía.

⁷¹ As palavras “sínodo” e “concílio” são sinônimos; a primeira de origem grega e a segunda, latina (DECRET, 1996, p.63).

⁷² É possível que as cartas de indulgência estivessem sendo concedidas aos *lapsi*, pelos confessores, em vista da ausência de Cipriano, que se encontrava em fuga, após o decreto de Décio (LIÉBART, 2000, p.108). Decret (1996, p.75) denomina as cartas de *libelli pacis*.

⁷³ Novato tinha combatido a eleição episcopal de Cipriano anos atrás e tinha mais partidários (DECRET, 1996, p.70; SOARES, 2014).

Isso quer dizer que se levantava outro núcleo de autoridade, principalmente por não atravessar a via institucional da igreja que se forjava naquela conjuntura e sobre essa base. Fato este considerado pelos seus contemporâneos um grande problema para o episcopado africano. Era necessário fazer confissão de culpa diante do presbítero e, em casos extremos, até a um diácono (*Carta*, 18, 1). O clero romano concordava com essa proposta, mas o cargo à cadeira do episcopado estava vago⁷⁴. Nesse ínterim, Cipriano também estava ausente de Cartago e promove alguns acordos:

O bispo Cipriano envia a sua comunidade uma exposição mais sistemática, articulada em 36 capítulos, a posição diferente dos *lapsi*, que por sua vez estabelece uma espécie de classificação: alguns cristãos participaram espontaneamente dos sacrifícios oferecidos aos ídolos (*lapsi*, 8); outros beberam vinho oferecido aos ídolos, levando até mesmo seus filhinhos (*lapsi* 9); outros caíram ainda na fraqueza sob as torturas (*Lapsi*,13); e, enfim, outros, depois de um primeiro momento de extravio pelo pavor, confessaram a própria fé, tornando-se vitoriosos mártires (*lapsi*, 13); (VOGT, 2002, p.809).

Outro detalhe se apresenta em questão e ressalta o teor classificatório do grupo dos *lapsi*:

A carta do clero romano (*Ep.* 30) nomeia em primeiro lugar os que obtiveram para si falsos libelos (certificados de sacrifício aos ídolos), sem, porém, lhes haver sacrificado objetivamente. Estes foram considerados publicamente como se houvessem participado dos sacrifícios oferecidos aos ídolos (*Ep.* 30, 3). Deste modo, estabeleceram-se duas categorias: os libeláticos (isto é, os que haviam conseguido falsos libelos) e os sacrificadores (*Ep.* 55, 17); (VOGT, 2002, p.809).

Decret (1996, p.70) apresenta mais uma categoria, os *thurificati*, ou seja, aqueles que haviam queimado um punhado de incenso aos deuses. Essas categorias demonstram o poder de definir padrões de conduta primariamente arbitradas pelo episcopado e, sobretudo, indicam o grau de intervenção, de tomada de posição do qual Cipriano achava-se investido e do episcopado africano. Surge outra investida: o bispo romano Novaciano tornou manifesta a sua plena recusa à readmissão dos apóstatas, baseando-se

⁷⁴ Decret (1996, p.69) informa que em 20 de janeiro de 250, o papa Fabiano sofreu o martírio. Durante alguns meses a sede episcopal da igreja de Roma ficou vacante. Cipriano teria, a esse respeito, se manifestado: “Décio teria suportado que um imperador se elevasse contra ele do que estabelecer em Roma um bispo de Deus” (*Carta*, 55, 9). Em março de 251, Cornélio assumiu a cadeira episcopal. Apesar das palavras retóricas, ressaltam-se os efeitos do edito de Décio sobre Roma.

no fato de que os mesmos estariam espiritualmente mortos, logo, não mais em condições de serem salvos (VOGT, 2002, p.809). Estava aberto o cisma rigorista e outros que daí seriam decorrentes. Dionísio de Alexandria (nota-se a relação com as igrejas do outro lado do Mediterrâneo) censura Novaciano “por haver exilado completamente o Espírito Santo, mesmo se resta uma esperança que este possa permanecer neles ou a eles retornar” (Eusébio, *HE*, VII, 7). Possivelmente os debates foram densos e disputados em virtude de presbíteros e até mesmo bispos estarem envolvidos na condição de *Lapsi* (DECRET, 1996, p.73). Haja vista a menção de excomunhão de alguns deles nas epístolas de Cipriano e correspondentes.

Há ainda, outro aspecto a ser observado. Na *Epístola XXXIX*, Cipriano comenta acerca de confessores que foram exemplares e que poderiam até receber algum tipo de ministério eclesiástico. É o caso de Celerino, que recebeu a ordenação ao cargo de *lector* (leitor das Escrituras durante a homilia). Cipriano narra esse episódio devido a Celerino ter passado dezenove dias no cárcere e amarrado ao cepo; em feridas, suportou todo tipo de angústia. No final da carta, o bispo diz que Celerino obteria o cargo interinamente, mas aventa a possibilidade de designá-lo ao presbitério. Inclusive, Cipriano lembra que os avós e pais de Celerino e outros agregados da família já tinham sido também confessores – *saecularibus militante, Dei milites* – e foram celebrados pela comunidade (*Carta XXXIX*). E o presbítero Numídico, igualmente confessor, enterrado vivo, que quase sucumbiu à morte, entrou no número dos sacerdotes cartagineses⁷⁵, unindo-se ao clero (*Carta XL*). Com esses exemplos, podemos presumir o quanto a questão se tornou crucial para o clero cartaginês e provincial em definir o lugar de cada um, principalmente as disputas pela dignidade e autoridade, inseridas nas relações de poder. E não exclui a possibilidade de fiéis “provocarem a morte”, a fim de obter certas concessões ou privilégios na comunidade.

No pontificado de Estevão (254-257), em Roma, surge outra controvérsia envolvendo o episcopado cartaginês e áreas afins: o batismo. Nos anos de 255 e 256, tal órgão decide acerca da conduta a adotar diante dos candidatos que desejavam entrar na comunhão católica após terem recebido o batismo no seio de uma “seita cismática ou herética”, segundo a interpretação do episcopado (DECRET, 1996, p.65). Tudo leva a crer que as diferentes comunidades espalhadas no Mediterrâneo assumiram disposições

⁷⁵ Houve também bispos desertores que abandonaram suas comunidades na época da ordenação do edito de Décio (*De Lapsis*, VI). Cipriano sugere que os mesmos optaram por negar sua fé, visando manter suas propriedades e riquezas (*De Lapsis*, VI, XI, XII).

diferenciadas sobre a questão, conforme os costumes locais (LIÉBART, 2000, p.113). Cipriano escreveu: “porque ninguém pode ser batizado fora da Igreja, já que só há um batismo, e este está na Igreja” (*Carta 70*). O costume adotado na África, na Ásia Menor e na Síria era o de batizar novamente todos os convertidos que vinham de grupos julgados “separados”, ao contrário do que se adotava no prelado da Espanha e da Provença (Marcial e Basíledes, respectivamente).

No Concílio do ano 255, um grupo de bispos reclamou uma tomada de posição oficial. O Concílio declarou legítima somente a prática habitual africana (LIÉBART, 2000, p.113), cujo batismo por parte dos hereges era considerado nulo, e, além disso, os batizados pelos hereges ou cismáticos deviam ser batizados de novo (SAXER, 2002, p.293).

No ano seguinte, Cipriano comunica sua posição ao bispo Estevão em Roma. Esse último defende o costume romano, que considerava válido o “rebatismo” dos heréticos, contentando-se com impor as mãos sobre aqueles que voltavam para a comunidade (*Ant. Dic.* p.293). Cipriano teria buscado apoio à sua proposta no Oriente, junto ao bispo Firmiliano de Cesaréia, da Capadócia. Através de uma carta dirigida a Cornélio e conservada nos escritos de Cipriano, o bispo Firmiliano parece ter sido bastante contundente ao manifestar seu agravo com o bispo romano. Firmiliano afirmava que o bispo romano havia ameaçado romper com a comunhão dos africanos e também com o Oriente (Dionísio de Alexandria se envolveu na questão para tentar acalmar os ânimos).

O debate resultou em outra convocação de um novo concílio, em setembro do ano 256, e se torna notável a expressão de poder e de tradição africana, através da posição firme de Cipriano ao julgar que cada bispo exercia o governo na sua própria comunidade e, nesse caso, seria a favor de certo grau de autonomia do episcopado local, sem ter que prestar contas a uma autoridade superior (LIÉBART, 2000, p.262; DECRET, 1996). Nessa ocasião, foi declarado que o batismo administrado pelos heréticos se tornava inválido, sendo, portanto, necessário rebatizar; estiveram presentes os bispos da Proconsular, da Numídia e da Mauritânia. (LIÉBART, 2000, p.113; *Dic. Das antiguidades*, p.262). Em 257, o pontífice veio a falecer e Cipriano foi exilado, devido às perseguições oriundas do edito de Valeriano. A querela batismal ficou em suspenso por algumas décadas adiante.

A controvérsia se destaca por trazer implicações: manifesta-se uma posição tênue, difícil de perceber, em relação à unidade da Igreja, tão abertamente defendida por

Cipriano (*De Unitate Ecclesiae*) e, sobretudo, a significativa capacidade de intervenção do clero africano. A questão é muito complexa. É lícito supor que Cipriano buscou preservar nos discursos a unidade da Igreja, porém consideramos a sua atitude muito expressiva, ao julgarmos que não se reconhecia ainda o primado da superioridade do pontificado romano; pelo menos não com os africanistas, na metade do terceiro século.

O bispo era considerado o dispensador da comunhão para seu povo e o amparo de unidade, tendo em vista a busca pela universalidade. A sua imagem constitui o pastor, o sacerdote por excelência e o juiz (PIETRI, 1997, p.540). Esses símbolos de autoridade, para nós, esbarram nas tradicionais estruturas de referência que qualificavam as elites romanas e no reconhecimento popular, do qual dependiam sua legitimidade e perpetuidade, ao lado de uma vasta carreira de honras, conquistada ao longo dos anos no exercício do poder político, haja vista as relações das municipalidades profundamente organizadas na região. Por conseguinte, cremos que os bispos africanos teceram uma configuração singular e possivelmente suscitaram suspeitas e insatisfações. De fato, esbarramos numa questão de poder e tradição. Julgamos, pois, que o edito de Valeriano, de 258, dirigido diretamente às lideranças cristãs, atende a essa prerrogativa e confere a especificidade africana. Concomitantemente, podemos identificar que há certas concessões no tratamento dado ao aprisionamento de Cipriano, no ano 257, por exemplo, quando fica bastante à vontade em sua residência de exílio, em Curubis (LEPELLEY, 1997, p.306). Podemos daí retirar algumas deduções: é sobre esse quadro social e político, romano, que a igreja cresce; não há como frear esse processo de relações patronais, à medida que os líderes cristãos ganham espaço e representação; mas, afinal, esses líderes também entram num campo de concorrências.

Coloca-se em pauta o debate no reforço da identidade religiosa, na busca de opções ou experiências religiosas individuais. Com certeza, a mobilidade e grande oferta de cultos, tanto os de caráter redentivos (ou os cultos greco-romanos) quanto os cultos judaicos e cristãos exerceram pressão sobre essas escolhas, num mundo plural de vastos domínios, etnias e culturas. Presumimos que esse “caldeirão religioso” se intensificou a partir do segundo século e, sobretudo, defendemos que chamou atenção das autoridades e da elite romana⁷⁶, enquanto buscavam renovar suas tradições ancestrais no terceiro século.

⁷⁶ Falamos de elite romana em virtude dos magistrados (governadores, diúnviros, decuriões) assumirem altos cargos provinciais e municipais, cujas funções religiosas eram estabelecidas, entre outros encargos.

1.3. O Martírio Voluntário.

O martírio tem o seu lugar na História da Igreja e se destaca pela abrangência de significados e pela repercussão que os mesmos assumem no interior das comunidades cristãs. Porém, o fenômeno não se restringe ao domínio cristão. Podemos identificá-lo até mesmo antes do advento do cristianismo, entre os judeus⁷⁷ (*História dos Macabeus*), com as primeiras formulações da experiência do martírio na metade do segundo século A.E.C. De fato, o cristianismo não perdeu essa referência e engendrou novos caracteres em sua prática. Hekster (2008, p.69) e Fox (1986, p.420) observam que o Islã, possivelmente em contato com os cristãos, adquiriu análogas linguagem e teologia para aqueles que morriam, ou ainda morrem, por sua fé. E permanece em nossos dias de forma trágica. Ramón Teja (2009, p.134) chama de “imolação voluntária” entre islâmicos. A literatura martirial também possui precedentes clássicos. Teja (2009, p.135) recorda-se dos estudos desenvolvidos pela pesquisadora italiana Silvia Ronchey (1983), a qual se dedicou a investigar “a pressa por morrer” nos atos dos mártires pagãos de Alexandria. É possível que o martírio ultrapasse as fronteiras religiosas descritas e seja objeto de outras representações culturais. De novo, lembramo-nos das abordagens antropológicas de Sahlins (1990) acerca das interações e de que toda cultura se altera na ação, sendo um modo de sua reprodução (SAHLINS, 1990, p.174; CHEVITARESE & CORNELLI, 2007, p.20-24). Múltiplas negociações foram possíveis e produziram, em cada época, um resultado esperado, de acordo com as especificidades conjunturais, e, digamos, até mesmo se prolongando diacronicamente:

Nos anos recentes, mais uma vez se torna claro, fundamentalmente, que a noção de martírio pode ter impacto sobre a história do mundo. A noção cristã de martírio foi muito desenvolvida durante o terceiro século, quando, pela primeira vez, as perseguições se tornaram centralmente organizadas (HEKSTER, 2008, p.69).

Por que as pessoas, em diferentes partes do mundo e culturas, se submetem à morte voluntariamente? Igualmente questionável tornam-se os seus excessos, ou seja, um desejo excessivo da morte. Obviamente, essas são as nossas interrogações do presente, mas é incrivelmente curioso que as mesmas reflexões já foram feitas no passado. Com essa indagação inicial, convém submeter à análise os significados da prática do martírio no contexto cristão.

⁷⁷ No segundo livro da *História dos Macabeus*, um senhor chamado Eleazar recusa comer carne de porco e prefere uma morte gloriosa a uma vida contaminada (BOWERSOCK, 2002, p.28).

Há um debate que se acentua a partir do séc. II sobre o contato do humano com o divino através dos “mártires” – debatiam-se formas legítimas e ilegítimas do poder sobrenatural. A situação descrita é enfatizada por Peter Brown e também se refere às competições existentes entre os chamados “amigos de Deus”, entre as antigas lideranças tradicionais romanas e, inclusive, entre ambos: bispos com profetas montanistas, filósofos com feiticeiros, santos com mágicos. Nesse caso, indagamos: onde localizar a autoridade? Nas autoridades religiosas, nas autoridades civis e políticas, na soberania do imperador, deificado como *Princeps* benfeitor? Haveria essa possibilidade de desmembrá-las? Talvez a resistência dos confessores na África, desde o ano 180, ao modelo greco-romano tenha sido uma manifestação real; pelo menos, implicou numa tentativa, mesmo que pálida, submetendo-se ao filtro da igreja, mas presente. Em breve, a intermediação das lideranças eclesiásticas buscaria o caminho da conciliação, motivadas por distintos interesses e até mesmo a obtenção do mesmo espaço de poder.

As instituições foram formadas em torno dos apóstolos, mártires, bispos e ascéticos. Conforme Peter Brown (1993, p.14, 56) explicita, “os mártires” foram agentes do sobrenatural – “nada elegantes, mas sublimes e tranquilos” em sua representação. A “amizade com Deus” (o elo entre o céu e a terra) permitiu a elevação dos confessores diante dos seus semelhantes.

O termo “testemunha”, *martur* em grego e o equivalente latino *martyr*, começa, a partir do século II, a designar, na linguagem cristã, exclusivamente o crente que sofre e morre por causa de sua fé; a “simples” testemunha, o cristão, será chamado de “confessor” (SAXER, 2002, p.895). Entretanto, essa imagem simplificadora não se coaduna com os debates gerados sobre o tema desde o séc. II. Não houve unanimidade nos círculos eruditos patrísticos quanto a assumir uma terminologia única e fechada para as “testemunhas”.

Desde já, chama atenção o significado da palavra “mártir”: em contexto romano se refere a uma das principais personagens num embate jurídico e formalmente apreciável para engendrar um processo. No mundo grego, a palavra testemunha era corrente também no vocabulário jurídico dos tribunais e podia ser empregado para toda sorte de comentários e de atestações (BOWERSOK, 2002, p.18). É um paradoxo instigante constatar que “a testemunha” servia para validar uma causa num processo e, ao mesmo tempo, vê-la como objeto de inquirição.

L. Friedlaender (1984, p.1100) afirma: “a intervenção político-religiosa dos imperadores funcionou à base de denúncias recebidas e a necessidade de aplicar um

castigo quando não houvesse mais remédio. Os cristãos se encontravam em uma situação constante de insegurança jurídica”. O pesquisador da história do cristianismo utiliza a expressão “os cristãos” de forma generalizante, mas nos referimos, especificamente, à categoria de “confessores públicos” submetidos à condição de insegurança jurídica, em boa parte do segundo século e no início do terceiro século. Isso se deve ao fato de se encontrar em vigor as disposições de Trajano – evitar denúncias anônimas, mas validá-las se caso persistissem em obstinação (*Rescripto*).

Sobretudo, destaca-se o martírio como uma construção, na qual se forja um ideal, um exemplo a ser seguido nas comunidades cristãs onde ele ganha sentido (BOWERSOCK, 2002, p.19; FOX, 1987, p.436). E o seu caráter pedagógico se acentua ainda mais quando há uma produção discursiva, por escrito, que o sustenta. As narrativas fixam símbolos, imagens, padrões de conduta, valores e modelos; portanto, reconhece-se o poder comunicativo de tais práticas. Podemos julgar que os romanos do segundo século se depararam com alguns casos que chegavam ao conhecimento dos governadores de província e que se repetiam. O direito romano atuava por casos concretos para formular princípios gerais, “apresentando-se como um procedimento metódico que se realiza com a solução de questões práticas singulares” (AMARAL, 2005, p.128-129). Convém pensar na dimensão perceptiva e criadora do conhecimento jurídico. Cada nova recorrência provocava a necessidade de refletir e definir uma regra jurídica ou princípios normativos sobre o problema. Porém, não era fácil estabelecê-la com precisão. E presumimos que restaram dúvidas, realmente, até para definir a classificação a qual pertenciam os confessores cristãos, se de exclusividade étnica, se de agrupamentos sociais, e de que nível, se de associações profissionais ou religiosas, dentre outras.

Judith Perkins (1995) analisa o autossofrimento e as representações da dor nos atos de martírio e lembra as abordagens de Foucault sobre o poder, na distinta obra *História da Sexualidade*. O filósofo explica que a forma com que o poder age na sociedade se manifesta em micropoderes; isso quer dizer que ele não está concentrado exclusivamente no papel dos reis e imperadores, ou apenas nas instituições, ou até mesmo na força do exército ou de estados – esses seriam apenas a forma final que o poder toma. Na verdade, o poder se encontra em toda parte. E as práticas discursivas são peças fundamentais, segundo esse raciocínio, para ensinar as pessoas como devem apreender seus papéis de certos modos. Na visão foucaultiana, o poder é irradiado de inúmeros pontos (PERKINS, 1995, p.5,6). Podemos, então, propor que a soberania de

um governante é autorizada e fortalecida por discursos – isso implica em aceitar modos de pensamento, escrita e fala – e por práticas que resultem no poder, relacionados ao mundo social que ele produz (PERKINS, 1995, p.6).

Tendo essa abordagem teórica em vista, acreditamos que seja a chave para o entendimento das relações entre religião e direito no Império Romano e, mais precisamente, a existência de uma política de regulação religiosa ancorada no mundo social e urbano das províncias romanas. Propomos, por conseguinte, que há uma estreita vigilância no tecido urbano, provincial e municipal para manter as práticas cívicas e religiosas dos costumes de seus antepassados que eram aceitas socialmente. Além disso, garantiam a legitimidade do poder, igualmente fortalecido pelas mesmas categorias. Para tanto, as várias linguagens, as várias imagens, os vários discursos jurídicos e políticos, foram o seu veículo para produzir a identidade coletiva. Naturalmente, postulamos que as lideranças cristãs também se serviram das práticas discursivas para produzirem um novo quadro religioso de referência e, sobretudo, a imagem do mártir, enquanto lhe fora útil, resultando, inclusive, em controle. Por extensão, podemos presumir que a percepção da realidade é filtrada por certas categorias culturalmente dadas. No caso da cultura romana, por exemplo, falamos da autoridade dos pais, dos costumes dos seus antepassados, dos mores, das *leges*, dos sacerdócios e dos magistrados, somados ao *genius* imperial; no caso do cristianismo, a autoridade dos apóstolos, dos patrísticos e o do episcopado, somados às liturgias cúlticas, até mesmo se atravessadas pela morte heroica, o martírio. Uma experiência canalizada pela dor, sofrimento e morte (PERKINS, 1995). Evidentemente, existem outras categorias que não foram mencionadas, mas apenas exemplificadas.

A visita ao cárcere de Perpétua e dos demais companheiros de prisão indica a existência de uma comunidade cristã, de uma organização em curso na província. Judith Perkins defende que os cristãos chamaram atenção no papel de sofrendores, criando um constructo social: “A existência de mártires voluntários mostrou o efeito que esta imagem tinha na vida real para alguns membros da comunidade. A importância e prestígio dos mártires e a espera pelo martírio sugerem a função que o mesmo exercia como um ritual social na comunidade cristã” (PERKINS, 1995, p.32). Tratava-se de uma representação pela qual enviavam e dramatizavam suas mensagens (PERKINS, 1995, p.32). Vitoriosos não necessariamente sobre seus perseguidores, mas sobre o mal, ligavam-se ao sofrimento de Cristo na cruz, conforme a literatura cristã descrevia (1995, p.32). É possível deduzir a potente linguagem de comunicação aos membros de suas

comunidades, assim como os espetáculos viabilizados numa cidade. Mas se a cidade é o meio de viabilização e de atração, é também o meio de maior visibilidade e controle. E se a população sabia que os grupos cristãos resistiam a atender plenamente à ordem social, haja vista as constantes denúncias e desordens locais, sem dúvida o povo foi o primeiro a reagir e reafirmar as imagens do poder, os costumes dos seus pais, a lealdade imperial e a identidade cívica. Esses elementos uniram-se aos instrumentos institucionais, ao aparelho administrativo, aos mecanismos jurídicos e ao exercício da autoridade soberana.

Do lado cristão buscou-se compartilhar do mesmo espaço público, contudo subvertendo esse espaço metaforicamente, realocando os conflitos fora da ordem natural (PERKINS, 1995, p. 119). A novidade do enfoque sobre o corpo chamava atenção não para si, para a sociedade ou para as estruturas políticas, mas para o domínio do transcendente, para o lugar de encontro do homem com o divino (PERKINS, 1995, p.189). Peter Brown (1993) diria que houve “a ênfase do divino poder sobre os seres humanos . Os mártires, os ascéticos e outros habitantes do império entenderam que o poder sobre si foi realocado deste mundo para o outro, afirmando-se um projeto discursivo (BROWN, 1993, p.192). Evidencia-se a construção de um sujeito centrado na dor e no sofrimento, não como uma patologia, mas como um projeto discursivo. Ignácio de Antioquia escreveu várias cartas sobre o assunto e, para a autora, o corpo como centro estava de acordo com um campo de conhecimento que havia se desenvolvido nos primeiros séculos do império. Nos discursos cristãos, os escritores Taciano, Minúcio Félix, Teófilo e Atenágoras colocam o corpo em debate, mesmo se o submetem à temática cristã do corpo ressurreto (PERKINS, 1995, p.120). Mas, encontramos o debate na ordem do dia nos discursos da cultura greco-romana. O estoicismo é um exemplo: os discursos médicos, a exemplo de Galeno, também são altamente sugestivos, sem contar as orientações médicas de dietas alimentares. E a obra de Aelius Aristides - *Histórias sagradas* – e as *Meditações* de Marco Aurélio são igualmente significativas para a chamada ao corpo ou ao cuidado de si (PERKINS, 1995, p.173).

A discussão em torno do primeiro uso do sentido de martírio constitui um terreno bastante escorregadio. Descartamos essa intenção. Na verdade, buscamos perseguir a evolução do termo ao ganhar sentido e valor no interior das comunidades cristãs, a partir do segundo século, e como a imagem ideal de conduta cristã é construída, monitorada e pedagogicamente articulada. Tais ações foram efetivadas

através dos discursos escritos ou outras linguagens, até teatrais. Isso significa que a prática ganha um sentido de representação e um caráter de institucionalização, uma vez que o episcopado e os escritores cristãos definem categorias a serem observadas. O fenômeno é intrigante, porque o segundo e terceiro séculos produzem discursos de exortação ao martírio – lê-se “advertir” e “encorajar” e, ao mesmo tempo, se multiplicam esforços para limitar sua atuação, a fim de não atrair animosidades populares (com Cipriano, por exemplo). A questão é polêmica⁷⁸, no entanto notória. O processo de fabricação do mártir realmente se intensifica e, obviamente, atraiu a atenção das comunidades cristãs, de igual forma, para o seu controle.

Como foi supracitado no debate acerca da autoridade episcopal, irrompeu-se uma prática de múltiplas facetas, a ponto de suscitar a reprovação do clero cartaginês em relação a uma categoria de confessores que se viam qualificados a liberar indulgências aos “caídos”. Os confessores, nesse caso, tornam-se protagonistas nesse processo. Os concílios ocorridos em Cartago, na época do episcopado de Cipriano, dão prova do grande conflito gerado sobre a questão. São práticas que implicaram nas relações de poder. Os bispos não mediram esforços para conter o que acreditavam ser abuso de autoridade ou de popularidade das “testemunhas”.

Podemos verificar que, sem dúvida, o fato de se produzir, de se forjar uma imagem ideal de testemunho, abriu caminhos para a sua recriação de forma bastante dramática no espaço coletivo. Habitualmente, costumamos usar a expressão “sofrer o martírio”; essa asserção pressupõe apenas a ideia de receber uma ação violenta por parte de outrem – nesse caso, alude ao caráter passivo da ação. Porém, acreditamos que a partir do século II, o “mártir” descobriu o poder da linguagem e da comunicação, tão presentes no espaço provincial dos espetáculos públicos disseminados na cultura cívica e imperial. Nesse ponto, a experiência do martírio é ressignificada, altamente criativa e imbuída de uma ação ativa do sujeito. Perpétua dá esse exemplo, julgando comandar a cena do martírio⁷⁹ (conforme supracitado no capítulo um, e na análise documental). Em

⁷⁸ Na historiografia clássica, havia a discussão se os pais da igreja admitiam que, provocando as autoridades para agir ou se tornando um mártir voluntário, era o melhor caminho de “honrar a Cristo”. E constatou-se que os “mártires” foram muito além do que se esperava deles. Inclusive Ste. Croix (1981, p. 258) admite que o martírio voluntário “contribuiu para o estalido da perseguição e tendeu a intensificá-la quando estava em marcha”. Por sua vez, J. Daniélou e H. Marrou (1984, p.140) julgavam ser o martírio uma forma eminente de santidade cristã.

⁷⁹ Há menção na *Passio* de que Perpétua, no final do combate, na arena, teria dirigido a mão do carrasco para a sua garganta e finalmente degolada. Além disso, manifesta que tudo se daria por sua própria vontade e liberdade de escolha. Essa representação corresponde a uma cena bem representativa nos *ludi gladiatorii* e indica a posição ambígua dos condenados. “Por um lado, eram degradados e humilhados e, por outro lado, eram glorificados e exaltados (...) O gladiador jurava ser queimado, ferido, espancado e

consequência, admitimos a possibilidade de que as lideranças cristãs também pressentiram os efeitos dessa prática e logo buscaram construir e selecionar o que fosse julgado útil para estabelecer normas e modelos de comportamento, *exempla*.

Bowersock (2002, p. 16) recorda-se das especulações de Celso⁸⁰ sobre o martírio. O filósofo chega a uma conclusão de que aqueles que haviam perdido a cabeça eram dementes, porque se precipitavam, intencionalmente, para suscitar a ira de um imperador e de um governador e expor assim seus corpos à tortura e até mesmo à morte. E o catedrático em História antiga se refere às críticas construídas pelos próprios literatos cristãos a respeito da dimensão alcançada pela prática do martírio:

O mártir voluntário tinha tomado proporções tão alarmantes aos olhos das mentes eclesiásticas ponderadas que eles elaboraram pouco a pouco uma distinção bem clara entre o martírio voluntário e uma forma mais tradicional que era fruto da perseguição. Clemente de Alexandria, Orígenes, Cipriano e Lactâncio, todos grandes porta-vozes da igreja primitiva, tentaram conter esses ardores e de reservar as fileiras de mártires a esses que suportavam os sofrimentos e a morte no quadro das perseguições (BOWERSOCK, 2002, p. 17).

Porém, não foram muito bem sucedidos em conter esse entusiasmo. Observemos, portanto, essas distinções e categorias classificatórias da “morte voluntária”.

Ramón Teja⁸¹ (2009) discute acerca de como podemos definir o martírio voluntário. O pesquisador faz uma análise muito distinta e merecedora de apreço, pela especificidade com que aborda a questão, identificando novas nuances. O martírio entre cristãos na antiguidade seria uma morte provocada, também denominada auto-oblação? Na literatura dos mártires, ele é definido sempre em termos positivo ou apologético – *amor mortis*, *desiderium martyrii*, *cupido moriendi* ou *spontanea mors*. Além disso,

ser morto pela espada. E ainda negava sob juramento aceitar tudo que pudesse vir a melhorar sua situação, assim como negava sua própria vida. Através desse elaborado cerimonial, o gladiador assumia uma obrigação solene e sua atuação se tornava uma questão de honra. Isto porque o sacramento transformava a atuação do gladiador de involuntária em voluntária e, assim simultaneamente, ele era um escravo condenado à morte e um homem livre que tinha sua honra para sustentar. O juramento era uma forma de autosacrifício associado à devoção” (MENDES, 2000, p. 289).

⁸⁰ Provavelmente atuou como filósofo na segunda metade do século II. Orígenes, mestre cristão, é quem resgata sua produção discursiva, através da apologia chamada *Contra Celso*, escrita na metade do terceiro século.

⁸¹ O autor é pesquisador na Universidade de Cantabria. Teja foi convidado para participar de um Congresso que celebrava o XVII centenário do martírio de Eulália de Mérida. Esta jovem foi martirizada durante a perseguição de Maximiano (303-304). Teja cogita sobre martírio voluntário ou morte provocada.

Teja (2009, p.134) prefere a expressão “morte voluntária” a suicídio, porque este último é alheio aos greco-romanos, no seu entendimento. Teja traz as contribuições dos estudos desenvolvidos por A. Di Berardino (*Il modello del martire volontario*, 2006, p.63-105), em que o autor constrói uma graduação variada na voluntariedade para aceitar a morte:

Os que não a buscam, mas não a recusam; os que a desejam como prova de amor, mas não a buscam espontaneamente; os que a buscam espontaneamente pondo-se em condições de ser detido; os que provocam as autoridades para que lhes deem morte; os que no tempo de perseguição se dão à morte, a si mesmos, para evitar a violação (estupro ou a humilhação); os que dão morte a si mesmo para serem considerados mártires (os donatistas); (*apud* TEJA, 2009, p.134).

De fato, não tínhamos até então percebido tanta variedade na prática do martírio e na sua concepção. A literatura apresenta casos de cristãos que recorriam à morte voluntária ou provocada e, além disso, outros casos em que se recorria à morte antes de cair nas mãos das autoridades, para salvaguardar, por exemplo, a virgindade (Pelagia, em Antioquia). Diante dessa situação peculiar, mais tarde alguns padres da igreja, como Jerônimo, estabeleceram o princípio de que “na perseguição não era lícito dar-se morte, exceto no caso em que esteja em perigo a castidade” (TEJA, 2009, p.139). O mesmo pesquisador (TEJA, 2009, p. 140) recorda-se de Agostinho, na obra *Cidade de Deus*, o qual, contrariamente, reprovava a morte voluntária ou provocada, fosse qual fosse o motivo, sendo visto como um pecado que deveria ser condenado. Teja (2009, p.135) acredita até que outras opções poderiam ser consideradas, “em função das circunstâncias em que se desenvolveu o martírio, a natureza dos textos e sua finalidade”. São obras polêmicas, apologéticas e histórico-narrativas, relacionadas também às diferentes épocas em que foram produzidas. As opiniões divergiram bastante e perduraram por muito tempo na Idade Média. Agostinho era, peremptoriamente, contrário à morte voluntária, *spontanea mors* ou suicídio, considerado pecado, aludindo ao princípio bíblico “não matarás” – quem mata a si mesmo é homicida (TEJA, 2009, p.141).

Essas diferentes percepções representam posturas distintas. Tertuliano escreveu por volta do ano 197 a obra *Exortatio ad Martyria*. Não sabemos muito bem acerca do tempo exato ao qual o teólogo teria se dirigido para discorrer sobre uma mobilização popular e das autoridades cartaginesas, provavelmente, a respeito de cristãos encarcerados pela fé que professavam. Tertuliano ressalta a constância dos *exempla*.

Clemente de Alexandria, do outro lado do Mediterrâneo, concedeu ao martírio o sinônimo de “perfeição”. Porém, o teólogo dissocia martírio de derramamento de sangue. Imbuído de doutrinas gnósticas e platônicas, o escritor cristão produziu uma obra específica à temática, no livro IV de *Stromata*⁸². Clemente explicita a questão da seguinte forma:

Chamamos o martírio de perfeição, não porque o homem chega ao fim de sua vida como os outros, mas porque ele já expôs o trabalho perfeito do amor (...) se a confissão a Deus é o martírio, cada alma que vive puramente no conhecimento de Deus, que tem obedecido aos mandamentos, é testemunha tanto pela vida quanto pela palavra, e de qualquer maneira ele pode ser liberado, a partir da fé, do derramamento de sangue no corpo, ao longo de sua vida, até a sua partida (...).

Agora, alguns dos hereges que compreenderam mal ao Senhor, têm ao mesmo tempo, um amor ímpio e covarde pela vida; dizendo que o verdadeiro martírio é o conhecimento do único Deus verdadeiro (o que nós também admitimos), e esse homem que faz confissão pela morte é um homicida de si mesmo e se suicida; e aduzindo outros sofismas semelhantes de covardia. A estes devemos responder no momento adequado; portanto, eles diferem conosco no que diz respeito aos primeiros princípios (*Stromata*, IV, 4, 15, 16).

Clemente (150-215) é bastante taxativo ao identificar os que se entregam à morte como heréticos, porque difamariam o próprio corpo. Subentende-se que se entregar à morte seria uma evidente declaração de que o homem foi vencido pela carne, pelo corpo, pelas paixões. Para o cristão helenista, o testemunho verdadeiro era o da vida, o da palavra. A interpretação de Clemente atende bem à expressão *omologetés*, que no grego significa “confessor”, e *omología*, “confissão”. Vê-se que o teólogo, ateniense de origem, possui uma distinta opinião a esse respeito; são evidentes os seus aportes com a filosofia grega. *Stromata* provavelmente foi escrita no ano 202 ou após. O profícuo debate se estendeu por algumas áreas do Mediterrâneo e isso reitera a intertextualidade e a ocorrência de confissões, assim como do motivo que produz o acontecimento, tanto no plano discursivo, dito por Foucault (*Ordem do Discurso*), como na realidade processual.

Já no mundo latino, o bispo Cipriano, a partir de 250, distingue com mais rigor confessores e mártires. Cipriano defendeu todo o cuidado necessário em tempos daquilo

⁸² A palavra em grego significa *tapetes* ou exposições científicas da verdadeira filosofia. O teólogo expõe diversos assuntos organizados em oito livros, como se fossem anotações pessoais que ele gostaria de conservar para a sua velhice (BOEHNER; GILSON, 2008, p.340).

que ele julgava ser uma perseguição (*persecutio ista*; *Carta*, XI, 5), aconselhando os cristãos a tomarem medidas convenientes para não produzirem animosidades e violência dos “gentios”, sob risco de serem acusados de romperem a paz (*Carta*, VI). Assim falou aos presbíteros e diáconos, em relação às frequentes visitas aos confessores no cárcere – que os “irmãos” procedessem com toda cautela (*Carta*, V). Provavelmente esta carta foi escrita na ocasião de sua fuga, face ao edito de Décio (BUENO, 2003, p.476; *Carta* XI, 8). De início, Cipriano preconiza “divinas confissões no cárcere” – *diuinus confessionibus* – e lembra aos fiéis que “preciosa é na presença de Deus a morte de seus santos” – Salmo 115, 15 (*Carta*, VI). O bispo lembra um exemplo trazido pelas escrituras hebraicas⁸³ como se fosse uma prática martirial muito comum entre judeus e cristãos, na defesa de que “o Espírito Santo sempre animou *ad tolerantiam passionis*” (*Carta*, VI). Pretendia-se alcançar a “coroa celeste” (*Cartas*, VI; X; *De Lapsis*). Perpétua (Apêndice) se referia ao cárcere como palácio e hospedagem - *hospitium carceris* - além de lugar de combate – *agonem* –, também mencionados por Cipriano (*Carta* X, 4). Os confessores eram “soldados de Cristo” – *in diuines castris milites Christi* (*Carta*, X). Isso é só um exemplo da linguagem corrente na prédica cristã com respeito à exaltação do martírio. Se nas Atas de Cipriano é raro encontrarmos metáforas, não é o caso de suas Epístolas, nas quais são abundantes. A narrativa constrói, reafirma e ressignifica os testemunhos do passado, a tradição, e atualiza signos por meio de abundantes metáforas.

Na *Carta* X, a princípio, Cipriano refere-se à duas categorias, aos confessores do nome de Cristo (*confessionais nominis* ou *Dominum confessis*) que foram pacientes na dor e venceram as torturas, sendo, por conseguinte, sobreviventes, e aqueles que consumaram o combate com a morte – *consumatio virtutis* (*Carta*, X, 4; *De Lapsis*). As duas condutas são identificadas: “uma só vez vence quem imediatamente sofre o martírio. Mas o que, permanecendo sempre nos sofrimentos, luta com a dor, e não é vencido, cada dia ganha uma coroa de mártir” (*Carta*, XXXVII). Às vezes o bispo dá valor ao confessor, que poderia sê-lo até mais de uma vez, e em outras, àquele que consuma a confissão com a morte – os mártires – *bonis confessoribus* e *martyribus gloriosis* (*Carta*, XXXIX). Já para Daniel Bueno, é possível identificar nos discursos de Cipriano até mesmo três categorias: “os mártires já coroados, os que têm passado pelos tormentos e estão próximos à coroa e os simples confessores. As duas primeiras

⁸³ Cipriano alude aos exemplos de Ananias, Asarias e Misael, que foram jogados na fornalha por ordem do rei babilônico Nabucodonosor e, segundo a prédica, teriam sido salvos incólumes (Livro de *Daniel*).

levam o título de mártires.” (BUENO, 2003, p. 21); o mesmo autor ainda percebe um diferencial, na carta 76, dirigida aos condenados às minas com o primeiro edito de Valeriano, em que todos esses são saudados como mártires. Voltaremos a esse assunto a fim de identificarmos certa particularidade, no Capítulo III. Realmente, a cada nova conjuntura os líderes patrísticos desdobravam-se para definir o *marturia*, ou *martyria*, no qual podemos ver o esforço para não deixar fluída uma prática que assumia interfaces, a fim de circunscrever elementos comuns até aonde era possível e, ao mesmo tempo, distinguir. Também significava reconhecer e controlar.

Em suma, confissão, negação e martírio tornam-se uma composição, ou melhor, “uma trilogia, léxica e ideológica, que entrará na trama íntima de todo relato dos *gestae* dos mártires” (BUENO, 2003, p.14). A literatura cristã explora efusiva e retoricamente a respeito do número estimado de confessores levados à execução e mortos; sem dúvida, os escritores cristãos exageram ao contabilizá-los. Eusébio de Cesaréia exemplifica bem essa questão. O historiador da igreja fala em execuções em massa, que teriam ocorrido no Egito, na época de Diocleciano (*HE*, VIII, 9). Quanto às épocas anteriores, no ano de 202, conjectura sobre “milhares de fiéis haviam cingido a coroa do martírio” (*HE*, VI, 2). Eusébio tem por referência a cidade de Alexandria, no Egito⁸⁴. O historiador dá destaque à cidade, porque ali era o a região de atuação da escola catequética chamada *didáscalia*, liderada por Panteno e mais tarde por Orígenes, aos quais admirava. Leônidas e Orígenes foram alcançados pelos efeitos dos editos de Severo e de Décio⁸⁵, respectivamente.

Minúcio Félix, contemporâneo aos eventos, no diálogo a Octávio, expõe sua opinião comparando os cristãos com o ato de sacrifício de Caius Múcius Scaévola⁸⁶: “E quantos dos nossos, não somente a mão, mas todo o corpo queimado até às cinzas, quando estava em seu poder golpeá-los” (*Octavius*, XXXVII). Sobre Décio, o teólogo

⁸⁴ Eusébio narra os episódios a partir das cópias das cartas que teria em mãos de Dionísio de Alexandria, que foi contemporâneo aos eventos, e correlatos ao edito de Décio e Valeriano.

⁸⁵ Leônidas, pai de Orígenes, segundo Eusébio, teria sido executado e Orígenes morreu em decorrência das torturas infringidas a ele no cárcere (*HE*, VI, 1, 3, 5; VII,1). Orígenes compôs também uma obra sobre o martírio (*HE*, VI, 28).

⁸⁶ Um jovem romano que lutou na guerra de Roma contra o rei etrusco em 508. O patrício havia posto sua mão direita no fogo, para provar seu intento e coragem perante o rei, ao qual pretendia eliminar. Vários autores contam a história e não sabemos se foi de fato real, mas Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso, por exemplo, a recuperam nos seus escritos.

Eusébio aborda a questão, fazendo-se crer que Alexandria estava em completo alvoroço e o número de fiéis atingidos seriam igualmente abundantes⁸⁷ (*HE*, VI, 41).

A narrativa de Eusébio ainda conjectura a respeito dos efeitos produzidos pelo edito de Valeriano e o teólogo se esforça para transmitir a mesma impressão, através da fala de Dionísio:

Não tenho porque levantar a lista dos mortos, que são muitos e desconhecidos a vós. Basta que saibais como tem alcançado a coroa do martírio homens e mulheres, jovens e velhos, meninas e anciães, soldados e particulares, enfim, todo sexo e toda idade. Uns tem vencido no combate dos açoites e do fogo; outros por ferro (*HE*, VII, 11, 20).

Porém, os confessores executados ou entregues à morte voluntariamente, neste contexto, nominalmente estabelecidos pelo culto e outros monumentos, são ínfimos e, somados àqueles nominalmente citados, chegam a algumas centenas em todo o império (BUENO, 2003, p.109). Entretanto, como as fontes são escassas, não devemos ignorar as variáveis que poderiam se apresentar em cada caso, se levarmos em conta o critério de referência: lugar e tempo, por exemplo. Doze confessores executados, no século II, podem representar um número expressivo, se a comunidade dos escilitanos fosse composta de algumas dezenas de fiéis. A questão é polêmica, no entanto não determinante para as nossas elucubrações. Neste caso, pretendemos somente validar a respeito do registro documental em várias regiões do império, de forma concomitante, evidenciando juridicamente algumas ações do poder público: a ocorrência de processos, encarceramento, tribunais acionados, modalidades de punições ou até absolvições, mas confiscações de bens, inclusive buscas e execuções. O martírio em si não teve relevância primária para os juízes, mas sim o confessor (*omologia*, a confissão de fé ante os tribunais) passível de normatização – reconhecer as *caerimoniae* romanas, cuja recusa implicava em sanções previstas pelo direito romano.

Uma indagação faz-se necessária: a qual categoria pertence os sacrílegos, reconhecíveis nos discursos da jurisprudência romana? O confessor tem representação jurídica perante a lei? Pelo menos até agora, ele se torna uma pessoa merecedora de inquérito, que se traduz em ação inquisitorial, singular, no direito romano em relação à

⁸⁷ O historiador inclusive narra um caso de uma mulher idosa que se entregou à morte: ameaçada de ser queimada viva se não repetisse as fórmulas sacrificiais, recusando-se a princípio fazê-lo, “recuando um pouco, lançou-se com vivacidade no fogo e foi consumida” (*HE*, VI, 41).

dimensão religiosa. Veremos, no terceiro capítulo, que geralmente a falta religiosa na cultura romana era expiada em nome da comunidade por outro ato sacrificial. Já o confessor seguia o rito processual.

CAPÍTULO II – PRÁTICAS RELIGIOSAS EM CARTAGO E OS EDITOS DOS IMPERADORES

2.1. A África Romana

A África romana apresentou uma intensa vitalidade na vida urbana, nas dimensões política, econômica, social e cultural, e na manutenção de estruturas municipais e jurídicas tradicionais, animadas pelo *ordo* decurional (LEPELLEY, 1979, p.25,26). Sabemos da atualidade dessas informações devido às fontes epigráficas, aos textos patrísticos e aos documentos jurídicos (Códigos Theodosiano e Justiniano), que se integram num conjunto de dados relevantes, para reconstruirmos esse passado histórico bastante rico. É necessário levar em conta a presença de numerosos homens do direito, que foram fecundos nesse território e se agarravam à chancelaria imperial com várias demandas frequentes e locais.

O processo de colonização na África, presume-se, ganhou força efetiva com a criação da *Colonia Concordia Iulia Karthago*, por César, ou talvez pelo triunvirato que se seguiu após a sua morte, entre os anos 44-42 A.E.C.⁸⁸. Isso quer dizer que não existe uma opinião absoluta sobre a questão. Sabemos que foi resultado da ação efetiva de cavaleiros, de senadores romanos e seus intermediários, apropriando-se de vastos domínios territoriais⁸⁹. O debate continua e é retomado pela seguinte opinião: com o novo afluxo de colonos⁹⁰ para Cartago, em 29 A.E.C., consolida-se a organização municipal, estabelecendo na Colônia Júlia seus contornos definitivos, “ou mesmo antes, quando os cidadãos romanos – que, depois de chegarem com grupos de imigrantes de dimensões variadas, se fixaram na vizinhança das cidades peregrinas agrupando-se em

⁸⁸ Lepelley (1979, p.11) explica a questão da seguinte forma: Cartago, cuja fundação ficou decidida por César em 44, foi concretizada pouco após a sua morte e definida em 29 A.E.C. por Octavio.

⁸⁹ Os romanos buscavam territórios férteis e a implantação de colônias para suas populações: veteranos das legiões e agricultores italianos sem terra, buscando na emigração alguns lotes e explorações (DECRET, 1996, p.8).

⁹⁰ H. Ménard (2005) concebe a colônia romana da seguinte maneira: “A colônia romana é a criação *ex nihilo* da cidade, de direito romano (*deductio*). É uma colônia de povoamento na qual são enviados cidadãos romanos em número variável, que recebem uma terra. Progressivamente, esse estatuto é acordado por ficção jurídica às cidades já existentes: se fala então de colônia honorária. Somente o direito romano é aplicado; o território da colônia é organizado ficticiamente em tribos. Ela não se beneficia, a priori, de uma situação fiscal privilegiada. As isenções (*immunitas*) dependem do fundador, e é dele que deriva o nome da cidade (MÉNARD, 2005, p.201; DECRET & FANTHAR, 1982, p.196; LEPELLEY, 1979, 121-122).

pagi e adquirindo domínios rurais – acabou por anexar o território (*pertica*)⁹¹ da colônia de Cartago” (MOUKTAR, 2010, p.516; DECRET, 1982 e 1996; LEPELLEY, 1979). O processo de implantação de colônias teve prosseguimento com os imperadores posteriores; outras colônias foram distribuídas pelas duas antigas províncias africanas, operando a sistematização do processo na Proconsular.

A organização e tipificação das províncias⁹² definiram-se com mais clareza a partir de Octávio Augusto, que dividiu com o senado a administração das mesmas no império, no ano de 27 A.E.C. A África, conquistada desde 146 A.E.C.⁹³ e “pacificada”, “ligada à classe senatorial por múltiplas tradições, tanto econômicas quanto políticas, ficou entre as províncias que seriam administradas pelo Senado” (MAHJOUBI, 2010, p. 506). Seguiu-se uma nova composição:

Essa *provincia África*, que também foi designada pelo epíteto *Proconsularis*, agrupava as duas províncias que Roma tinha sucessivamente estabelecido na África do Norte: a que correspondia ao território púnico conquistado em -146, conhecida como *Africa Vetus*, e a que Cesar havia criado após sua campanha africana contra os pompeanos e seu aliado, o rei Juba I da Numídia, chamada de *Africa Nova*. Somavam-se a esses territórios as quatro colônias de Cirta, que Cesar havia cedido ao aventureiro italiano P. Sittius (MAHJOUBI, 2010, p.506).

Então, em 27 A.E.C., com Augusto, a Proconsular unificou-se. Os objetivos da unificação teriam sido os seguintes: reforçar a segurança no interior do território e em suas fronteiras ao concentrar entre as mesmas mãos os poderes políticos e militares; também intensificar a produção cerealífera, atribuir terras aos numerosos veteranos desmobilizados, para que uma parte pudesse ser reclassificada no território a fim de constituir bases de colonização (DECRET; FANTHAR, 1982, p.160, 161). Cartago

⁹¹ A *pertica* cartaginesa foi uma região atribuída a Cartago em sua fundação. Posteriormente, significou o território de uma colônia em geral (FISHWICK; SHAW, 1977, p.374-375); a *pertica* ou domínio de Cartago compreende o sítio da antiga metrópole púnica e suas proximidades – uma quantidade de *pagi*, que seguem mais de 100 km do centro e formavam pequenas comunidades próprias ou circunscrições territoriais (PICARD, 1990, p.29; DECRET & FANTHAR, 1982, p.162; PICARD, 1990, p.27,28). Cartago seria a cabeça de um conjunto administrativo original, agrupando vários *pagi* de cidadãos romanos, contendo centros, onde alguns eram fortificados (*castella*) – dependentes de Cartago como distritos ou cantões de uma cidade-estado. Assim que *Thugga*, *Thignica* e *Uchi Maius* fizeram parte, até a emancipação, da *pertica* de Cartago, e seus membros eram cidadãos cartagineses (DECRET & FANTHAR, 1982, p. 162, LEPELLEY, 1979).

⁹² Trata-se, precisamente, de um território exterior à Itália, conquistada e anexada por Roma (MÉNARD, 2005, p.204).

⁹³ Após 146, desde a criação da província, o território tornou-se *Ager Publicus Populi Romani*, quer dizer, domínio público do Estado (DECRET; FANTHAR, 1982, p. 143). A fossa *regia* foi traçada por Cipião Emiliano, no ano de 146.

tinha se tornado o centro administrativo e a capital da nova província⁹⁴, estendendo-se ao antigo reino púnico, e a preocupação quanto à ordem era mais um elemento a considerar. Augusto pretendeu fazer da nova capital provincial uma das grandes cidades do império (RIVES, 1995, p.22,23).

Cartago recebeu o incremento de novas regulações públicas e administrativas. Foram criadas cartas ou álbuns com disposições legais para as colônias, que serviam como uma constituição para a nova cidade. Só conhecemos o conteúdo desse álbum porque sobreviveram alguns exemplares, um deles da Espanha, cidade de Urso (RIVES, 1995, p.28). O álbum foi gravado em tabletes de bronze, no período flaviano. Através desse exemplo podemos avaliar a situação jurídica de Cartago, fundada ao mesmo tempo e provavelmente sob a mesma legislação geral. A *Lex Ursonensis* pode ser complementada por mais três álbuns – *Lex Irnitana*, *Lex Salpensana* e *Lex Malacitana*. Além disso, a evidência epigráfica de Cartago demonstra semelhanças com a mesma organização básica do povo, dos magistrados e do conselho em Roma (RIVES, 1995, p.28-9). Aliás, a documentação epigráfica é fundamental para reconstruirmos a organização social e política da África romana.

Quanto à composição social, a África romana reunia uma ampla diversidade de etnias e populações que se distinguiam pelo direito, pela língua e pelos costumes que as regiam: romanos, púnicos e líbios sedentários, mais os nômades das estepes e certas tribos montanhosas (que por muito tempo resistiram à romanização). Sob o reino de Augusto e imperadores de sua família havia três populações distintas: os romanos imigrados, os púnicos e os líbios. Na Proconsular, os romanos emigrados formavam comunidades à parte, as colônias, *oppida civium romanorum*, ou *pagi* – viviam individualmente no meio de duas outras etnias em que eles se distinguiam por privilégios e superioridade (PICARD, 1990, p.101). Os púnicos, também em sua maioria, eram agrupados nas cidades e dispunham de algumas concessões, permanecendo ligados à tradição ancestral cujo elemento mais vivo era a religião. Segundo Picard (1990, p.101, p.102), não existiam divisórias entre esses grupos. Os púnicos e os líbios desejavam se incorporar ao povo romano e alguns deles alcançaram esse objetivo. Finalmente, na época antonina, os autóctones se uniram à ordem romana e aspiravam à romanidade: portavam nomes romanos, possuíam o direito à cidade, por

⁹⁴ A província se estendia dos confins da Cirenaica à fronteira ocidental da antiga África Nova e recobria o setor noroeste da Líbia, a Tunísia em seu conjunto e a Constantinois algeriana (DECRET; FANTHAR, 1982, p.188-189).

viverem nos quadros urbanos como romanos, quer dizer, em municípios ou colônias. Mas Cartago também conservou uma população peregrina (PICARD, 1990, p.105). A cidade era intensamente povoada, disputando com Roma e Alexandria.

O dinamismo africano manifesta a tendência pela integração de distintos grupos sociais e étnicos, do senador ao mais humilde camponês, que se consideram como romanos e como africanos (PICARD, 1990, p.156). A assimilação de grupos autóctones e de colonos romanos se tornou notória nas províncias africanas, o que lhes garantiu uma caracterização singular e a participação dos mesmos nos assuntos públicos, nas municipalidades:

O reconhecimento de fato de uma ampla autonomia dos autóctones na administração municipal, considerando suas características linguísticas, étnicas e religiosas, não era absolutamente incompatível com uma política de assimilação futura, uma vez que as vantagens e os benefícios econômicos e políticos desfrutados pelos cidadãos romanos nunca deixou de atrair as classes superiores da sociedade africana. Ao lado das colônias de imigrantes, desenvolveu-se se um número crescente de colônias honorárias, que anteriormente eram comunidades indígenas cuja romanização constante foi oficialmente reconhecida pelos benefícios da lei romana (MOUKTAR, 2010, p. 516).

A questão do estatuto municipal é bastante complexa. Havia diversas situações provinciais e locais. Várias cidades da região têm origem púnica ou númerida e elas ascendem lentamente, no curso do Alto Império, ao estatuto de município ou de colônia honorária. Mas, de modo geral, podemos conferir a seguinte disposição nas províncias: primeiro, falamos das colônias romanas, já supracitadas. Referimo-nos àquelas que foram criadas na época de César e Augusto, aos quais vieram se unir as deduções decididas pelos Flavianos e, mais tarde, sob os Antoninos, por Trajano (DECRET; FANTHAR, 1982, p.195). Tais cidades eram dotadas de uma constituição calcada sob aquela de Roma (com assembleia do povo, senado, decuriões, magistrados); o direito romano, somente, podia ser aplicado e sua administração era autônoma. Segundo, das cidades ou comunidades peregrinas, cujos habitantes não eram cidadãos romanos – a maioria delas sujeita ao *stipendium*, portanto, cidades estipendiárias. Poderiam ser administradas por *sufetes* (ao modo fenício, formavam um conselho de notáveis). Terceiro, dos municípios de direito latino ou romano, que sofriam mudança no *status* depois de terem sido cidades. As antigas cidades africanas, muitas de origem púnica,

receberam o *status* municipal – o solo permanecia provincial e tributário. As elites indígenas tinham interesse em obter tal concessão, porque havia a possibilidade de fazer carreira; isso não quer dizer que o conjunto de habitantes da comuna recebia o mesmo *status* jurídico. Essa condição variava bastante. Portanto, distinguiam-se duas categorias de município, representando dois tempos na evolução em torno da romanização administrativa: os “municípios romanos” permaneceram livres para escolher o direito romano ou conservar seu antigo direito local e costumeiro, e, nesse caso, todos os habitantes se tornavam cidadãos romanos. Em outros centros, chamados “municípios latinos”, onde a população, menos assimilada em seu conjunto, era somente dotada de uma antiga carta latina, os únicos que recebiam o direito de cidade romana eram os representantes da burguesia municipal, que poderiam entrar no senado de sua cidade. Esse estatuto tornava-se, então, hereditário (DECRET; FANTHAR; 1982, p.196).

Havia promoções regulares por inscrição no álbum municipal, em que se uniam privilegiados que recebiam o mérito pela administração, permitindo assim naturalizar um número crescente de peregrinos, e as cidades ascendiam, portanto, ao plano de verdadeiros *municipia* (DECRET; FANTHAR, 1982, p.197). Assiste-se no curso do Alto Império a um nivelamento progressivo do estatuto municipal. Uma a uma, as cidades peregrinas desapareceram no ocidente e o movimento se acelera na Proconsular sob Septímio Severo e Caracala (LEPELLEY, 1979, p.123). Porém, os municípios se distinguiam das colônias. Eles não desfrutavam de autonomia, mas permaneciam submissos ao controle do governador da província.

Cartago foi promovida ao estatuto de município com Septímio Severo, que corresponde ao território da antiga *pertica* púnica (LEPELLEY, 1979, p.123). Além disso, encontramos a seguinte disposição: “Septímio Severo concedeu a Cartago o *ius italicum*, assimilando-a ao solo italiano e isentando-a de imposto fundiário, privilégio excepcional que receberam também na África as cidades de Útica e Lepcis Magna” (LEPELLEY, 1981, p.11). Portanto, a cidade cartaginesa recebeu diferentes condições ao longo do seu desenvolvimento histórico, mas se beneficiava, em maior grau, por se tornar a cidade metropolitana da proconsular e uma das maiores do Império Romano.

O principal cargo para reger as províncias foi definido pelo senado. O conselho nomeou um governador⁹⁵ para a África. Ele usava, portanto, o título de procônsul e esse

⁹⁵ Tratava-se de um funcionário de posição muito elevada, pois era escolhido entre os dois mais antigos ex-cônsules presentes em Roma, no momento do sorteio das províncias (MAHJOUBI, 2010, p.506).

representante imperial recebia amplas atribuições de poder, com exercício de um ano na função. No caso da Proconsular, o governador possuía poderes civis e militares, mas essa condição foi se alterando com o passar dos anos. Os estatutos variavam a cada nova investida e novos interesses da casa imperial. O imperador poderia intervir na província através de funcionários, inicialmente um procurador equestre, que a partir de 135 passou a ser assessorado por outros procuradores⁹⁶, entrando em conflito com o procônsul, por possuir também prerrogativas judiciárias e administrativa-fiscais.

Uma nova situação se impõe: Calígula buscou diminuir os poderes dos senadores e conseqüentemente dos governadores de províncias, alterando a ordem político-militar da proconsular; o comando militar foi separado do governo civil, que levou à criação do território militar da Numídia sob a autoridade do Legado que comandava a III Legião Augusta, situada em Lambèse, desde Adriano (DECRET; FANTHAR, 1982, p. 167). Para Mouktar, logo foram surgindo conflitos de competência e de autoridade entre procônsules e legado da legião: “Septímio Severo acabou por regularizá-la, elevando o território militar à dignidade de província: a província da Numídia, provavelmente criada entre 198 e 199. Ela era administrada pelo legado da legião, também chamado *praeses*, que era nomeado e transferido diretamente pelo imperador” (MOUKTAR, 2010, p.507-8; PICARD, 1990, p.18; DECRET, 1996, p.9). Portanto, neste caso, a província da Numídia ficou sob a autoridade direta do imperador. F. Decret (1996, p.39), pesquisador da antiguidade romana e africanista, informa que Severo deu o passo decisivo para completar esse processo de colonização e que foram necessários mais de três séculos e meio para Roma exercer seu controle sobre todo o território, aquele que se atribui à África romana⁹⁷, incluindo-se a zona montanhosa.

Fazemos alusão a essas duas províncias porque houve vários conflitos de poderes e de jurisdição entre procônsules e legados, e podemos incluir os procuradores, que na ausência do governador, também assumiam amplas prerrogativas. É o caso do procurador Hilariano, que atuou no processo de Perpétua e seus companheiros. Sobre os procuradores, Picard confirma indisposições semelhantes. Em Cartago, o imperador contava com esse agente pessoal cujo poder disputava com o governador. O procurador era funcionário da ordem equestre e encarregado, a princípio, da administração de

⁹⁶ Chamavam-se de *procurator patrimonii* e *procurator IIII Publicorum Africae* (MAHJOUBI, 2010, p.507).

⁹⁷ Falamos das províncias da Mauritânia: Cesariana e Tingitana; da Proconsular, que mais tarde foi dividida em Tripolitânia e Bysacène; e da Numídia.

interesses financeiros do príncipe, de impostos indiretos. O intendente se tornava, desde o séc. II, a segunda pessoa da província. Em caso de vacância do proconsulado, era agora o procurador que o assumia, de forma interina (PICARD, 1990, p.23). O procurador tinha sua origem social na burguesia provincial e era um funcionário com renda mínima de 200.000 sestércios; além disso, o procônsul se achava entre dois homens, o procurador e o legado da III Augusta, em Lambèse. Ao general pertencia, como o procônsul, a ordem - *amplissimi* - dos *Patres*. O procurador de Cartago unia-se ao Legado de Lambèse, porque o primeiro unia-se à gestão e pagamento das tropas (PICARD, 1990, 23-24).

Militarmente, na província proconsular, em geral o governador poderia contar com a presença da coorte urbana, que consistia na guarnição normal da metrópole cartaginesa (PICARD, 1990, p.20). Se alguma insurgência ocorresse em alguma cidade, provocando grandes tumultos, pondo em risco a ordem pública, o governador, nesse caso, poderia solicitar ajuda da III Legião, para lhes fornecer um contingente de tropas. Picard agrega um dado curioso: o procônsul, ao desembarcar em Cartago, ia, em primeiro lugar, sacrificar à deusa *Caelestis*, patrona da cidade, e consultar seu oráculo, antes mesmo de se instalar em seu palácio, próximo do capitólio, sobre a colina de *Byrsa*⁹⁸. Podia escolher fixar residência, em certos dias, na Vila suburbana de *Ager Sexti*, que era cercada de jardins (informações que estão presentes nas atas de Cipriano). Um milhão de sestércios lhes garantia amplas prerrogativas ao exercício do cargo⁹⁹ e um tratamento confortável (1990, p.20). O procônsul formava um estado maior de oficiais e de funcionários recrutados *in loco* ou escolhidos entre seus amigos, e seus colaboradores o assistiam. Quando o procônsul saía na cidade, os *lictors* o precediam, portando faixes e machado, símbolos republicanos (1990, p.20-21). Em relação às prerrogativas judiciárias e atuação mais coercitiva de poder, abordaremos numa seção específica sobre os agentes envolvidos nos processos, no terceiro capítulo.

⁹⁸ Em Cartago, o fórum principal situava-se sobre a colina de *Byrsa*, além da cúria do senado municipal, a basílica onde os diúvirov prestavam a justiça, o teatro e o mercado. Em 203foi construído o *odeon* para abrigar os Jogos Píticos; o Capitólio, dedicado à tríade capitolina; as termas e o anfiteatro, próximo ao porto Oeste, e o circo. Cartago também tinha jardins públicos (PICARD, 1990, p.171; RIVES, 1995; RAVEN, 1993). Havia duas ruas principais, convencionalmente conhecidas como *cardo maximus* e *decumanus maximus*, atravessadas pela colina de *Byrsa*, a qual tinha sido a acrópole da cidade Púnica. Outras ruas faziam paralelo com essas para formar o plano gradeado característico do planejamento de uma cidade romana. Havia seis *decumanis* no mesmo lado da *decumanus maximus* e vinte *cardines* no mesmo lado da *cardo maximus*, formando blocos na cidade ou *insulae*, de 480 por 120 pés romanos (RIVES, 1995, p.23).

⁹⁹ Para garantir esse poder, os candidatos deveriam seguir o *cursus honorum* republicano até o consulado. Levavam-se 15 anos em média para se candidatar ao proconsulado (PICARD, 1990, p.22).

As ordens se consagram em solo africano e provincial, falamos do *ordo* dos senadores, equestres e decuriões. Os dois primeiros receberam o título de “claríssimos” e os decuriões, os mais modestos, o de *honestiores*. A direção efetiva da cidade pertencia ao senado municipal, também chamado de cúria ou *ordo*, e aos magistrados. O conselho agrupava uma centena de membros, os decuriões (PICARD, 1990, p.107, 108; DECRET; FANTHAR, 1982, p.197; BROWN, 1997, p.23). Esses privilegiados eram inscritos pelo direito de nascimento (filhos de decuriões) ou por eleição, em função do censo (DECRET; FANTHAR, 1982, p.197). Os magistrados foram colocados à frente dos municípios: como nas colônias romanas da África, havia dois duúnviros (talvez quatro), eleitos por um ano, os questores, encarregados das finanças, e os edis, responsáveis por diversos setores da administração local (RIVES, 1995, p.29).

Os magistrados tomavam posse de seus cargos, devendo fazer prova de evergetismo – isso significava dotar sua cidade de um monumento público ou de organizar jogos¹⁰⁰. As doações, fundações e liturgias com frequência eram bastante onerosas. O álbum municipal estabelecia cinco anos para os duúnviros (quinquenais) que faziam o ofício de censores para determinar a fortuna dos cidadãos e concluir a lista dos decuriões. Havia o patrono, protetor da cidade e era um personagem influente “suas condições de carreira lhes permitia manter eficazes relações com a administração provincial e às vezes até com Roma” (DECRET, FANTHAR, 1982, p.197-8). Os magistrados eleitos anualmente deveriam possuir fortuna suficiente para pagar as somas honorárias e fazer frente às despesas evergéticas (LEPELLEY, 1979, p.140). Os duúnviros após Caracala substituíram os *sufetes* (LEPELLEY, 1979, p.123).

Além do *ordo*, havia o *populus*, cujo sufrágio era demonstrado por aclamação nos lugares de espetáculo. Por conseguinte, os candidatos não poderiam ser impopulares e deveriam evitar qualquer tipo de agitação. O povo beneficiava-se das distribuições evergéticas e as autoridades sabiam como fazê-lo. Cada cúria possuía sua personalidade, *seniores*, *magistri* e patronos, e sua função essencial era a eleição dos magistrados que tinham recolhido a maioria dos votos (LEPELLEY, 1979, p.140,141). Lepelley explicita essa caracterização – a busca de popularidade era sempre uma condição necessária a uma brilhante carreira local – e os magistrados criaram uma solidariedade urbana englobando diversas classes sociais; o apoio popular era necessário para os mais ricos

¹⁰⁰ Essa prática assumia amplas prerrogativas: a concorrência para assumir dignidades superiores; construções e restaurações - erigir estátuas (ao gênio da cidade), templos, avenidas, cúrias, pórticos, arcos, termas, espetáculos, trabalhos públicos, mercados, fontes; promover banquetes, etc. (LEPELLEY, 1979, p. 301; 304-314). Os ricos também ornaram a cidade com mosaicos no Baixo Império.

que ascendiam às dignidades municipais pelas cúrias (LEPELLEY, 1979, p.148). Os cavaleiros, grupo formado pela elite local, exerceram um papel fundamental no governo da cidade:

Organismo formal, do qual formavam parte entre trinta a cem indivíduos pertencentes às famílias mais ricas da comarca, se considerava o *ordo* responsável da governança da cidade e da arrecadação de impostos do território que a ele se designara. Em tempos de paz - ou de menor precaução por parte do governo imperial - essas elites exerciam um controle praticamente absoluto sobre seus respectivos territórios em troca de manter a paz nas cidades e de fornecer uma quota regular de impostos destinados à manutenção do exército (BROWN, 1997, p.24).

Temos conhecimento de que havia também responsabilidades religiosas para os magistrados de Cartago, confirmadas por Tertuliano (RIVES, 1995, p. 30). Conforme as palavras do teólogo - um cristão não podia ser magistrado porque quem possuía esse cargo não poderia evitar determinadas responsabilidades: sacrificar ou preparar uma vítima para o sacrifício, fechar negócios para a provisão das vítimas, atribuir aos outros a manutenção dos templos ou se furtar à apresentação de espetáculos, com seu próprio dinheiro ou do público (*Idol.* 17.3). Os magistrados, portanto, ficavam responsáveis pelos *sacra publica* de Cartago, determinado pelo *ordo*, mas também havia os pontífices e os áugures. Eles deveriam possuir domicílio dentro de uma milha da cidade, com isenção de serviço militar e *munera publica* (RIVES, 1995, p.30). Receber as honras municipais equivalia a se imbuir de encargos financeiros. Lepelley avalia a situação dos decurhões quanto às suas diversas obrigações no Baixo Império, mas ele acredita que a legislação imperial as definiu com maior clareza e rigor no decurso do século III com os Severos, na África romana. Com certeza, foi obra de jurisconsultos, abundante nesta época. Um *múnus* é um dom, um ato evergético. Em princípio, à custa de um evergeta (*editio muneris*):

Múnus desde a época clássica significa encargo, obrigação, e nesse sentido foi utilizado em sentido jurídico. Os *munera ciuilia* ou *publica* eram então o conjunto de obrigações aos quais eram submetidos os cidadãos de uma cidade, o que os gregos chamavam de liturgias. Distinguiam-se os encargos financeiros (*munera patrimonialia*) e as prestações gratuitas de serviços (*munera personalia*). Entre esses últimos figuram os *munera sordid*, pesando sobre os *humiliores*, que eram trabalhos manuais executados gratuitamente, a título de corveias (LEPELLEY, 1979, p.206).

O sistema dos *munera* era fundado sobre o seguinte princípio: todo cidadão se beneficiava de vantagens que sua cidade colocava a sua disposição. Na etimologia - *municeps* – significava aquele que tomava parte nos encargos (LEPELLEY, 1979, p.206). Os jogos, os combates de gladiadores, se tornarão um encargo no qual estarão imbuídos os magistrados em diversas cidades, com muita frequência. Eles tomam lugar na ocasião da execução de Perpétua e seus companheiros, em Cartago, e, ao mesmo tempo, entre 202 e 204, celebravam-se os *deccenalia*, dez anos de governo de Septímio Severo e a Fundação de Roma através dos Jogos Seculares (GRIMAL, 2010, p.133,134; GONÇALVES, 2002, p.17).

2.2. Pluralismo Religioso em Cartago

Religião Romana

O argumento teórico-metodológico que norteia essa pesquisa fundamenta-se nas estruturas de organização religiosa romana, para compreender e elucidar aspectos cruciais acerca do desenvolvimento de uma política religiosa no império que demandava por uma maior regulação do comportamento religioso. É conveniente, então, abordar a organização religiosa tradicional para que, em seguida, possamos discorrer sobre as práticas religiosas em Cartago. Damos início às discussões, com uma assertiva de Picard (1990, p.44): o império é mais que o príncipe e o imperador, é “comunidade espiritual” cujo *augustus* é o seu grande pontífice.

Do mesmo modo, convém refletir sobre as estruturas religiosas da cultura romana e localidades regionais. Consideramos fundamental perceber nelas, ou a partir delas, as articulações que se engendram no interior de um processo de mudanças internas e externas no império. Beard, North e Price (1998, p. 312) abordam essa questão com bastante propriedade, ao afirmarem:

Enquanto o evidente apoio oficial para os cultos ancestrais se definia, pela primeira vez, todos acolheram as práticas religiosas do império como uma categoria singular, em oposição ao Cristianismo - de modo que é apenas a partir deste ponto, e diretamente sob a influência do cristianismo, que é possível falar de 'paganismo' como um sistema e não como um amálgama de diferentes cultos.

Embora descartemos o emprego da nomenclatura “paganismo”, ficamos com a proposta de percebê-lo como um sistema de práticas e cultos, com uma ampla e singular estrutura fomentada também por regras estabelecidas no direito – *ius fas*.

Até bem pouco tempo, previa-se um declínio da experiência religiosa romana, inclusive era um dos argumentos principais empregados para justificar a difusão de novos cultos greco-orientais, “de mistério”¹⁰¹, em Roma. Quanto a isso, convêm também refletir que a escatologia de tais cultos era diversa e não havia um único padrão de experiência religiosa. Além disso, Claudia Beltrão ressalta que há importantes limites no grau de convergência entre os cultos. Podemos exemplificar, através do culto de Mitra, que o mesmo nunca se separou da vida comum como um todo¹⁰²: “os adeptos não tinham de rejeitar outros deuses ou evitar os festivais e rituais da cidade ou a prática do culto ao imperador” (2006, p. 157). Outro argumento seria quanta às várias tentativas de restaurar os cultos tradicionais em época de “crise”, a exemplo do final da república, e podemos incluir o período do terceiro século em estudo. Claudia Beltrão (2006, p.155) discute esse aspecto crítico:

Sabemos que esta teoria radica num profundo desconhecimento do caráter do culto cívico tradicional. A ideia de fundo remonta à teoria do séc. XIX, que via o monoteísmo cristão como o estágio evolutivo mais alto, destinado necessariamente a substituir outras formas de religiosidade.

Theodor Mommsen, o historiador alemão, pode bem representar o pensamento do séc. XIX¹⁰³, que interpretava a religião romana como “um vestígio esclerosado da época pré-histórica”, no trabalho *Lo derecho penal romano* (primeira edição, 1898). Até mesmo em boa parte do séc. XX, muitos historiadores deram destaque apenas à religião da época arcaica e a desprezaram em épocas posteriores, a exemplo de A. Piganiol e de G. Dumézil, na França (SCHEID, 1997, p.130-1). Além disso, ainda convinha depositar sobre a religião romana uma perspectiva etnológica ou folclórica, mais do que histórica. Essas discussões voltaram ao debate a partir de 1960 e Christian Meier (1966 e 1993) ressignificou a questão ao fazer alusão a César, afirmando: “o sistema religioso ia bem e a crença dos deuses igualmente continuava a determinar tudo, sobretudo em período de crise” (SCHEID, 1997, p.135). É necessário desde já ponderar que as formas de

¹⁰¹ Referem-se aos cultos de Mitra, Ísis, Cibele e Átis, dentre outros.

¹⁰² Apesar de ser um culto exclusivamente masculino e ter ampla adesão no exército.

¹⁰³ “Desde o séc. XIX, as iniciativas religiosas do principado de Augusto são julgadas negativamente, em função dos esquemas hegelianos que colocavam a morte definitiva da religião romana no início do império” (SCHEID, 1997, p.137).

expressões religiosas também foram variadas, em menor ou maior grau, em diferentes partes do mundo romano. Não existe um quadro único e geral que possa responder ou definir a complexidade das experiências religiosas no império.

Regina Bustamante (2005) reforça o caráter ritualístico da religião dos antigos romanos e uma de suas performances principais: o sacrifício. A historiadora tece críticas às interpretações tradicionais, que sobrevalorizavam o cristianismo em detrimento da prática religiosa romana, em razão desta, supostamente, apresentar um caráter frio e mecânico em sua ação, esvaziando-a de sentido. Entretanto, os rituais¹⁰⁴ eram elementos essenciais de sua cultura (BUSTAMANTE, 2005, p.1). E, realmente, cada vez mais nos damos conta da sua dimensão e da relevância para os romanos, inclusive em engendrará-los e instituí-los como um saber (BELTRÃO, 2015, p.10), uma vez que se construía calendários anuais festivos, organizavam-se colégios sacerdotais, definiam os oficiantes e uma *ortopraxis* essencial para os seus efeitos no cumprimento da “performance” ritualística. Convém, sobretudo, compreender o significado da religião para essa cultura:

Os antigos romanos referiam-se a duas etimologias diferentes para o termo *religio*: *religare* (ligar) e *relegere* (retomar, controlar). No primeiro caso, sublinhavam-se os elos entre os homens e os deuses, ou seja, a religião como comunidade com os deuses. No segundo, o zelo da observância de um sistema de obrigações ritualísticas (...). O politeísmo romano fundamentava-se na crença em forças superiores, divindades múltiplas (BAYET, 1987; SCHMIDT, 1988; LE GLAY, 1997; SCHEID, 1998; BEARD *et alii*, 1999), que se expressavam por signos (oráculos, catástrofes, sonhos, etc.), que convinha interpretá-los, e que demandavam rituais para a manutenção da *pax deorum* (paz com os deuses) visando a convivência harmoniosa entre os homens e os deuses. Todo ato religioso possuía um aspecto comunitário (BUSTAMANTE, 2005, p.1).

Nosso interesse pela religião romana refere-se à religião pública, que significa priorizar as práticas tradicionais e os cultos, além de alguns outros que foram adicionados aos cultos ancestrais, no espaço coletivo ou cívico (RIVES, 1995, p.5). K. L. Noethlich (2015, p.14) define três categorias de cultos em Roma: os *sacra publica*, os atos rituais desempenhados pelas pessoas, em certos lugares e pagos pelo estado; os *sacra privata*, desempenhados em nome das expensas dos indivíduos (famílias, tribos);

¹⁰⁴ O tema já foi amplamente debatido por John Scheid, em *La religion des romains* (1998) e em *Religion et pieté à Rome* (1985).

e os *sacra peregrina*, estendidos aos limites dos *sacra*, para admitir deuses estrangeiros e seus cultos de acordo com a tradição de suas comunidades nativas, a exemplo de Isis, Mithra, *Magna Mater* e Baco. Esses cultos seriam como alternativas para a formação de identidades religiosas individuais, *peregrina*. É necessário ponderar uma questão: havia medidas restritivas para cultos estrangeiros se eles tivessem ofendido a moral pública. Noetklis leva em consideração a opinião de Stefan Krauter (2004), que encontra catorze desses casos em Roma entre os anos 429 e 49 E.C. (NOETHLICHES, 2015, p.14). É bom também notar que o contraste entre público e privado é falso (NOETHLICHES, 2015, p.14; RIVES, 1995, p.184). A esfera privada também era passível de controle e a autodeterminação religiosa era claramente limitada.

Retornemos aos *sacra publica*. A primeira observação a ser feita refere-se ao culto imperial. Já sabemos que o mesmo sofreu inúmeras leituras em nível local. J.B. Rives (1999) confirma essa interpretação e afirma que “existia assim uma conglomeração de cultos locais independentes primariamente organizados sobre uma base cívica tradicional”. Até mesmo os cultos provinciais, organizados sobre uma base regional e celebrados por representantes das cidades ou tribos dentro daquela região não eram organizações centralizadas:

Portanto, enquanto o culto imperial era universal na medida em que oferecia um *focus* universal para o sentimento religioso, ele permaneceu quase inteiramente local na organização. Cidades organizavam seus próprios sacrifícios e cerimônias em honra ao imperador em grande parte como eles desejavam (RIVES, 1999, p. 144).

Obviamente que muitos eventos tomavam lugar em todo o império, mais ou menos ao mesmo tempo. Podemos exemplificar através das festividades em honra à ascensão ao poder ou de uma notável vitória, ou anual, como se verifica em aniversários e nascimentos dos imperadores reinantes ou de seus fundadores. Essas datas foram estabelecidas pelas autoridades em Roma, que então empregavam a administração provincial para propagá-las por toda parte no império. Além disso, os governadores provinciais tinham responsabilidade na sua “performance”¹⁰⁵ (RIVES, 1999, p.145). Lembramos aqui da exposição pública dos confessores réus no anfiteatro de Cartago, que possivelmente ocorreu nos Jogos que celebravam o aniversário de Cesar Gêta,

¹⁰⁵ O jovem Plínio, governador da Bitúnia, relata a Trajano que ele, junto com seus companheiros-soldados e os provinciais, tinha cumprido seus votos devidamente (RIVES, 1999, p.145).

como corregente no reino de seu pai Septímio Severo. O *vota pro salute imperatoris* era marcadamente algo a ser observado a cada dia 3 de janeiro, em favor do bem estar imperial (RIVES, 1999, p.145). Igualmente, verificamos sua importância para os romanos e essa demanda pode ser encontrada nas atas dos mártires, quando o procônsul Hilariano solicita à Perpétua que ela “*fac sacrum pro salute imperatorum (Passio perpetuae, VI, 2)*”. Rives (1999, p.142) acrescenta: “havia uma disseminada percepção que a religião ancestral oferecia uma resposta aos problemas do tempo, para obter o bom devir dos deuses que tinham guiado e protegido Roma por toda a parte de sua história”.

Rives (1999, p.147) sustenta um argumento oportuno: “a recusa para observar um festival cívico não resta dúvida que jogava uma atenção desfavorável aos vizinhos e provocava suspeitas de deslealdade e misantropia”; e “festivais religiosos eram feriados, oferecendo oportunidades para interação social e entretenimento; também serviam como um *focus* para orgulho local e um meio de afirmar identidade cívica” (1999, p.145). Buscava-se uma ordem equilibrada: aquela acordada pelos deuses ao imperador, em garantir *felicitas*, abundância material e paz; a recusa dessa cultura é se colocar fora da lei. Os acordos que conservam tradições diferentes não são admitidos na comunidade romana, que se faz instruir pela ordem, pela concórdia e pela harmonia (PICARD, 1990, p. 43). Até mesmo na esfera privada havia certas restrições. O papel determinante do *pater familias* na antiguidade, principalmente na cultura romana, já implicava em pouco espaço para a não conformidade, até mesmo em termos de atividades religiosas de seus membros (NOETHLICH, 2015, p.14).

J. Rives (2005) assume a interpretação de A. D. Nock (1933), que já visualizava um aspecto central da religião antiga: “o ponto fundamental era que o fenômeno de rejeitar velhas práticas e crenças em favor de outras novas era algo que não poderia existir dentro do sistema greco-romano” (RIVES, 2005, p. 16). Na tradição greco-romana, a diversidade de prática de culto era igual à multiplicidade de divindades, tomada como a norma. Entretanto, não podemos prescindir essa primeira afirmação da que se segue – “com certeza havia seguramente amplos parâmetros separando o inaceitável do aceitável” (RIVES, 2005, p.25). A existência da *leges sacrae* possivelmente estabeleceu em seu conjunto regulações que definiam rituais aceitáveis para um determinado santuário ou culto, sendo apropriados para cada contexto específico (RIVES, 2005, p.25). Além disso, na tradição Greco-romana,

a ausência de uma singular, discreta e unificada abordagem para o divino significa que não poderia existir líderes religiosos *per se*. Houve de fato uma ampla plêiade de figuras que em diferentes modos funcionaram como autoridades no mundo divino: poetas, filósofos, sacerdotes cívicos e magistrados, antiquários, adivinhos, os que previam oráculos, e autônomos *experts* rituais de toda sorte. Por causa dessa diversidade, nenhum desses grupos poderia reivindicar único acesso ao divino: o contexto era sempre crucial (RIVES, 2005, p.38).

Concordamos com Rives, porém, que essa ausência de uma abordagem mais ampla sobre o divino não ofusque a preocupação com as questões religiosas e costumes dos seus ancestrais, por parte das lideranças governantes no império, e muito menos as mudanças indicativas de regulação e disciplinarização, quanto aos não conformistas do pluralismo cültico, principalmente a partir do início do século III. Isso quer dizer que recusamos a interpretação que julga a adoção de uma política imperial “frouxa” concernente ao pluralismo religioso existente em seu território. E, sobretudo, os fundamentos e procedimentos jurídicos dos quais se serviram as autoridades constituídas para tal regulação.

Práticas Cülticas em Cartago

Já aludimos à figura do procônsul como o mais alto magistrado na província. E importa pensar que o governador deveria empenhar-se em garantir que a opinião pública lhe fosse favorável. Essa última exercia sobre ele uma pressão mais ou menos discreta. A assembleia provincial, que se reunia anualmente, composta de deputados de todos os conselhos municipais, tinha oficialmente o direito de acordo com seu encargo, de lhes votar felicitações ou honras, ou, ao contrário, de se queixar de sua conduta, além de, nos casos graves, lhes intentar uma ação diante do senado¹⁰⁶ (PICARD, 1990, p.22). O direito de julgar a gestão proconsular não era restrito à assembleia provincial. Em cada cidade os conselhos municipais e as assembleias populares poderiam engajar-se num debate. Picard afirma que os sacerdotes de cultos locais também exerciam uma grande influência e o povo estava a eles profundamente ligado. O africanista lembra a pressão do clérigo local sobre procônsules a fim de reprimir os cristãos com mais rigor do que teria desejado (PICARD, 1999, p.23).

¹⁰⁶ Picard (1990, p.22) dá um exemplo, em que numa ocasião se abriu um processo movido contra um procônsul considerado ruim, porque ele aceitava dinheiro para condenar inocentes à morte.

Já ponderamos as prováveis disputas no exercício da autoridade em torno dos legados, governadores e procuradores, e acrescentamos as disputas de poder em torno dos procônsules com os sacerdotes municipais e provinciais. Até mesmo entre os sacerdotes (magistrados) havia disputas no cumprimento de suas funções religiosas (LEPELLEY, 1979; RIVES, 1995, p.39). O encargo mais alto pertencia ao sacerdócio do flâmine. Os títulos de áugure, pontífice e flâmine eram integrados ao curso de dignitários municipais. Cada fórum era consagrado segundo as regras augurais, dominado pelo capitólio onde se assenta a tríade romana, símbolo supremo da harmonia universal:

Os fóruns, as cúrias também eram santuários, e os mercados, reino de Mercúrio, as termas, cuja decoração, esculpida ou pintada, exaltava os deuses e seus mitos, os teatros cujos espetáculos eram verdadeiros ofícios. Os deuses e os heróis presentes na vida cotidiana não são frias abstrações: os grandes benfeitores da humanidade (Ceres, Apolo, Baco, Hercules), que fundaram por suas lutas e seus sofrimentos a ordem do Cosmos, garantem então, a cada dia, o retorno regular das estações, se tornam para todo homem modelos que se esforça em imitar, como o cristão da Idade Média imitará os santos. O soldado que defende o império é um sectário de Marte e de Hercules (...) (PICARD, 1999, p.44).

Todo homem permanece livre de ser religioso como lhe apraz, na condição de que sua seita aceite o ideal comum. Assim, as Bacantes, os fiéis das religiões orientais, foram tratados como suspeitos. Mas, alerta Picard (1999, p.44), em tempos imperiais, seus ritos receberam a aprovação dos pontífices e são integrados à religião romana.

J. Rives (1995) constrói um cenário ou uma paisagem religiosa muito proveitosa para as nossas reflexões: o autor nos provoca a imaginar um grande evento cívico em Cartago, na época de Caracala. Os jogos ao deus Esculápio: o seu anual sacerdote, que contribui com somas de dinheiro aos jogos, lidera a procissão em honra ao deus e oferece sacrifícios, marcando o início das festividades; inclusos os magistrados e o conselho da cidade, e a procissão incluirá outros sacerdotes cívicos de Cartago – os pontífices e áugures; o anual sacerdote de Ceres, seguido de uma multidão em menor número de sacerdotes e devotos da deusa; os vários flâmines e os sacerdotes do culto imperial. *Caelestis*, a grande patrona deusa de Cartago, atrai mais atenção. Visitantes interpretam de acordo com seus costumes, vendo nesses deuses os seus próprios. Há, nesse conjunto, a presença de judeus também atentos aos seus interesses; e cristãos também, só que se mantinham resguardados (RIVES, 1995, p.1,2). Por que os cristãos

se mantiveram distantes, não seriam também romanos? Havia uma complexa situação religiosa ao lado do desenvolvimento político e social no império. Reconhecemos o mérito de Rives na obra intitulada *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, (1995), porque é um dos poucos pesquisadores que, ao analisar as práticas religiosas no império, inclui também as manifestações religiosas monoteístas judaico-cristãs, exemplificando-as no contexto da variedade de opções religiosas em Cartago. Muitas vezes encontramos um tratamento superficial, dado por muitos pesquisadores, como se essas práticas fossem meramente acidentais no conjunto do império.

Quais as formas de culto que lhes pareciam mais vantajosas? Observa-se, pois, uma significativa transformação da religião púnica: a partir do fim do segundo século, Saturno e *Caelestis*, *Sadrapa-Liber* e *Melqart-Hercule* tomaram lugar no Olimpo – “O epicurismo e cinismo se perdem, os cristãos e os judeus rejeitam o legado clássico, e se assemelham aos inimigos do império, aos bárbaros que trazem impiedade destrutiva, renova a revolta dos Titãs e chamam os raios vingadores de Júpiter” (PICARD, 1999, p.44). Identificam-se antigas divindades indígenas justapostas às que tinham chegado do oriente, do Egito, de Grécia e de Roma¹⁰⁷. Portanto, colocamos em destaque nesse conjunto as duas divindades cultuadas e trazidas pelos cartagineses – *Tânit*, deusa da fecundidade, identificada à *Juno Caelestis*, ela mesma a consorte de *Baal Hammon*, originário da Fenícia, que receberá o nome de Saturno Africano¹⁰⁸, divindade agrária e celeste¹⁰⁹. Esses cultos se estenderão a toda África romana (DECRET, 1996, p.15; RAVEN, 1993, p.144). O deus Baal, uma divindade púnica, africanizada, desde antes da chegada de Roma, sofre as consequências religiosas¹¹⁰ de uma presença estrangeira em suas terras, o que Decret interpreta como um processo de romanização (DECRET, 1996, p. 15). Rives (2001, p.435), em relação à romanização, alega: “não ter sido um simples processo de abandonar uma identidade cultural em favor da outra, mais prestígio somente. Era ao contrário, um variado processo marcado por diferentes estratégias de

¹⁰⁷ Picard (1990, p.264) observa que na África existiram três correntes místicas principais: as púnicas, divididas entre Baal-Saturno e Tanis Caelestis; as Bacantes, marcadas de helenismo, assimilando seu deus ao Shadrpa fenício; e Demétricos, de rito grego ou púnico, admitindo equivalência de Isis e de Ceres, influências egípcias. Os intelectuais gostavam desse misticismo.

¹⁰⁸ Le Glay defende “o declínio de Saturno a partir da segunda metade do séc. III - uma luta de Saturno e de Cristo, e de conversões numerosas ao cristianismo, que tomaram lugar nas cidades e nos campos.” (apud, LEPELLEY, 1979, p.333).

¹⁰⁹ Decret (1996, p. 38) descreve alguns cultos africanos e aventa a possibilidade de haver sacrifícios humanos na realização dos cultos aos deuses Baal-Saturno e *Tânis-Caelestis*.

¹¹⁰ A interpretação ou releitura dos cultos em nível local se atribui à prática da *interpretatio* romana.

compromisso e integração”. Para tanto, Valentino Gasparini (2015, p. 925) recorda os tempos da conquista de Cartago por Roma, em 146 A.E.C.:

Acionando um gradual controle militar do território, o encontro entre as duas culturas (romana e indígena), em seguida à introdução de nova divindade com novo nome, novo sacerdote, um novo vocabulário religioso, uma nova arquitetura, etc. Todavia, essa transformação não alterou o tecido cultural local. A precedente divindade líbio-púnica, de fato, continuará a existir, mais ou menos camuflada sob a verniz romana.

A esse fundo de divindades tradicionais se somam os cultos originários do Mediterrâneo¹¹¹, dentre eles Mitra e Serápis, vindo do Egito, a deusa capadociana Mã, identificada à Bellone, grande mãe dos deuses, originária da Ida, na Frígia. Todos contavam, em maior ou menor grau, com fervorosos adeptos da Proconsular à Cesariana (DECRET, 1996, p.15; RIVES, 1995, p.15). Cada culto, com os seus santuários, altares, sacerdotes, colégios e associações de devotos. Em muitos lugares honravam-se os deuses romanos Marte, Vênus e Ceres. Possivelmente, a importação desses vários deuses se deve à ação de comerciantes, soldados, funcionários do império e colonos, que desembarcavam em Cartago. No primeiro nível, destacava-se a tríade capitolina (reunidas em um único templo ou em três templos vizinhos), que era, na realidade, somente aspectos diversos de um mesmo deus. Os cartagineses viam em sua deusa Tânit a face de Baal. Unia-se o culto do imperador divinizado. Em muitas cidades os *divi* tinham seu templo com um culto presidido por um flâmine, personagem da aristocracia local (DECRET, 1996, p.15-16). Para Rives, a identidade religiosa aos *sacra publica*¹¹² romano permaneceu firmemente ligada à identidade cívica local. Quando eles recebiam a cidadania romana, não eram obrigados a abandonar seus cultos por aqueles de Roma. De fato, os cultos locais, de longa tradição, continuavam a estar sob a responsabilidade dos magistrados locais, até se os últimos fossem agora cidadãos romanos. Mesmo com a disposição legal de Caracala, os *sacra* municipais continuavam em pleno vigor (RIVES, 1995, p.10). Por conseguinte, depreende-se que as opções religiosas eram múltiplas.

¹¹¹ O cristianismo teria encontrado adversários sérios nesses cultos concorrentes com os de mistério, mas Picard discorda (1990, p. 42) de uma posição tradicional que dizia que o politeísmo tinha chegado ao fim nos primeiros séculos do império e, em consequência, teria facilitado a difusão do cristianismo.

¹¹² Jules Toutain analisa a religião no Império Romano e identifica quatro categorias de cultos oficiais: aquele da Roma divinizada; aquele do imperador e sua casa; aquele do *genius* do imperador e várias abstrações divinizadas associadas com ele (Vitoria e Fortuna); e por último aquele da tríade capitolina, especialmente *Jupiter Optimus Maximus* (*apud* RIVES, 1995, p.13).

Na Cartago romana e cosmopolita, os habitantes eram romanos por cidadania, cartagineses por residência e por associação local. Essa condição confere um diferencial. Sugestões para cultos novos foram tomadas por indivíduos particulares que possuíam, por uma razão ou outra, interesse neles (RIVES, 1995, p.177). É claro que a cidade já tinha na verdade seus cultos distintivos, a exemplo de *Caelestis*, mas não havia distinção entre os cultos públicos dos deuses de Cartago e o culto privado de outros deuses. O *ordo* não dotava o deus particular de um estatuto cartaginês, mas simplesmente lhe oferecia uma forma adicional de culto. E por isso verifica-se a existência de um número variado de divindades em Cartago. Os indivíduos foram livres para engajar atividades religiosas privadas e para definir suas próprias identidades religiosas como eles desejavam¹¹³ (RIVES, p.184, 186). O deus Serapis, por exemplo, poderia receber culto pelos mercadores residentes alexandrinos (RIVES, 1995, p.212). Assim, os cultos privados poderiam existir; entretanto, surge um problema: o cristianismo sai do privado para a esfera mais ampla.

No tocante a esse tema, podemos ter em boa conta e expor a um debate mais profundo as interpretações dadas por Tertuliano às operações de repressão dos grupos considerados perigosos ao Estado. Entendemos ser necessário compreender, de forma razoável, as palavras de Tertuliano (desprezar os excessos) dirigidas ao governador da Proconsular, *Ad Scapula*, no ano 212. Se considerarmos o valor ou a “dimensão antropológica” do seu discurso, ele toca numa *summa*, que, a nosso ver, fazia parte do contexto, do panorama amplo, da demanda pela diversidade religiosa no império. Decret reflete sobre a questão e nos auxilia a abrir mais o leque de possibilidades de raciocínio ou de possíveis variáveis para um ponto aparentemente monolítico. O historiador lembra que se Tertuliano era fanático pelos mártires até então, a partir de 212 o teólogo rompia com a submissão passiva e não solicitava mais tolerância para os cristãos, inaugurando um procedimento mais combativo ao fazer sua petição ao governador: os cristãos não seriam mais anjos marchando para a morte. Com mais ousadia, pedia respeito pela consciência individual, em nome do direito humano e do direito natural, isto é, não privar o homem à liberdade de religião e de lhe interditar a escolha da divindade, ao não permitir honrar o que se quer (*Ad scapula*, II; DECRET, 1996, p.50- 51). Digamos que o discurso apelativo e defensivo se torna secundário para

¹¹³ No entanto, “isso não quer dizer, que devemos subtrair a importância dos *sacra publica* de Cartago e seus cultos”. Havia um controle muito estrito para o processo por meio do qual um deus alcançava a categoria de um culto oficial romano. O senado não poderia relaxar, sob a perda de identidade romana (RIVES, 1995, p.175).

salvaguardar um direito universal ou natural. Entra em discussão a temática das opções religiosas individuais: quais são os seus limites?

Valentino Gasparini, no artigo intitulado *L'Africa romana, laboratorio di mutazioni religiosi. Nuove prospettive su preferenze individuali e spazi di negoziazione* (2015), alega que a África do Norte é hoje um terreno bastante fértil para o estudo da história da religião. E o autor situa aqueles diversos cultos em nível local que foram dedicados às divindades singulares: *Caelestis, Cereris, Esculapio, Igea, Netuno, Saturno e Tellus*, além dos cultos judaico-cristãos, dentre outros. Gasparini pondera que o processo de apropriação religiosa da África romana só pode ser compreendido enquanto fenômeno histórico e cultural no contexto sociopolítico, que apresenta diferentes condições e circunstâncias relativas de sua organização territorial e da estruturação institucional e administrativa (GASPARINI, 2015, p.923-924). O italiano chama atenção para o componente social, alegando que o mesmo não pode reduzir-se ao confronto do mecanismo normativo próprio daquela convenção a qual costumamos atribuir de *civitas-polis-religion*. Essa visão alinha-se à visão durkhaimeana da religião enquanto um fenômeno apenas coletivo. Nesse caso, relega-se a esfera da individualidade *a posteriori*, negando-lhe um papel significativo na antiguidade¹¹⁴. O envolvimento dos agentes do culto interagindo com os especialistas foi bem mais individual do que parece (2015, p.924). Geralmente relacionamos a *interpretatio romana* aos níveis regional e local, mas Gasparini admite também a esfera individual no processo de participação na modelação do culto. Os especialistas tentaram regulamentar a caótica heterogeneidade do sacrifício ofertado às diversas divindades, “prescrevendo com precisão o que era devotado a elas, mas, mesmo assim, não faltou originalidade, criatividade e competência religiosa para as dedicatórias individuais” (GASPARINI, 2015, p.927).

Então reforçamos: e como ficavam os cultos monoteístas nessa rede de experiências, que se renovavam a cada dia? Se, por um lado, essa estrutura permitiu o surgimento do cristianismo como mais uma opção religiosa, da mesma forma encontrou

¹¹⁴ O autor faz alusão a um projeto trienal desenvolvido a partir de 2013, financiado pela Deutsche Forschungsgemeinschaft, intitulado *Nova introdução, reinterpretção dos antigos deuses: pluralismo religioso e Função na África Proconsular e Númia* (146 A.E.C.-235 E.C.). O projeto tem como objetivos indagar a estratégia de apropriação religiosa, a específica preferência individual e os espaços de negociação no interior do contexto da romanização das devidas províncias africanas. Busca-se evidenciar como a cultura religiosa norte-africana tem sido, na época romana, assimilada, manipulada e transmitida através de uma rede de experiências e relações fortemente individualizadas (GASPARINI, 2015, p.925).

mecanismos para reprimi-lo (por que, sob quais condições?). A questão é paradoxal. Voltemos ao pesquisador, que conclui da seguinte forma:

O modelo da *polis* ou *civitas-religion* não exaure a gama de opções religiosas que abastecem a todos os indivíduos, mas em vez disso se insere num mais amplo espectro de *networks* que multiplicam a possibilidade de ação do indivíduo na escolha e na fruição do produto religioso dentro do chamado “market-place” da religião da época republicana e imperial (GASPARINI, 2015, p.927).

Rives (1995, p. 234) desenvolve uma discussão apropriada para a questão. Nesse contexto plural, as associações cristãs não foram absolutamente estranhas – em vez disso, elas se formaram no conjunto da tremenda variedade de opções religiosas acessíveis aos habitantes. O autor defende que o conselho local nada fez para prevenir esta situação de “anarquia religiosa” e o governo imperial fez pouco mais. Quanto à política imperial, provavelmente faltou poder para intervir nas opções religiosas e elas teriam sido mais focadas na Itália e em Roma. Mas nas províncias previa-se cuidar da ordem e, nesse caso, os problemas públicos teriam sido mais expressivos do que a identidade religiosa (RIVES, 1995, p.234-238). Os romanos, até o século II, possuíam um vago consenso do que constituía um comportamento religioso aceitável; não obstante, Rives considera uma mudança significativa a caminho. Esse paradigma estrutural trouxe implicações; a falta de controle sobre a identidade religiosa poderia levar à alienação do império e, conseqüentemente, teria lançado alguns limites para a não conformidade (RIVES, 1995, p.248). Como vimos anteriormente, os cristãos desenvolveram dentro de suas comunidades um grande e extensivo sistema de autoridade. Eles ofereciam um novo modelo para um novo tipo de religião oficial. A hierarquia cristã, de outro lado, definiu a norma do grupo em detalhe (RIVES, 1995, p.252, 309).

Tendo em vista esse amplo leque de cultos, julgamos essencial sustentar o argumento de que, na prática, procurava-se definir lugares apropriados e aceitos pela comunidade como legitimamente separados para tal fim; da mesma forma, distinguia-se desde longa data uma hierarquia sacerdotal, especialistas e oficiantes dos *sacra* e procedimentos, objetos de culto dedicados exclusivamente à performance sacrificial. Embora, no conjunto, essa prática cúltica conceda grande valor aos ritos, não podemos esquecer a leitura política dada a tais performances, principalmente no contexto imperialista, no qual várias linguagens do poder reforçavam a imagem soberana do seu *princeps* sobre seus súditos. Se pudéssemos construir uma tríade linguística para o

significado das práticas rituais romanas, poderíamos conjugar “divindade-culto-imperador”, ao cumprir um papel relevante na vida urbana para provocar a identificação simbólica com o império.

A pesquisa que ganha forma nessa análise testa a possibilidade de uma mudança em curso. Precisamos refletir sobre a questão. Acreditamos que os estudos da religião romana¹¹⁵ foram, por muito tempo, dependentes e fundamentados nas abordagens construídas por John Scheid. Obviamente; o pesquisador francês é uma notável referência e possui seu mérito. Isso é inegável, mas o pesquisador dedica-se às análises da religião romana em época tardo-republicana e alto imperial. Às vezes estende suas interpretações ao início do império. Precisamente, buscamos mais respostas para o período final do Principado, ou que medeia este com o Baixo Império. Há várias mudanças, novas ideologias do poder e das relações com seus súditos que surgem no caminho, num império mundial de vastas proporções e com abundantes demandas provinciais. Uma série de ajustes, assim como novos interesses vão se impondo. Naturalmente, “novo” não significa anular os antigos esquemas de referência ou paradigmas, mas, pelo menos, requerer ajustes. Sobretudo, levando-se em conta o aparato administrativo, burocrático e jurídico (este principalmente com os Severos) que amparou o governo e a chancelaria imperial. cremos que as linguagens normativas foram fundamentais para garantir, no mínimo, lealdade e compromisso, mediatizados por instituições. E as experiências religiosas não escaparam a esses fins, desempenhando um papel fundamental na ordem municipal.

2.3. Os Editos dos Imperadores e a Normatização Imperial.

Os editos imperiais ou a *Constitutio* Imperial correspondem ao *corpus* documental e às evidências primárias, que são necessárias para a construção argumentativa. Outros relatos contemporâneos serão acrescentados às análises, apesar de reconhecermos a carência de evidência primária para vários eventos históricos ocorridos no séc. III. É necessário recorrermos às diferentes fontes literárias cristãs e não cristãs, além das fontes de conteúdo jurídico e públicas: nos referimos aos tratados, cartas, rescritos e códigos legislativos reunidos em compilações, sendo alguns outros de

¹¹⁵ Na aula inaugural proferida por Scheid (2002), ele diz: “Nós notamos, portanto, que dois princípios fundamentais governaram a vida religiosa pública, assim como a vida institucional: a distribuição de poder religioso e a afirmação de liberdade para o cidadão”.

natureza diversa. É preciso atentar para as inovações do período Severiano e compreender o quadro administrativo, político, social, jurídico e religioso do momento, que se torna o *background* para as diretivas acerca de regulações religiosas, com desdobramentos em várias instâncias da sociedade. Através da contextualização de aspectos estruturais da ordem imperial romana, em tempo de mudanças, analisamos um campo de possibilidades para deliberarmos acerca do pronunciamento dos editos pelos imperadores supracitados. Existe um encadeamento entre as questões políticas, sociais e administrativas, que produzem profundas relações com as questões jurídico-religiosas no império e na África Proconsular, especificamente. Por essa razão, iremos inicialmente considerar o contexto que se funda na dinastia severiana e no período da “anarquia militar”¹¹⁶.

A Dinastia Severiana.

Após a morte de Cômodo em 192, segue-se um período considerado muito polêmico pelos pesquisadores modernos. Isso se deve às mudanças das estruturas de poder, embora algumas práticas e princípios gerais tenham permanecido. Dion Cássio, na obra *História Romana*, é uma das principais fontes para o conhecimento do período, porém induz a uma interpretação unilateral, ou seja, a dinastia severiana inaugurava um império de base profundamente militar¹¹⁷. Outros autores antigos, a exemplo de Herodiano, Aurélio Víctor e o autor de *História Augusta* iriam reiterar o mesmo perfil. Do mesmo modo, as interpretações clássicas seguiriam o mesmo tom. É o que observamos com o historiador Rostovtzeff (1973, p.251-263), que acentua o caráter eminentemente militar do governo, que teve início com os Severos e que se prolongou até 284. De fato, os imperadores se apoiavam na força de seus exércitos; entretanto, essa situação não demoraria a deflagrar uma guerra civil, com disputas acirradas entre os candidatos ao trono. Os imperadores com qualidades militares engrossavam os requisitos requeridos para se exercer um bom governo, legitimá-lo e contabilizar as honras ao seu favor: “a ênfase nas qualidades militares do imperador já é evidente a partir da grande vitória no Arco de Septímio Severo no Fórum Romano, erigido em 203,

¹¹⁶ O termo foi utilizado na historiografia clássica para indicar a situação do império em termos políticos somente, e, geralmente, devido ao tempo curto dos imperadores no poder, frequentemente vistos como usurpadores; e “militar” vem da necessidade de todos demonstrarem serem bons combatentes (generais) e de terem sido escolhidos por seus legionários na defesa das fronteiras (GONÇALVES, 2006, p.186).

¹¹⁷ Haja vista a famosa frase de Dion Cássio: “permaneçam unidos, enriqueçam os soldados e não se preocupem com os demais” (*História de Roma*, LXXVII, 17,4).

seguido do triunfo de Severo contra os Partos” (HEKSTER, 2008, p.39). O quadro diz respeito a conquistas nos anos 194-195 e 197-199, descrevendo o cerco, a batalha e a abordagem do comandante com os seus militares (*adlocutio*); os soldados e um grupo de oficiais são representados como o núcleo do exército, como uma máquina de combate, e o imperador como um general-chefe. Contudo, esse quadro não era novo, pois os imperadores anteriores aos Severos já tinham manifestado esta tendência. Igualmente, vale considerar o argumento “de que nenhum homem conseguiria ficar no poder se baseando apenas no apoio seus exércitos” (GONÇALVES, 2006, p.181; grifo meu), fixando-se de modo absoluto na imagem de um imperador militar e autocrata.

Com o assassinato de Cômodo, o senado confia o poder ao Prefeito da Cidade, Pertinax, filho de um liberto. Ele não tardaria a suscitar desconfianças dos senadores e, por desdenhar de sua *aura* divina, como havia feito o seu predecessor, é assassinado, tendo o poder imperial ido a leilão, por obra dos pretorianos. eclode uma guerra civil (193-197) entre os possíveis candidatos ao trono imperial: Dídio Juliano, Septímio Severo, Pescênio Nigro e Clódio Albino. Septímio Severo, de origem africana¹¹⁸, da cidade de *Leptis Magna*, na Tripolitânia, em 193, marcha sobre Roma com suas legiões, apresenta-se como vingador e sucessor de Pertinax e começa o seu reinado. Severo inicia uma longa batalha para se desvencilhar de seus adversários e passo a passo consegue eliminá-los. Em 197, resta Cláudio Albino, que, após romper alianças¹¹⁹, assume o título de Augusto, tendo ocupado as Gálias. Porém, Albino sucumbe na batalha de *Lugdunum*, perto de Lião, e Severo reina sozinho (GRIMAL, 2010, p.130).

Grimal (2010, p.130, 131) observa que Septímio Severo, mesmo antes de se firmar como imperador, já buscava revestir-se de legitimidade sacra ao exaltar a divindade da dinastia que ele próprio punha em curso e conferir à instituição imperial a dimensão sagrada que faltava aos “usurpadores”. Severo efetuou uma adoção póstuma que fazia dele o filho de Marco Aurélio e, portanto, irmão de Cômodo e descendente dos imperadores que haviam sucedido Nerva; ou seja, declarou-se o continuador dos

¹¹⁸ Severo pertencia a uma família tradicional na África, de linhagem paterna púnico-líbia (GRIMAL, 2010; LEPELLEY, 1979).

¹¹⁹ Um dos motivos para este rompimento se deve ao fato de Severo ter indicado seus filhos, Caracala e Gêta, como seus herdeiros e sucessores do comando imperial, atraindo a ira de Albino (GONÇALVES, 2006, p.177,178). Depois de vencer Albino, Severo mandou executar 29 senadores, partidários de seu adversário. Mas vale considerar que Septímio foi legitimado pelo senado quando entrou em Roma e veio de uma família extremamente ligada a esse núcleo de poder, portanto não se coaduna a postura de Severo totalmente rompido com o *ordo* senatorial, conforme a tradição quer afirmar (GONÇALVES, 2006, p.181).

Antoninos¹²⁰ (GONÇALVES, 2006, p.178). O senado aprovou e aplaudiu a saída de Cômodo do poder e, além disso, negou conceder-lhe honras divinas, com a intenção de apagar sua memória. Contudo, Severo buscou restaurar a imagem sacra de Cômodo, que havia feito se representar por Hércules – “dera o seu nome à própria Roma, que se tornara oficialmente *Colonia Commodiana*, o que o impunha, à maneira helenística, como um herói fundador” (GRIMAL, 2010, p.131).

Gèza Alföldy (1989) supõe que o aparelho de poder foi reforçado, assim como o próprio conceito de imperador sofreu mudanças, observando a partir dos Severos a adoção do título *dominus*, o senhor dos seus súditos. E “de Caracala em diante, era exigida regularmente ao exército e às comunidades uma declaração oficial da sua *devotio*, a dedicação total dos seus corpos e das suas vidas” (ALFOLDY, 1989, p. 197). Esses aspectos reunidos são muito relevantes para as análises interpretativas nesta pesquisa, que acredita em um investimento na imagem imperial, revestida de traços não só militares, mas, inclusive, religiosos, sacros e transcendentos. Severo também se identificou com Júpiter Capitolino e com o *cosmocrator* Serápis¹²¹. Em 204, os Jogos Seculares celebravam a renovação do império – *renovatio imperii* (MÉNARD, 2004, p.175). Percebe-se que se tornou difícil resistir às opções religiosas num império tão vasto¹²², a exemplo do imperador Severo:

E foi na Síria que com 35 anos de idade, quando comandava a IX legião Cítica, casou com Júlia Domna, filha do sumo sacerdote do Sol, em Emesa, acontecimento de grandes consequências para a história do Império, pois deu origem à presença, no Palatino, de princesas sírias, a própria Júlia Domna e a irmã Júlia Maesa, cada uma delas destinada a dar dois imperadores a Roma, Júlia Domna os dois filhos que teve de Severo, Caracala e Gèta, Maesa os dois netos, Elagabal e Severo Alexandre (GRIMAL, 2010, p.131).

Severo também foi responsável por várias mudanças sociais, dentre elas destacam-se: o aumento dos soldos para os soldados; a reorganização da *annona militar*, que garantia a distribuição de alimentos para os soldados; autorização de casamento legítimo aos soldados e a permanência de suas famílias em cidades próximas às fortificações. Essa medida contribuiu inclusive para o povoamento de várias regiões nas

¹²⁰ Inclusive, adota o nome de Antoninos para os filhos.

¹²¹ Segundo Grimal (2010, p.131), um deus artificialmente criado na época helenística e que sintetizava a tradição osiriana e a religião de Dioniso. Para nós, é mais uma prova das apropriações de diversidades culturais e religiosas na África, lugar de origem pátria de Septímio Severo. “Os deuses de sua pátria não eram os de Roma, mas os do mundo púnico” (Cf. subcapítulo 2.2; GRIMAL, 2010, p.131).

¹²² Conforme observado no subcapítulo 2.2.

fronteiras, que corriam o risco de serem ocupadas por povos estrangeiros. Permitia-se o assentamento desses soldados com suas famílias, o que provocou até o crescimento de certas cidades; e, por último, permitiu o acesso direto dos centuriões à ordem equestre (ALFOLDY, 1989; GONÇALVES, 2006; GRIMAL; 2010, LEPELLEY, 1979; HEKSTER, 2008). A ordem equestre vai assumindo, progressivamente, seu lugar na ordem pública:

A ordem equestre continua a fornecer os quadros da administração e o seu papel aumenta tanto mais quanto aos senadores são cada vez menos chamados a desempenhar um papel ativo. O número de procuradores aumenta em proporções consideráveis – mais de 30% durante o reinado dos Severos. A tendência não é nova; já se vislumbrava no tempo de Cômodo. Os cavaleiros são os instrumentos por excelência de um regime cada vez mais submetido à autoridade do imperador, exercida por intermédio das instâncias administrativas (GRIMAL, 2010, p. 132).

A carreira militar tornava-se um meio de acesso para obter as mais altas funções civis e militares. Severo também fortaleceu a carreira de Prefeito do pretório, que passou a ser ocupado por famosos juristas.

Contudo, queremos destacar as condições afirmadas nas províncias africanas. A África foi uma das poucas regiões no império que não sofreu ataques externos dos povos germânicos, pelo menos não durante o terceiro século. Entretanto, verifica-se um período crítico para Roma, por causa de tumultos internos (disputas ao trono) e guerras externas. Mas, de modo geral, a África foi poupada de grandes conglomerados de tropas (HEKSTER, 2008, p.36). Digamos que essas condições, de certo modo, favoreceram a composição de um quadro administrativo e municipal bastante sólido. As elites locais assumiam altos postos e também vantagens políticas, inclusive integrando os colégios sacerdotais (BEARD, *et al.*, p.506, 507). Mesmo tendo confiado o governo de muitas províncias aos equestres, a África tipifica um caso particular: “Em províncias como a África, onde não havia problemas desde longos tempos, os senadores leais mantinham-se cumprindo o cargo de governadores” (HEKSTER, 2008, p.42). Podemos constatar que tais agentes exerceram altos poderes administrativos e judiciários.

Editos – Fontes do Direito Público.

Os editos tratam da normatização em relação à observância da religião pública, com sanções previstas àquelas práticas de culto que não respeitavam os costumes romanos. Há uma intensificação da regulação sobre as práticas cultuais romanas em nível local, embora se reconheçam os costumes religiosos dos provinciais e de seus ancestrais. Do início do séc. III até a década de 50, houve uma política religiosa imperial que observava procedimentos padronizados na cultura romana, porém avançando com claros sinais de mudança e estilização da conduta e do comportamento religioso.

Primeiro, queremos abordar os editos como uma relevante fonte do direito público e o papel do Príncipe na ordem normativa, para discutirmos, na sequência, a existência das provas materiais e discursivas, ou seja, suas prováveis evidências documentais.

Já constatamos que a África do Norte se tornou palco de grande efervescência religiosa, apresentando condições peculiares para uma atuação mais efetiva do governo romano sobre essas demandas. O desejo por unidade e pela legitimidade da imagem imperial resultaria na adoção de um controle mais rígido sobre os seus comandados e súditos, e também sobre o que acreditamos ser a tentativa de formalizar um núcleo comum de práticas cultuais, com o intuito de proscriver qualquer foco de dissidência. Segundo Pierre Grimal (2010, p. 131), “com a subida do africano Septímio Severo ao poder, são forças místicas novas que se afirmam e prevalecem”. Hélène Ménard (2004, p.52) também contribui com essa assertiva: “centralização institucional e sacralização aumentada, estendida da pessoa do imperador ao conjunto de sua casa, com a aparição de uma etiqueta de corte, tais são as principais evoluções do poder imperial sob os Severos”. W.H.C. Frend (2002, p.1142) complementa esse pensamento ao analisar as “perseguições” do império aos cristãos, considerando que “o início da dinastia dos Severos em 193 abriu nova era nas relações entre os cristãos e o império. Ouviam-se menos as acusações populares de magia e de relações promíscuas, e mais, porém, as de ateísmo e de oposição às divindades que protegiam o império romano”. Verifica-se claramente uma disposição nova da dinastia severiana, buscando desvencilhar-se de uma guerra civil entre diferentes oponentes e garantir legitimidade, conforme já explicitado. Há uma mudança na concepção de poder, que não obedece ao modelo do *civilis princeps*, que tanto havia marcado seus predecessores antoninos.

Por conseguinte, visualizamos a ação política dos imperadores romanos em regular as relações humanas¹²³ e intervir na resolução de conflitos, num espaço de domínio que lhe cabia ordenar conforme sua soberania, respaldada pela transcendência divina. Naturalmente, a instância jurídica assessorou, firmou e garantiu a sua eficácia e pragmática. A política se serviu do direito e vice-versa¹²⁴. Com a chegada do Principado, “observa-se a ingerência do Príncipe no desenvolvimento dos mecanismos de criação do Direito” (MAIA, 2005, p.147). O *senatus-consultus*, que tanto serviu aos políticos republicanos, perde a sua eficácia e as constituições imperiais se transformam em um mecanismo legal e pleno no exercício da autoridade. Mário Bretone (1998, p.166), especialista em direito romano, esclarece acerca dessa prerrogativa: “o príncipe realiza, portanto, atos que têm uma eficácia normativa”; “ele tem condições de agir como um legislador, de criar o sistema ou de contribuir para a sua criação”.

As fontes do direito público na época imperial, ou “as constituições”, compreendem *edicta e decreta, rescripta e mandata*. Bretone (1998, p. 167) afirma: “o vocábulo *constitutio*, tem em si um valor bastante vasto, e pode aplicar-se a qualquer norma ou complexo de normas; mas emprega-se para indicar, no uso comum, os atos normativos do príncipe”, sem contar as intervenções para as quais não se podem definir. Falamos do que o imperador decidia por decreto, edito ou carta e que em seu coletivo denominava *Constitutio*¹²⁵. O que o imperador decidia era diferente dos atos de patronagem (garantia de favores aos indivíduos¹²⁶), por se tratar de leis que estabeleceram precedentes (HARRIES, 2004, p. 20). Os *beneficia* imperial, obviamente, existiam, isto é, o imperador poderia atuar como patrono em vários casos, mas o que Harries (2004) discute é a limitação deste, em função de sua própria submissão às leis, mesmo se ele se dispusesse a reformá-las. O imperador deveria observar as leis

¹²³ Na história romana, o direito e a religião foram duas áreas que manifestaram, desde cedo, confluências: “desde o início, à vivência religiosa, que desempenhou provavelmente um papel determinante na própria formação da mais antiga ordem cidadina, associou-se um patrimônio mental e cultural parcialmente diverso, que não tendia para a produção de cultos ou de experiências mágicas, mas para a construção lenta e estratificada de uma teia de regras destinada a abranger todos os mais importantes comportamentos sociais dos *patres*: o núcleo mais remoto do *ius* da cidade” (SCHIAVONE, 1992, p.76). E observa: “de acordo com os mitos históricos contados sobre sua fundação, Roma tinha sido, desde o início, um estado governado pela regra do Direito, com base em normas jurídicas não escritas ou escritas referidas como as *leges Regiae*. A lei, além disso, fornecia os meios para a integração dos novos cidadãos, e novos territórios” (Karl Leo NOETHLICH, 2006, p.115. *In* Ando e Rupke).

¹²⁴ Bretone (1998, p. 168) afirma que “o discurso normativo se entrelaça por vezes com a mensagem política, e por isso é difícil ler os editos apenas como um catálogo de normas (...); sua linguagem ora é imperativa, ora apenas persuasiva”.

¹²⁵ Definição apresentada pelo jurista Gaio às *Constitutio Principis*; encontra-se na obra *Institutas*, I, 5.

¹²⁶ “Evidente que algumas delas são pessoais e não se prestam a exemplo: pois não vai além da pessoa o que o príncipe concedeu por méritos, ou se impôs como pena, ou se assistiu alguém determinado” (Ulpianus, Livro I, *Institutionum*; D. 4.1.2).

precedentes e, se desejasse reformá-las, não haveria nenhum impedimento, mas deveria ter bom motivo para fazê-lo. É o que depreende a pesquisadora Harries (2004, p.20) da fala do jurista Ulpiano: “nas novas coisas a serem estabelecidas deve ser evidente a utilidade para que se deixe de lado um direito que por muito tempo foi tido como justo” (ULPIANUS, *De fideicomissorum*, Livro IV; D. 1.4.2). No entanto, houve uma frequente tensão entre a urgência de exibir poder através dos diversos favores dirigidos aos seus comandados e sua submissão às leis (HARRIES, 2004, p.20).

Quanto aos atos do príncipe que equivalem aos *rescripta* e aos *decreta*, estão sempre relacionados a uma solicitação que provém do exterior, ou seja, para responder às perguntas de magistrados e funcionários. O exemplo, do qual conhecemos bem, é a dúvida manifesta do governador da Bitínia (ano 112) sobre os conflitos gerados no âmbito de sua jurisdição, envolvendo cristãos, e a resposta, *rescripta*, do imperador Trajano em relação aos procedimentos a serem adotados. Fica evidente a demanda de um magistrado local para agir segundo as normas de direito firmadas na soberania do príncipe. É de fato impressionante a frequência com que os africanos demandam por uma diretiva imperial em assuntos vários, até surpreendentemente religiosos. Pelo menos é o que podemos verificar, a título de exemplo, no Código Theodosiano, livro XVI, que trata de forma substancial as temáticas religiosas, em um estado já confessional. Várias cartas, editos e rescritos dirigidos aos governadores, procônsules ou vicários africanos representam, provavelmente, a necessidade dos provinciais e súditos por respostas a casos concretos¹²⁷ ocorridos sob sua administração municipal.

Os rescritos¹²⁸ compreendem duas categorias distintas: as *subscriptionses* e as *epistulae*. A primeira é a resposta a um quesito jurídico de uma pessoa privada que interroga; a segunda, que nos interessa mais, compreende a *epistula*, sendo “a resposta a um quesito jurídico de um funcionário ou de um magistrado, de uma comunidade ou uma associação, ou de uma assembleia provincial, redigida em forma de carta do ofício *ab epistulis*” (BRETONE, 1998, p.170). Tratava-se de uma solicitação que poderia ser

¹²⁷ “É Nosso dever que o edito considerando a unidade que Nossa Clemência dispensou através dos distritos da África deva ser publicado através de várias regiões, a fim de que todo homem saiba que a única e verdadeira fé católica, como confessada pelo direito de crença, deverá ser preservada”. Imperadores Arcadio, Honório e Theodósio Augustos a Diotimo, procônsul da África. Dado no terceiro dia das nonas de março, em Ravenna, no ano do segundo consulado de Estílico e no consulado de Arthemio; 5 de março de 405 (CTH, XVI, 11, 1); “Nós ordenamos que as prévias leis as quais nós tenham decretado para a destruição de mentes sacrílegas deverão ser vigorosamente apressadas para o pleno efeito de sua execução”. Imperadores Arcádio e Honório a Porfírio, procônsul da África. Dado no sétimo consulado de Honório Augusto e o segundo consulado de Theodosio Augusto, em 15 de novembro de 407. (CTH, XVI, 5, 41).

¹²⁸ Há uma afinidade dos rescritos com os veredictos da jurisprudência (BRETONE, 1998, p.170, 171).

feita com uma *relatio* ou uma *consultatio*, ou uma *suggestio*. Bretonne (1998) abre uma discussão relevante sobre a eficácia da aplicação dos rescritos. Embora o rescrito tenha alcance mais restrito em nível local e não tenhamos como medir precisamente o seu grau de eficácia, “a lei reclama, como comando estatal, uma estrita obediência”. O rescrito, a princípio, teria o mesmo caráter imperativo de lei, mas só raramente um alcance geral. No entanto, o jurista observa que tenha adquirido esse caráter abrangente no decorrer do tempo:

É indubitável a força vinculante para o caso que o rescrito contempla; para os casos futuros, o seu valor pode aproximar-se do dos exemplos {exempla}, enquanto a referência à lei deixa intuir, talvez, certo modo intensivo de exprimir a sua normatividade (BRETONNE, 1998, p.171).

Seria lícito reconsiderar essas questões pensadas por Bretonne, porque defendemos que os rescritos como respostas imperiais, em casos precedentes e criminais, produziram uma imensa contribuição para as disposições jurídicas futuras e as ações dos imperadores na proclamação dos editos normativos.

Ressaltamos o papel do *princeps*: “O príncipe é também o juiz supremo, em primeira e única instância ou condições de apelo, em matéria penal ou civil. Ele intervém a convite de um magistrado ou de um funcionário, ou porque um privado se dirigiu a ele” (BRETONNE, 1998, p.172). Afirma-se a jurisdição extraordinária do príncipe e de seus funcionários. Em Roma, esses funcionários seriam os prefeitos do pretório, com encargos da administração da justiça. Quanto ao processo, o prefeito decide (porventura), com a ajuda do seu conselho, as penas e os delitos determinados pelas diretivas do governo central ou da própria apreciação do juiz (BRETONNE, 1998, p.172). Porém, fora de Roma, em qualquer região do império, o edito do príncipe se faz valer e ele dirige diretamente aos governantes as suas normas, sendo que “qualquer edito imperial dura para além do cargo, não desaparece com a morte de quem o promulgou, mas somente com uma explícita revogação” (BRETONNE, 1998, p.173); sua eficácia pode ser universal e perpétua, contrariamente ao do pretor, que estaria em vigor entre o início e o final do cargo. Essa eficácia da lei constitui, para nós, uma significativa fonte de consulta, de alicerce para repensar casos futuros e repetitivos ou frequentes. Os editos se afirmaram como uma importante prática legal.

A sentença do príncipe é um *decretum*, no significado técnico desta palavra. O termo tem também um valor mais alargado, que abrange pelo menos os rescritos. Como

qualquer sentença, o decreto diz respeito a um caso determinado ou a um litígio entre duas partes. Todavia, “assim como o rescrito, o decreto tem normalmente uma eficácia “exemplar”, e está destinado a valer para além da ocasião” (BRETONE, 1998, p.173).

Bretone (1998, p.174) faz uma indagação que merece uma devida apreciação: “sobre qual fundamento constitucional age o príncipe como legislador”? Consideramos uma questão bastante elucidativa, porque remete à função e ao poder normativo do príncipe. O caso se deve ao poder da *autorictas*, do *imperium* e da *lex* de império¹²⁹? O imperador se submete à lei? Isso diz respeito a um problema jurídico-constitucional. Em princípio, o soberano era a fonte da lei e colocava-se numa posição *supra leges* (MENDES, 2002, p.61). Pensamos também na sua prerrogativa de deter o monopólio da coerção física, no interior do *orbis romani*, na concentração de poderes em suas mãos, com plenas condições de intervir em todos os assuntos públicos, conforme a necessidade. Entretanto, devemos considerar não apenas o poder coercitivo do governante, mas também no princípio básico da lei: que ela existe porque as regras foram quebradas de alguma forma e por isso a lei vem com amparo de legitimidade, no propósito de trazer a ordem e a justiça, de criar uma norma positiva, de reclassificar o comportamento antissocial ou inconveniente como uma ofensa legal. O que se torna difícil de estabelecer é a escala em que foram quebradas, não cumpridas ou ignoradas (HARRIES, 2004, p. 80).

Mas esse debate vai muito além, se examinarmos a estrutura imperial romana político-social, que privilegiava a carreira de honras, o juramento de lealdade de seus súditos, as relações de patronato¹³⁰, os altos poderes confiados aos seus magistrados e de sua jurisdição em termos civis, militares e legais. Os imperadores e os governantes romanos se esforçaram para conceder toda autoridade à lei, não sem atritos. Jill Harries (2004) argumenta que a lei romana tornou-se vítima de um conflito profundo no seio da sociedade, entre as regras, que eram universais, e o poder, que era arbitrário. As regras eram fundamentais para a preservação da ordem social e se deu o conflito com o exercício arbitrário do poder extralegal, por interesses dos *potentes*. Essa conduta teria posto à prova a eficácia do direito, na opinião da pesquisadora das leis romanas, e teria

¹²⁹ Trata-se de uma “investidura com a qual o senado e o povo conferem normalmente o poder ao príncipe” (BRETONE, 1998, p.174).

¹³⁰ Renata Venturini (1998/1999, p.298) ressalta que o patronato é o conjunto de obrigações recíprocas entre o patrono e cliente; representa um sistema marcado pela ambiguidade e pela flexibilidade; ele apresenta três fatores que lhes são característicos: “a relação patronal envolve uma troca recíproca de bens e serviços; deve ser uma relação pessoal e deve ser uma relação assimétrica, ou seja, patrono e cliente são membros de categorias sociais distintas”; buscava-se o reforço da aprovação da estrutura de poder e autoridade predominante na sociedade.

levado à desestruturação do império (HARRIES, 2004, p.78). Não vamos examinar esta última afirmação, mas somente refletir sobre a complexidade da questão e o poder discricionário dos governantes romanos na atuação dos casos criminais. Além disso, nenhum homem do imperador poderia fechar os olhos para as sérias desordens públicas. Podemos pressupor que a ordem pública se manifesta pela desordem? Com que meios a autoridade se afirma? São indagações que merecem ser pensadas, principalmente se a relacionarmos com a “disciplina pública”, fundamento no qual se dirige um império tão amplo como o romano.

Helène Ménard (2004, p.34) afirma que a disciplina pública derivava da disciplina militar e designa, por sua vez, um meio e um estado. *Disciplina* vem da mesma raiz de *disco*, *discere*, aprender. Ela se aplica então:

Em primeiro lugar à formação. Associada aos *mores*, os costumes, ela designa regras de comportamento. A disciplina designa por sua vez um processo e estado ao qual ela deve levar à. No domínio particular do exército, ela é mesma divinizada: os campos dispõem de altares dedicados à Disciplina (...). É interessante de ver o paralelo, na biografia consagrada à Adriano, que estabelece a *História Augusta* entre a disciplina no seio do exército e no seio da sociedade civil “mantenha a disciplina civil igualmente que a disciplina militar”.

Os jogos, os espetáculos, os festivais religiosos, os cerimoniais e os lugares de maior ajuntamento coletivo eram sempre ocasiões de manifestação pública, da visibilidade de poder, do engrandecimento do estado e, por conseguinte, lugar da cidade, onde tais práticas se realizavam e ganhavam sentido; cidade, lugar da reunião por excelência, do *populi*, da afirmação da ordem social (LEPELLEY, 1979, p.140, 148). Para Hélène Ménard (2004, p. 10), “as violências coletivas, notadamente as revoltas, colocam em evidência a inexistência ou a insuficiência, a falha dos mecanismos de regulação numa situação dada”. A vida social deveria estar sempre submissa à vigilância das autoridades: “A coleta de informação devia, desde então, constituir uma ferramenta não negligenciável da manutenção da ordem” (MÉNARD, 2004, p.32). O que fazer com os perturbadores, inimigos da ordem pública?

A arte política se define como a capacidade em prevenir e conter a desordem, em garantir a concórdia e a harmonia na cidade. <Fazer sempre reinar entre seus concidadãos a concórdia e uma mútua amizade, fazer desaparecer as querelas, as discórdias e toda espécie de inimizade> constitui, para Plutarco, o objetivo último da ação política. É evidentemente, ao imperador, percebido como *cosmocrator*, o mestre do *cosmos* à imagem de Júpiter, que ele retoma ao manter essa

ordem. Fonte do direito, por meio de instruções aos seus funcionários como por seu exercício da justiça, o imperador é, em último lugar, aquele que define o que é um atentado à ordem pública assim como sua sanção (MÉNARD, 2004, p.235).

A desordem é vista como uma expressão de uma “crise”, que significa romper o consenso; “os tempos da desordem coincidem com o momento onde a legitimidade do imperador, ou de toda outra autoridade - magistrado municipal, governador, ou prefeito da cidade – é colocado em questão” (MÉNARD, 2004, 235, 236). Ménard afirma que, a exemplo de Cartago e Lião, que dispunham de uma coorte urbana, era condição inerente aos ofícios responder à ordem, e a desordem representava igualmente a falta de vigilância e do controle nessas grandes cidades. A pesquisadora considera um controle pragmático da ordem (2004, p.235-240).

Colocamos um aspecto fundamental a partir da assertiva da autora Elisabeth Mayer (2004, p.296), ao afirmar “que a legitimidade da lei que o imperador criou foi uma crença mantida em todo o império, e é um testemunho para a facilidade de transmissão cultural em torno do império, um tributo ao poder da romanização”. A partir disso, pensamos, até que ponto ou qual a extensão disso em todo o império?

Hèléne Ménard (2004, p.34) problematiza a recepção e o uso pelos cidadãos das leis, do poder legislador do príncipe – “entre a multidão e o detentor de autoridade, existem códigos que nos é geralmente difícil de apreender”. Se pensarmos na *popularitas* da qual o soberano dependia para conferir legitimidade ao seu poder, as legislações imperiais exerceram também um importante papel como meio de comunicação com o povo. Mosés Finley (1997, p.42, 43) considera a permanência da oralidade¹³¹ nas culturas greco-romanas e, mesmo reconhecendo a produção de uma cultura literária, identifica a grande massa iletrada que dependia de uma minoria, por sua vez, letrada.

A liberdade de falar (quando existia) significava literalmente liberdade para falar em público, nos debates que precediam qualquer decisão coletiva e não a liberdade de ter ideias impopulares ou inaceitáveis ou de discuti-las com amigos e alunos. Como corolário disto, temos que a maneira mais eficaz para eliminar ideias indesejáveis – bem como indivíduos e adversários políticos – era o exílio ou a pena capital.

¹³¹ “(...) o mundo antigo era predominantemente um mundo de fala e não da escrita”. Na política e no direito isso se tornou claro pelo lugar que os discursos vieram ocupar nas obras dos romanos, por exemplo, através de Cícero (FINLEY, 1997, p.42; HARRIES, 2007). “A percepção imediata de Cícero das formas de direito no primeiro século contém um tácito reconhecimento que nem toda lei escrita foi tomada, refletindo o fato de que o costume e convenções legais assim como a assistência aos indivíduos e famílias nos tribunais foram essenciais para o autopoliciamento do primeiro estado romano” (HARRIES, 2007, p.2).

Impedia-se a comunicação verbal e nada mais interessava significativamente.

Obviamente existiram outras linguagens de comunicação entre *imperator* e *populus*, como os espetáculos públicos romanos, por exemplo, mas pensamos nesse momento, concordando com Finley, no uso estrito da palavra. Aquela grande maioria dependia da obtenção de informações e de pareceres, muitas vezes fornecidos através da comunicação oral:

Quando documentos fundamentais só são acessíveis ao estudo e à reflexão de uma elite, os restantes elementos da sociedade sujeitam-se em grande medida à sua interpretação – da lei, da vontade dos deuses, do que está certo e errado, das regras de comportamento, incluindo o correto comportamento político. Era esse o panorama na Antiguidade, a meu ver, reforçou a aceitação de uma elite e das suas reivindicações de domínio (FINLEY, 1997, p.44,45).

Creio que devemos considerar também o correto comportamento religioso. Não é por acaso que Ulpiano diz que “o direito público se constitui nos *sacra*, sacerdotes e magistrados” (D. 1.2.1.2) e, especificamente em relação à época a partir dos Severos, os juristas e especialistas do direito são seus maiores intérpretes, quem assessora o príncipe. Finley (1997, p. 45) assim julga: “e tanto melhor quanto mais a interpretação, as regras e os valores fossem santificados pelos *nomos* e pelo *mos maiorum*”, acrescentando:

Que se esperava então dos dirigentes? Com efeito, que se esperava do governo, do Estado, cuja retidão e legitimidade eram reconhecidas em geral, aberta ou tacitamente? Havia pontos intangíveis a conquistar: o sentimento de identificação com o grupo, o sentido de que a ordem, a segurança e mesmo a própria vida se tornariam possíveis através das disposições e instituições prevalecentes e apenas através delas.

Certamente, são vários os representantes do poder, que medeiam as relações entre o Estado e os cidadãos – o imperador, os magistrados locais, também sacerdotes e a grande jurisprudência romana. É essa a notória especificidade que se apresenta a partir da época severiana: a atuação dos juristas como especialistas, os altos funcionários estatais da administração imperial; essa configuração nova amparou a produção legislativa do imperador – “intelectuais-burocratas de tipo quase hegeliano, chamados a gerir um poder mundial, repleto de contradições, ameaças e perigos” (SCHIAVONE, 1992, p.84). Os especialistas do direito perdem sua autonomia, mas dão forma e rumo a um aparelho bastante complexo; “apadrinharam a nova forma estatal da política e do governo, imprimindo-lhes a sua marca”, e “concederam à chancelaria imperial o

consequente e inevitável primado na produção do direito, através das *Constitutiones*” (SCHIAVONE, 1992, p. 84). Os juristas integravam o Conselho imperial e/ou eram amigos do *Princeps*, com titularidade de um cargo; alguns deles exerceram a prefeitura pretoriana, a exemplo de Papiniano e Ulpiano, na dinastia severiana. Vamos desenvolver essa questão no próximo capítulo, mas desde já consideramos a sua relevância em função da relação de patronagem existente entre os imperadores e os juristas, situação esta que permitiu o conhecimento das leis aos próprios imperadores (HARRIES, 2004).

Identifica-se outro elemento que vem somar à *autorictas* do *Princeps*: os costumes. Era parte da imagem imperial que sua autoridade repousasse sobre consenso popular e universal (HARRIES, 2004, p.25; MENARD, 2004, p.17). O imperador não era a única fonte de lei no império. O consenso tácito, *tacita civium conventio*, não escrito, também era muito comum. Sobre essa questão, Harries (2004) se lembra das palavras do jurista Sálvio Juliano, contidas no *Digesto*:

Em situações onde não usamos a lei escrita, o que é sancionado pelo hábito e pelo costume, deve ser acolhido; e se há algo que falta nesta área, então o que é mais próximo e compatível com ele; se até mesmo isso falha, então a lei (*ius*) que a cidade de Roma usa deve ser seguida. O antigo costume é mantido no lugar da lei não sem razão, e isso também é uma lei que se diz basear-se no hábito. Para ver que os próprios estatutos têm autoridade sobre nós, por nenhuma outra razão do que aqueles que foram aprovados pelo veredicto do povo, é justo que essas leis também das quais o povo endossou, na forma não escrita, deverão ter autoridade universal. Qual diferença há nisso, se as pessoas declaram a sua vontade por sufrágio ou por meio das coisas que faz e dos fatos? Portanto, é muito correto e adequado que deverão seguir as leis que podem ser ab-rogadas, não somente pela decisão do legislador, mas também através de desuso, com o consentimento de todos, expresso sem palavras (I, 3, 32).

Porém, existe, de fato, uma grande ambiguidade entre a lei e o costume. A autoridade do costume não deveria ser aceita cegamente nem prevalecer contra o poder da lei escrita em contextos legais; apesar disso, Harries (2004, p.33-35) defende que o papel do costume como intérprete do estatuto foi crucial para a natureza da legislação imperial. Percebe-se que a tensão existiu entre os costumes e a observância da tradição legal, e, até quanto às inovações, haja vista um império de imensas proporções, possivelmente, incorria-se em variados procedimentos junto às autoridades imperial e local (HARRIES, 2007, p.7). Naturalmente, esperava-se que houvesse coerência nessa

prática constitucional e legal. Não obstante, “a tradição legal foi confrontada com o problema de adaptar-se aos deslocamentos de valores e expectativas, enquanto conservava suas distintivas tradições” (HARRIES, 2007, 11).

É a partir daqui que queremos problematizar uma questão muito polêmica na história das chamadas perseguições: existiu uma legislação particular contra os cristãos? Queremos seguir as nuances apresentadas por Claude Lepelley (1969, p.109), que julga a matéria da seguinte maneira: da existência, não de uma lei, mas de uma “jurisprudência” fundada sobre um conjunto de rescritos imperiais, cujo mais antigo remonta a Nero. Iremos discutir e perseguir esse raciocínio, com acréscimos diante de um conjunto de elementos dados, de posições clássicas e de novos debates sobre a questão. Inicialmente, trazemos as reflexões de Claude Lepelley, na obra *L’empire romain et le christianisme* (1969), o qual identifica alguns autores de referência que, ao longo do tempo, têm manifestado diferentes posicionamentos sobre o fundamento jurídico das diretivas imperiais, com relação aos interditos da prática religiosa cristã.

Lepelley (1969, p.109) começa por Mommsen, que teria visto na repressão do cristianismo, de Nero a Septímio Severo, “uma simples operação de polícia, conduzida em virtude do poder de *coercitio* (poder de polícia) dos governadores”. Mommsen, historiador e jurista, também não acreditava numa lei particular contra cristãos, mas simplesmente numa simples aplicação de leis antigas contra crimes de sacrilégio e de lesa-majestade. Lepelley (1969, p.109) discorda de um aspecto: nos textos, a exemplo do rescrito de Trajano a Plínio e do rescrito de Adriano, fala-se não de *coercitio*, porém de *cognitio*, isto é, o procedimento extremamente oficial estabelecido no exercício da justiça (e não de polícia), indicador claro de processos em boa e devida forma. Outros pesquisadores, dentre eles C. Callewaert (1911), Fliche e Martin e Marcel Durry, defenderam a existência de uma formal lei que proscrevia o cristianismo, e isso devido a Nero¹³², ao *Institutum Neronianum*, do qual fala Tertuliano em *Ad Nationes* (I, 7) e

¹³² Tácito, historiador romano, é quem nos informa a respeito de uma diretiva imperial, na obra intitulada *Anais*. Após um incêndio que se abateu sobre a cidade de Roma, espalhou-se um rumor sobre os possíveis responsáveis pela tragédia. Tácito, então, apresenta as medidas tomadas pelo imperador Nero para erradicar o rumor, que inclusive o atingia: a prisão, condenação e execução de uma multidão de cristãos, que foram escolhidos como “bodes expiatórios”. Por sua vez, Tácito acaba atestando a presença de comunidades cristãs em Roma, por volta do ano 64 a.C., ao relatar que Nero produziu culpados e os liberou aos tormentos mais refinados, gentes detestadas por suas torpezas, que a multidão chamava de cristãos (MARAVAL. *Actes et Passions des Martyres Chrétiens des Premiers Siècles*; 2010, p.36 ; Tácito, *Anais*, XV, 44). Contudo, Pierre Maraval (2010, p.37) observa que pesquisadores recentes (a exemplo de M. L. Freyburger-Galland, 2005) afirmam que Dião Cássio, ao descrever o mesmo incêndio de Roma na obra *Historia Romana*, não comporta nenhuma acusação, nem de Nero e nem dos romanos, concernente aos cristãos.

Apologeticum (V, 3). Supostamente essa lei foi reconduzida sob os reinos posteriores e teria sobrevivido à *damnatio memoriae* de Nero. Lepelley (1969, p.110) faz objeção a essas teses, considerando o seguinte:

De uma parte, nós não possuímos nenhuma menção dessa lei, nem com Plínio, nem com Adriano, e a palavra *Institutum*, empregada por Tertuliano, não significa lei, mas uso ou costume; de outra parte, o caráter extremamente ilegal e incoerente da repressão parece excluir a existência de uma lei precisa.

T. D. Barnes (1968, p.35) compartilha da mesma opinião acerca do *Institutum Neronianum*, como uma prática e menos uma lei ou uma base jurídica para a “perseguição”. Jacques Moreau igualmente assim interpreta e acrescenta: o *nomen christianum* que era condenado, mesmo na ausência de crimes e delitos da ordem política ou do direito comum – o delito é, fundamentalmente, a existência de uma religião ilícita. J. Daniélou e Marrou, J.R. Palanque, e, M. Simon e A. Benoit igualmente afirmam a inexistência de uma lei formal contra cristãos (LEPELLEY, 1968, p.110). Por fim, Lepelley (1968, p.110,111) tem em boa conta algumas nuances:

As antigas leis em virtude das quais o cristianismo poderia ser condenado (*lex de majestate* e *lex Iulia de collegiis*, mencionadas por Cícero contra religiões ilícitas), foram aplicadas ao cristianismo por decisões imperiais circunstanciais, por rescritos. Nós conhecemos três (aquele de Trajano, dirigido a Plínio, aquele de Adriano, dirigido a Minúcio Fundano, aquele de Marco Aurélio, dirigido em 177 ao legado de Lião). Houve assim outros, desde Nero, e esses atos, em virtude da evolução que tendia a desenvolver o absolutismo monárquico do imperador, resultaram da jurisprudência e deixavam inútil um ato legislativo mais solene (*lex rogata, senatus-consultus* ou edito).

Identificamos as considerações de Lepelley, em virtude da necessidade de a partir delas desenvolvermos esse longo e rico debate historiográfico. Por hora, concordamos com a ausência de uma lei especial, dirigida, direta e especificamente contra cristãos, pelo menos até o ano 250. T. D. Barnes (1968) discute a questão acerca da base jurídica das supostas perseguições aos cristãos no Império Romano. O autor afirma que as evidências primárias utilizadas pela bibliografia moderna para defender a base legal e ações específicas dirigidas aos cristãos, até o ano 250, são controversas e desprezíveis. Para esse fim, Barnes selecionou fontes literárias que são geralmente empregadas para conferir maior valor à base legal das ações imperiais. Vamos

apresentar algumas delas, a seguir. Barnes (1968), depois de desconsiderar o *Institutum* de Nero como força legal, apresenta outro argumento cogitado pela historiografia tradicional: trata-se da fala de *Sulpicius Severus*¹³³ supostamente, afirmando a lei expressa por Nero para “perseguir cristãos”. Vejamos neste fragmento, depois da menção ao incêndio de Roma:

Desta forma, começou a crueldade aos cristãos. Depois, também, as leis de sua religião foram proibidas, e por editos publicamente estabelecidos que ser um cristão não era permitido. Naquele tempo Paulo e Pedro foram condenados a pena capital (*Chronica* II, 29, 3; BARNES, 1968).

Novamente, o pesquisador nega qualquer existência de uma lei específica contra os cristãos, alegando que Sulpício Severo fez simplesmente uma inferência do fato de o cristianismo ser ilegal. E Sulpício teria feito alusão a Trajano por esse ter proibido maus tratos aos cristãos, não tendo achado nada que merecesse morte ou punição (BARNES, 1968, p.35). Esse acréscimo reitera a sua percepção da ausência de “perseguição” aos cristãos e certamente o argumento a favor do *Institutum Neronianum* encontra-se abandonado (SIMON; BENOIT, 1987, p. 132).

Já que entramos no diálogo travado com o governador da Bitínia, Plínio e o imperador Trajano, concordamos parcialmente com Barnes, tendo em vista que o mesmo desconsidera um fato crucial: se os cristãos fossem denunciados e convictos¹³⁴, seria necessário condená-los à morte. Plínio demonstra preocupação com uma multidão convencida, que é ou será posta em perigo e, por essa razão, demanda instruções: “tenho por praxe consultar Vossa Majestade nas questões duvidosas” (*Ad Trajanem, Epistola* X). Trajano protegeu os cristãos contra denúncias anônimas e contra buscas deliberadas sob a iniciativa de órgãos do poder, mas a ordem de condenar é bem enunciada. Aline Roussele (1992, p.361, 362) pontua que geralmente temos o hábito de ver apenas o aspecto positivo da medida¹³⁵, mas a pesquisadora não descarta o acordo sobre a condenação. Se coubesse punição, isso seria o resultado de estipular um erro, uma culpa e, por conseguinte, um julgamento ao emitir uma condenação segundo as normas da

¹³³ Trata-se um escritor eclesiástico, originário da Aquitânia (360-425); sua obra mais conhecida é *Chronica*, publicada por volta do ano 403.

¹³⁴ Plínio reconhece a confissão cristã e a não retratação como pertinácia e obstinação: “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 a pertinácia e a obstinação inflexível deva ser punida, seja qual for o crime que confessem” (*Ad Trajanem, Epistola* X).

¹³⁵ Aline Roussele (1992) adverte que essa é a posição defendida por Robin Lane Fox na obra *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second century AD to the conversion of Constantine*, 1986.

jurisprudência. A ocorrência de punição¹³⁶ foi prevista, embora, da mesma forma, a liberação em caso de retratação:

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 aos deuses, demonstra não o ser atualmente, deve ser perdoado em recompensa de sua emenda, por muito que o acusem suspeitas relativas ao passado” (Trajano a Plínio, *Rescripto*, X.XCVII).

Nesse caso, implica negar a sua prática religiosa e reconhecer outra, aquela aceita socialmente pelos quadros cívicos da comunidade. Queremos deixar claro que não pretendemos reprovar as diretivas imperiais nessa ocasião, mas desde já admitir a ação não “desleixada” dos governantes. Em primeiro lugar, manifestam uma questão problemática envolvendo, dentre outras preocupações, práticas religiosas que se relacionavam profundamente com ateísmo e superstição numa província romana. Até Trajano, possuímos três declarações a respeito do julgamento dado aos cristãos: a de Tácito (*Anais*, XV) – gentes que formam uma “execrável superstição”; a de Suetônio, que compartilhou da mesma opinião – sob o principado de Nero, “se lança aos suplícios cristãos, uma sorte de gente dada a uma superstição nova e perigosa” – “maléfica” (*Vida dos 12 Césares*, NERO, XVI); com Plínio, novamente, o vocábulo se repete – “nenhuma outra coisa achei, senão uma superstição depravada e desmedida” – (*superstitionem praum immodicam*), (PLÍNIO, *Ad Trajanem, Epistola X*). São relatos de dois historiadores consagrados na história romana e de um governador de província romana¹³⁷. Embora não se legisle sobre a questão, institui-se, no discurso das elites romanas, uma categoria classificatória para certos praticantes chamados cristãos.

Igualmente, observamos que essas categorias não eram tratadas de maneira indiferente ou possuíam menor relevo para os romanos. Barnes (1968, p. 36) escreve: “seu único crime era uma superstição depravada”. O autor, sem perceber, rotula de “crime” a prática cristã e atenua a causa, utilizando a palavra “único”, ao interpretar o

¹³⁶ No capítulo 3, retornaremos às questões do procedimento acusatório. Mas é interessante desde já perceber que o imperador não respondeu as indagações de Plínio em relação à aplicação de torturas, ou seja, o tratamento a ser dado aos vários casos. O imperador respondeu de forma generalizante.

¹³⁷ Plínio, o Jovem, foi sobrinho do famoso autor da *Naturalis Historia*, e era encarregado da província da Bitúnia e do Ponto, quer dizer de todo litoral norte da Ásia Menor, que vai desde o Helesponto à ponta do Sínope (BUENO, 2003, p.241). Plínio alerta sobre “o contágio desta superstição”, que alcança os vastos domínios de sua jurisdição. Bueno (2003, p. 241) informa que foi provavelmente na cidade de Amastris que Plínio realizou sua inspeção, por ser um centro de conversão cristã na região do Ponto. As comunidades da Ásia Menor ainda estariam em destaque, no século II, haja vista a condenação do bispo Policarpo, de Esmirna (ano 155); e as cartas dirigidas das comunidades cristãs de Lião e de Viena às comunidades da Ásia e da Frígia, na década de 70 do mesmo século.

discurso de Plínio. Em segundo lugar, a demanda de Plínio e a resposta, rescrito de Trajano, apresentam procedimentos legais a serem tomados em casos processuais, de inquérito. São aspectos que devem ser considerados nas relações do poder romano com as populações do império.

Qual legislação deveria ser obedecida na instrução do processo dos cristãos? De fato, o imperador reconhece a inexistência de uma regra fixa, de aplicação universal, e nega a perseguição de ofício¹³⁸; entretanto, é construído um precedente histórico e jurídico acerca de um problema real que afeta a governabilidade de uma província e a tomada de mecanismos legais. Postulamos que o nome “cristão” e o ajuntamento dos mesmos, daqui por diante, resultariam em maior vigilância, pondo em causa as práticas religiosas e suas associações privadas. Inclusive, as delações continuariam.

Qual seria o delito enxergado por Plínio? O governador menciona a existência de um decreto, conforme ordenamentos imperiais, sobre proibições de associações secretas, depois de identificar certas práticas cristãs: “práticas essas que deixaram depois do edito que promulguei, de conformidade com vossas instruções proibindo as sociedades secretas” (PLÍNIO, *Ad Trajanem, Epistola X*). Leppeley (1969, p. 29, 30) defende que Plínio identificou a prática cristã como um delito religioso, na ausência de crimes de direito comum, claramente estabelecidos por lei – roubos, rapinas, adultérios, perjúrios e sonegação de depósitos reclamados pelos donos. Já Simon e Benoit (1987, p.133) e O. Robinson (1996) argumentam que o delito consistiria na existência de uma *religio illicita*, uma religião não reconhecida e que perturbava a ordem pública, em conflito com os costumes ancestrais.

Havia três categorias de acusados: aqueles que confessavam ser cristãos; aqueles que sempre negavam ser cristãos; e aqueles que admitiam terem sido cristãos no passado, mas diziam que não eram mais (BARNES, 1986, p.36). Essa terceira classe (possivelmente em custódia) causou a escrita de Plínio, porque, quanto às duas primeiras, ele soube o que fazer, com cidadãos ou não cidadãos. Se fosse cidadão, ele enviava a Roma; se não o fosse, ele mandava executar; Plínio não tinha dúvida quanto ao merecimento da pena. Para nós, fica pendente uma questão: a realidade da execução imediata e da punição a cidadãos determinadas em Roma. Barnes argumenta que Plínio não via ilegalidade de direito comum para a terceira classe, porém desconsiderava as punições para as demais. Permanece a interrogação: mereceram a pena por qual

¹³⁸ Com certeza, as dúvidas que acometeram Plínio constituem a prova de que não havia qualquer legislação anticristã antes de Trajano.

alegação? Se a resposta for ateísmo e superstição, essas condições revelam que, em matéria de religião, pelo menos, a jurisprudência agia de modo firme quanto aos excessos não reconhecidos pelo *consensus* público. Nisso concordamos com Leppeley. E, além disso, supondo que esses cidadãos, cristãos confessos, fossem de fato enviados a Roma, possivelmente o problema (de teor jurídico) não se confinou à região da Ásia Menor nem passou despercebido pelo centro de poder.

A continuação da discussão prossegue com Barnes (1968, p. 37) e ele faz uma reflexão a ser considerada: não é claro se a posição legal dos cristãos mudou após a resposta de Trajano, mas a carta de Plínio confirma que não foram raros os julgamentos de cristãos; e, acrescenta, o cristianismo foi colocado numa categoria totalmente diferente de todos outros crimes, pois “era ilegal ser cristão”. O seu raciocínio relaciona-se a um forte elemento: ele entende ser fundamental a prova de sacrifício, pois uma vez realizado, liberava-se a culpa. Para o autor, Plínio e Tertuliano compartilharam da mesma interpretação (BARNES, 1968, p.37). Não concordamos exatamente com essas assertivas, contudo, a ênfase na realização do sacrifício é um fator essencial que merecia atenção nas províncias romanas e nas suas cidades, cuja vigilância não escapava às autoridades e às multidões. Essa variante vai ganhando valor cada vez mais amplo.

Rousselle (1992, p. 363) reitera que é necessário ter-se em conta, com maior escrutínio, o que de fato estava em ameaça, em perigo, no entendimento dos romanos: a falta de se abster de praticar os ritos romanos e da violência das reações da vizinhança; e o que as autoridades locais e o poder central colocam em luz. Para Rousselle (1992, p. 364), existe uma clara intenção de proteger os atos sacrificiais, afirmados pelo costume e tradições, e assim julga: “a verdadeira diferença visível entre o cristianismo e os outros cultos do império é a ausência de sacrifício de animais à divindade e de consumação de carnes sacrificiais”. Por extensão, o que aconteceria se um chefe de família convertido ao cristianismo resolvesse não prestar mais homenagens aos deuses domésticos e se desfazer das suas imagens? Era uma questão de prática cotidiana, cujas consequências eram sentidas nos dois lados como vitais, tanto entre politeístas quanto cristãos (ROUSSELLE, 1992, p.364). Indubitavelmente trariam consequências tanto na dimensão privada quanto na pública, uma vez que se participa de um espaço socializado, na comunidade, assim como de afirmações de identidade e de disputas. Haveria, então, “natural tolerância” do politeísmo? Não procuramos responder de forma absoluta, mas buscamos nos ater à apreciação histórica.

Estamos analisando os antecedentes na história jurídica romana das controvérsias nas quais incluíram os cristãos, para observarmos um processo em curso de uma demanda cada vez mais sentida, e diria sensível, não somente às autoridades, mas também à população, haja vista as intercorrências de denúncias anônimas. A peculiaridade do método jurídico romano, ao utilizar as soluções jurisprudenciais precedentes (2005, p.134), propõe-se a “fornecer continuamente instrumentos para a solução de casos concretos, pondo em destaque os princípios próprios do ordenamento em determinado momento histórico” (AMARAL, 2005, p.134).

Igualmente constata-se o cristianismo em expansão, no segundo século. Barnes (1968, p. 37) reconhece outra fonte que atesta a ausência de lei específica contrária aos cristãos: o *rescripto* do imperador Adriano chega às mãos de Caio Minucio Fundano¹³⁹, procônsul da Ásia em 125. A fonte indicadora dessa evidência é creditada a Eusébio, na *História Eclesiástica*, que, por sua vez, relembra aos leitores que obteve essa informação através das obras de Justino. Nessa resposta de Adriano, por carta, o imperador ordena que os cristãos não fossem perseguidos sem julgamento prévio e sem acusação bem fundamentada. Verificam-se garantias jurídicas e limitações à agitação popular anticristã: “Se, portanto, alguém os acusar e provar que fazem algo de contrário às leis, decida conforme a gravidade da falta. Mas, por Hércules! Se alguém alega por delação, condene este procedimento criminoso e cuide de puni-lo” (BUENO, *Rescripto de Adriano*, p.257; EUSÉBIO, *História eclesiástica*, IV, 9). No texto grego¹⁴⁰, a “falta” corresponde a “*amartématos*, erro; defeito ou falta contra um dever” (ISIDRO PEREIRA, 1998, p.29); buscamos ler como um delito, em que se prevê, nesse caso, a punição para com a falta de um dever. *Data venia*, delito de que tipo? A resposta a respeito de cristãos seria quanto a atestar crimes de direito comum? Se esses não fossem encontrados, em qual condição estariam os cristãos novamente situados na região da Ásia? Estamos nas fronteiras entre o lícito e o ilícito. A discussão se ampliará no próximo capítulo.

Barnes prossegue em debater a existência de rescritos imperiais pelos argumentos da historiografia tradicional. Contudo, chama atenção o fato de que o autor omite o caso dos cristãos executados em Lião e Viena, na região da Gália sob o governo do imperador Marco Aurélio. O evento teria acontecido em 177 (data comumente

¹³⁹ Minúcio sucedia a Serênio Graniano, que tinha de fato requerido instruções a fim de não atender ao clamor popular injustamente.

¹⁴⁰ Bueno reproduz uma versão do texto grego, do *Rescripto* de Adriano (*Actas de los Mártires*, 2003, p.256-257).

admitida). Não há dúvidas sobre a razão da ausência desse evento em sua lista. Os cristãos executados nessa região são injuriados, levados aos tribunais em função de tumulto popular e não devido a um possível edito ou *rescripto* emanados pelos imperadores (pelo menos, até agora desconhecemos). *Lugdunum* era uma das mais populosas metrópoles do império, reunindo representantes das três Gálias¹⁴¹, e ali havia um expressivo culto imperial, com sacrifícios, jogos e festas anuais. Queremos evocar as acusações clássicas, que pairavam sobre os cristãos pelas populações locais, e relacioná-las à discussão sobre o tipo de crime que se buscava aferir. Segue um trecho do relato:

(...) nos acusaram falsamente dos banquetes de Tiestes, de uniões incestuosas à maneira de Édipo, e de todos esses crimes, nos quais não nos é permitido nem falar, nem de imaginá-los, nem mesmo de crer que semelhantes coisas tenham jamais existido com os homens” (MARAVAL, *Lettre des églises de Lyon et de Vienne*, I, 14)¹⁴².

Na carta há indicações de interditos aos cristãos para lugares públicos, como os banhos e o fórum da cidade (MARAVAL, *Carta das igrejas de Lião e Viena*, I, V). Bueno (2003, p.322) identifica um elemento jurisprudencial em curso. A jurisprudência existe seguindo as orientações do imperador Trajano: se houvesse confissão, deveria seguir a execução. Mas acontece algo que distorce o processo. Desde que os escravos incriminaram seus donos, afirmando serem reais as acusações feitas pela população, os cristãos confessores passaram a ser considerados como criminosos comuns e o legado imperial ordenou detenção geral, ou seja, a busca efetiva, uma verdadeira ação de polícia (BUENO, 2003, p.322) – “Mas se detêm também alguns servidores dentre nós, porque o legado tinha publicamente ordenado de nos buscar a todos” (*Carta*, I, 14). Nesse caso, a atuação do legado parece ultrapassar as diretivas de Trajano e Adriano, nas quais deliberavam não buscar de ofício aos cristãos. O clima de hostilidade da cidade e os tumultos que ela provoca explicam sem dúvida a conduta do governador, por estar em causa, acima de tudo, a ordem pública. Outra interpretação de M. Sordi¹⁴³, que considera que na mesma época outros cristãos foram buscados de ofício¹⁴⁴: Sordi pensa em novos regulamentos que confiam aos governadores, e não às autoridades

¹⁴¹ *Lugdunum*, Acquitânia e Belgica Gálica.

¹⁴² Carta possivelmente escrita em grego, editada por Eusébio de Cesaréia, em *História Eclesiástica*.

¹⁴³ Maraval recupera esta fala de M. Sordi, da obra *La ricerca d'ufficio nel processo del 177*, em *Les Martyrs de Lyon*, 177; p. 177-186.

¹⁴⁴ Como atestam Melito, na *História Eclesiástica* de Eusébio, IV, 5; Atenágoras, *Súplica*, I, 3; Celso, por Orígenes, em *Contra Celso*, VIII, 69).

locais, a busca de certos crimes (SORDI *apud* MARAVAL, 2010, p.73). Atenágoras, filósofo cristão, na petição dirigida a Marco Aurélio e a Cômodo, dedica-se exclusivamente a responder à acusação de ateísmo (caps. 4-30), de incesto (caps. 31-34) e de antropofagia (caps. 35-36).

Os cristãos lionenses também foram acusados de ateísmo porque introduziram um culto novo e estrangeiro (I, 63): um dos detidos, Vetio Epágalo, pediu a palavra para defender “seus Irmãos”, “ao afirmar que não havia conosco nem ateísmo, nem impiedade (αθεϊσμός e ασέβεια)” (I, 9); quem redige a carta remete a fala a um dos acusadores – “eles introduzem entre nós um culto novo e estrangeiro, desprezam a tortura e estão dispostos para ir alegremente à morte” (I, 63). Lião apresentava uma característica bem peculiar: as comunidades cristãs eram compostas de latinos e de gregos originários da Ásia Menor, contando com cidadãos romanos bem resididos na cidade, mas também de escravos. O tribuno da coorte urbana (da III Legião Augusta estacionada em Lião) deteve certo número de pessoas e houve um primeiro interrogatório com apoio dos magistrados locais, os duúnviros, sendo logo após colocadas em prisão. A instrução do processo mesmo tem lugar quando do retorno do *Legatus Augusti Propraetore*, governador da província de Lião e que dispõe de *ius gladii* (MARAVAL, 2010, p.71; BUENO, 2003). A multidão ou a plebe¹⁴⁵ nesta ocasião foi o grande motor para provocar medidas de segurança, porém acreditamos também ter cumprido um papel crucial na manutenção das observâncias religiosas consensuais em torno do culto imperial, tendo em vista ser essa a prática corrente na cidade de Lião.

Chegamos à África e aos confessores escilitanos, oriundos de uma pequena cidade da Proconsular, *Scillium*¹⁴⁶, cujo processo e execução tiveram lugar em Cartago, no ano 180. Sabe-se pouco a respeito desses confessores, mas o cristianismo africano começava a ganhar feição. Também nesse desfecho não encontramos nenhuma menção a um possível decreto ou edito imperial. Doze cristãos foram conduzidos ao tribunal do procônsul Publio Vigelio Saturnino, citado por Tertuliano como o primeiro a lançar o gládio contra os cristãos na África (*Ad Scapula*, 3,4). Bueno sugere que a detenção

¹⁴⁵ A carta diz: “eles suportavam corajosamente, em primeiro lugar, os abusos que a multidão inteira lhes infligia: gritos, agressões, pilhagens, pedradas, aprisionamentos e tudo o que uma plebe desenfreada é capaz de fazer aos detestados inimigos” (I, 7). É possível que Eusébio, que edita essa carta, tenha superestimado esse grande número de pessoas; no entanto, não deixa de ser uma apreciação que é considerada por outros autores contemporâneos ou próximos aos eventos. Atenágoras, de Atenas é um deles, e Tertuliano, em várias obras.

¹⁴⁶ Até hoje sua localização não foi identificada. Bueno (2003, p.351) lança a hipótese de se referir a um pequeno vilarejo na Numídia, dependente da Proconsular.

desses confessores se deveu a uma delação privada, fruto de rancor entre algum morador local e os cristãos (BUENO, 2003, p.351). Há, no relato¹⁴⁷, a confissão de Esperato, chefe do grupo catequista, que defende os cristãos, afirmando não terem cometido nenhuma iniquidade, nem terem proferido alguma maldição sobre alguém - *nunquam malefecimus, iniquitati nullam operam praebuimos, nunquam malediximus* (...) - (*Actas; Los santos escilitanos*, 2); até aqui, Esperato funda a defesa não em relação a si mesmo, mas em resposta ao governador (que solicitava retratação), na atitude dos cristãos em torno do império, aquela de bons cidadãos que se conduzem bem, segundo as falas dos apologistas da época. Não há alusão precisa às acusações de imoralidade tão correntes no séc. II (MARAVAL, 2010, p. 101).

Em seguida, Esperato refere-se a si próprio, afirmando nunca ter roubado nada de ninguém e que pagava suas taxas (*Actas; Los santos escilitanos*, 26); além disso, conjectura que má fé era cometer homicídio e levantar falso testemunho (*Actas*, 7). Ele tenta se livrar da correlação a certos crimes, agora em contexto africano. Nas entrelinhas, Esperato acaba demonstrando a possibilidade de que a comunidade local buscava associar o nome cristão a determinados crimes injuriosos, às leis e aos costumes.

Os diálogos travados na *acta*¹⁴⁸, entre Saturnino e Esperato, a nosso ver, recaem sobre a temática religiosa. Saturnino aborda o problema que nos impele ao estudo: a prática religiosa romana. Saturnino teria obedecido às disposições trajânicas de retratação, em seguida presumindo a liberação de condenação (MARAVAL, 2010, p.101; BUENO, 2003, p. 351). Por exemplo, na fala do procônsul: “você podem obter perdão de nosso senhor o imperador se retornarem ao bom senso” (*Potestis indulgentiam domini nostri promereri, si ad bonam mentem redeatis; Actas Escilitanos*, 1). O uso da expressão “*bonam mentem*” (que se repetirá nas *Actas Proconsularia Cypriani*), através da autoridade em exercício na província, nos faz inferir que se trata de um vocabulário bem conhecido das elites romanas e que se coaduna com o lugar comum da observância da *pietatis* romana. Isso é sério!

Os romanos consideravam esses que se apegavam à *superstitio* como desprovidos de bom senso < se achará em várias ocasiões essa

¹⁴⁷ Versão latina descoberta por J. Armitage Robinson em 1891.

¹⁴⁸ O processo e a execução teria lugar em Cartago, mas o relato omite o interrogatório de vários mártires, que totalizavam doze pessoas. O documento não é a reprodução pura e simples do processo verbal. Falta o interrogatório de identidade, a menção do chefe de acusação, algumas fórmulas protocolares para designar o procônsul pelo escrivão, como acontece nas atas de Cipriano (MARAVAL, 2010, p.100).

acusação pela multidão – *dementia, furor, mania, aponoia, etc*>. Ao demandar aos acusados um retorno ao bom senso, Saturnino entra imediatamente no ponto essencial: sabe que se trata de cristãos e os chama à ordem – sua proposição é conforme à jurisprudência de Trajano (...) os acusados podem obter o perdão, mas o governador destaca que lhes é acordado pelo senhor <*dominus*> e imperador (MARAVAL, 2010, p.101).

O procônsul desta feita diz: “Nós também somos religiosos e nossa religião é simples: nós juramos pelo gênio de nosso senhor, o imperador, e nós fazemos súplica pela sua saúde, o que vocês devem fazer também” (*Acta de los escilitanos*, 3). Estamos no centro da religião romana – “*et iuramus por genium domini nostri imperatoris et pro salute eius supplicamus*”. O vocábulo *genius* era empregado para designar o gerador de vida, uma divindade que presidia o nascimento de cada homem e o acompanhava durante toda vida, participando de suas penas e dores, o protegendo como *numen* titular (uma divindade ou sua vontade e potência), com o qual se confundia e identificava. Havia o costume de se fazer o juramento pelo gênio próprio ou o de pessoas superiores em dignidade (LEAL, 2009, p.49). Já o termo *supplicamus* foi aquele que utilizou Trajano na resposta à Plínio acerca de quem negasse ser cristão e prontamente rendesse culto aos deuses (*id est supplicando dis nostris*>, que conseqüentemente, seria perdoado (*Carta X*, 97, 2). Segundo Maraval (2010, p.101), era o termo técnico para o sacrifício oficial do culto romano e Saturnino teria “redefinido” o que é a lealdade para com o poder romano, que era também uma atitude religiosa. A interpretação de Maraval sobre a “redefinição” de Saturnino, que nós preferimos chamar de “correção”, segundo os parâmetros vigentes, foi em virtude da resposta de Esperato, que afirmou obedecer ao imperador. Estavam em disputa dois modelos distintos de conduta religiosa.

É possível observar que o procônsul Saturnino obedeceu às disposições jurisprudenciais prescritas por Trajano, em todo o decurso do relato sobre os confessores escilitanos, que resultou em execuções (se admitirmos apenas as falas conservadas pelo editor). Saturnino busca também a confissão, *christianum sum*, e confere tempo aos confessores para deliberar e para refletir sobre o que ele considerava uma loucura – *dementia* (*Acta de los Escilitanos*, 11, 13). Manifesta-se o desejo expresso de retratação ou a volta ao bom senso. Vale ressaltar a mesma impressão usada por Saturnino, dada anteriormente por Plínio aos confessores da Bitínia, quando Saturnino diz, ao proferir a condenação: “Esperato, Nartzalus, Cittinus, Donata,

Secunda e Vestia¹⁴⁹ têm declarado viver conforme a religião cristã, visto que, tendo lhes oferecido a facilidade para voltar ao costume romano, eles têm recusado com obstinácia¹⁵⁰, e por isso são sentenciados à morte pela espada” (*Acta de los Escilitanos*, 14; grifo meu). Vinte e dois anos após o processo e a execução dos cristãos escilitanos na África, identificamos novas interdições, desta feita sob a iniciativa imperial. É necessário discriminar dois momentos diferenciados sobre a questão, até mesmo antes de Caracala e depois de Caracala.

Constituições Imperiais (202-212).

Vamos nos concentrar nos editos cujos efeitos recaem sobre a África Proconsular e cujos testemunhos dispomos ou presume-se a sua existência. Queremos abordar a detenção de cristãos como resultado de diretivas imperiais, e não apenas através da iniciativa popular e local. Os editos possuem, normalmente, uma aplicabilidade geral, e através dos mesmos o príncipe expressa um ordenamento aos habitantes de uma cidade ou de uma província, ou de todo o império, nas matérias mais variadas: desde a disciplina das águas até ao censo para a concessão de cidadania. O soberano se manifesta por questões de interesse público e até do privado (BRETONNE, p. 168). Como uma lei particular “veio a ser”? Como foi se constituindo no domínio público um campo de legitimidade e de ingerência normativa-prescritiva sobre determinadas práticas religiosas? Qual foi “o pano de fundo”, a específica situação que a evocou?

Evidências - Prova Material dos Editos.

Embora Hekster (2008, p.IX) reconheça que tenha havido, em boa parte do século III, certa perturbação na governança política, admite que “dois dos mais reconhecíveis legados da história romana chegaram ao pleno crescimento: o cristianismo e o direito romano”, considerando, portanto, um período bastante rico e merecedor de novas revisões críticas. Duas conexões se tornam visíveis: a religião e as

¹⁴⁹ Dentre os nomes dos confessores escilitanos, há Nartzalus e Cittinus, nomes tipicamente africanos, indicando que a cristianização tocou a população indígena (MARAVALL, 2010, p.100; DECRET, 1996). Outros seis nomes são omitidos nessa fala e eles voltam a aparecer no final da ata, quando o arauto proclama a sentença: Veturius, Félix, Aquilinus, Laetantius, Januarina, Generosa.

¹⁵⁰ O mesmo vocábulo utilizado na *Carta* de Plínio a Trajano, em relação à conduta cristã.

normatizações que iriam arbitrar a sua prática. Faz-se necessário conduzir o debate historiográfico acerca dos possíveis motivos que levaram os imperadores romanos a decretarem sanções no tocante às práticas religiosas no império.

De acordo com a *História Augusta*, Septímio Severo teria decretado “*Iudaeos fieri vetuit. Idem sanxit de Christianis*” – “Ele proibiu a conversão ao judaísmo sob pesadas sanções e promulgou uma lei similar no que diz respeito aos cristãos” (Severus, 17, 1). Barnes (1968, p.40) desconfia da veracidade estrita apresentada pelo autor da biografia, julgando ser uma ficção indubitável, em que judeus e cristãos estejam no mesmo plano, porém considera que a proibição ao proselitismo judaico “pode muito bem ser histórica”. Vários pesquisadores¹⁵¹ consideram a “perseguição” genuína devido aos relatos da *Passio Perpetuae* (ano 203). Mas Barnes (1968, p.40) entende ser o único testemunho a ser contemplado, e acrescenta: “o encargo é ainda ser um cristão, e não vir a ser”. Sob esta prerrogativa, ele observa ainda a vitalidade das disposições apresentadas desde Trajano e desconstrói a ideia de uma conexão imediata do evento da *Passio* com surtos de perseguição. Os argumentos mais destacados são aqueles que dizem respeito à provável data de promulgação do edito por Severo e à provável data do martírio de Perpétua, por exemplo, na África. Barnes (1968) situa a primeira data entre os anos 199 e 201, ocasião da sua jornada através da Palestina¹⁵², conforme relatada pela biografia do imperador, e a segunda, em março de 203. O autor reitera, então, a inexistência de perseguição geral e postula apenas que a “perseguição” ocorreu esporadicamente e se arrastou por alguns anos (BARNES, 1968, p.40-41).

Há outro argumento que, no entendimento de Barnes (1968, p.41), põe séria dificuldade em aceitar o edito de Severo como histórico: “se cristãos estão na mesma posição com os judeus e somente a conversão é ilegal, então simplesmente ser um cristão de nascimento não é ilegal e o cristianismo em si não é crime”. Ele conclui da seguinte forma: “como a *Passio Perpetuae* mostra, os homens continuaram, depois de 199 como antes, a serem condenados à morte somente por que eles eram cristãos”

¹⁵¹ É o caso de Decret (1996, p.35). O autor acredita que se não foi perseguição geral, suas medidas visavam especialmente ao proselitismo cristão. E se inaugurava, de fato, sua aplicação pela administração imperial na África – com inquéritos e procedimentos, correspondendo a uma nova era da repressão. O autor admite que as modalidades da aplicação do edito de 202 eram mal conhecidas, porém, presume que foi prescrito à igreja, de fechar sobre si, e as comunidades estavam submissas à inquisição das autoridades (DECRET, 1996, p.35).

¹⁵² Mas essa datação não é fixa, pois existem discordâncias. Por exemplo, Decret (1996, p.35) refere-se ao ano 202, que ele julga ter sido “a ocasião de uma viagem que Severo fazia na Palestina, quando as fronteiras eram ameaçadas a leste pelos Partas, e que era necessário mobilizar todas as forças vivas do império”. Por sua vez, Ana Teresa Gonçalves (2002, p.18) afirma que no início do ano 202 Severo volta para Roma para celebrar os *decennalia*, os dez anos do seu reinado.

(1968, p.41). De novo, queremos chamar atenção para a questão em que o autor atribui “somente” à condenação de um conjunto de pessoas colocadas à morte. Desconsidera-se e atenua-se uma real evidência: processos nos tribunais, a condenação e a conseqüente execução, os quais, juridicamente falando, são descartados pelo pesquisador, inclusive tratando-se de cidadãos romanos, se admitirmos que a ré Perpétua usufruísse desse privilégio.

Devemos considerar algumas questões. Inicialmente, os aspectos sociais que se apresentam com o governo Severiano. O jurista Ulpiano define a competência do governador de província (*Digesto*, 1,18,13). H. Ménard (2004, p.133) constrói o argumento no qual os cristãos se tornam um elemento de desordem, e que, embora eles não sejam mencionados explicitamente por Ulpiano, considera-se a presença de sacrílegos que deveriam ser buscados e punidos pelas autoridades. Com a assunção de Severo ao poder, não existe legislação de exceção aos cristãos (como de fato afirmou Barnes); o que se reprova é suscitar a desordem, de solapar as bases da ordem romana. Logo, “eles são considerados como perturbadores, inimigos da ordem pública” (MÉNARD, 2004, p.134). Para Ménard (2004), “se interessar mais particularmente pelos cristãos representa o interesse de poder definir a política das autoridades contra uma categoria específica de <perturbadores>”. Hekster (2008, p.170) julga a matéria da mesma maneira: “os conflitos gerados, em nível local, não deram certo, e os indivíduos procuraram um partido responsável pela perturbação, com apoio do divino. Os cristãos, nesse caso, seriam óbvios candidatos”. Qual foi a resposta dos cristãos a essa política? (MÉNARD, 2004, p.134).

A fala de Tácito como “cristãos odiosos ao gênero humano” mostra para os romanos que os membros dessa seita se inscrevem em oposição aos fundamentos da cidade e ela afirma sua atualidade no séc. II. (MÉNARD, 2004, p.138). Lembremos que no ano 197 Tertuliano escreveu o *Apologeticum*, que demonstra preocupações em relação a tumultos populares em Cartago. René Braun salienta que a atmosfera é muito diferente entre a primeira obra, *Apologeticum* (esta escrita na primavera de 197, num clima de paz, mesmo se um clima anticristão já se manifestava), e as duas seguintes. A chegada de um novo procônsul teria provocado uma perseguição no mês de julho do mesmo ano, início do ano proconsular. Por sua vez, *Ad Martyras* deve ter sido escrita no final do ano de 197 ou no início de 198, em que o autor considera ter sido o auge dos conflitos, envolvendo também os cristãos (BRAUN *apud* MÉNARD, 2004, p.149). Não

seria pertinente indagar se por este tempo as autoridades já manifestassem algum conhecimento a respeito dos ditos cristãos? Seriam eles inimigos públicos?

Tertuliano também sublinha o papel determinante dos diferentes governadores e realmente devemos reconhecer que as manifestações anticristãs foram encorajadas ou refreadas segundo o procônsul em exercício. Em relação aos imperadores Marco Aurélio e Severo, o teólogo não os apresenta como sendo desfavoráveis aos cristãos. Todavia, conforme as interpretações de H. Ménard (2004, p.148), Tertuliano é parcial no seu discurso. Propositadamente, o apologista teria evitado atritos com as lideranças políticas e as elites do seu círculo, tomando todas as precauções para não injuriar a soberania do príncipe. Ménard (2004, p.148) chama de “deformação histórica flagrante”. O mestre retórico entendeu que não podia generalizar o enfrentamento entre cristãos e império, mas de o circunscrever a alguns imperadores e governadores. Sobretudo, Tertuliano não foi bem sucedido neste propósito. O assunto é complexo, indiscutivelmente. A. Roussele (1992, p. 361) faz lembrar um dado relevante: “em 202 o decreto do imperador interditando as conversões sob a pena de morte era claro e podia ser aplicado sem consulta suplementar”¹⁵³. Por essa razão, inferimos que uma configuração de ação prática e ideológica está em curso em matéria de comportamento religioso, caminhando para definir uma normatização de aplicação geral, mas também, futuramente, a considerar casos específicos; nesse caso, admitindo a expansão cristã no século III em território africano, como supracitado.

Em 212, acontece um evento bastante singular na história romana: o imperador Caracala, da dinastia dos Severos, declarou que todos os habitantes, homens livres do império, obteriam cidadania romana através da chamada *Contitutio Antoniniana*.

Esta importante mudança é somente, marginalmente, mencionada nas fontes literárias. Frases simples pelo jurista Ulpiano (no *Digesto*, compilado muito mais tarde, o qual lista os nomes do autor original da declaração) e por Dião Cassio, junto com algumas referências tardias, deixam claro, que foi Caracala quem o decretou (HEKSTER, 2008, p. 45).

Novas discussões surgiram a partir de um texto encontrado em papiro, no ano de 1902, e que, após um trabalho árduo de restauração, foi publicado em 1910. Muitos estudiosos argumentam se o texto não seria uma tradução grega da *Constitutio Antoniniana*. Em 1962, uma lista foi criada acerca de noventa grandes discussões sobre

¹⁵³ Roussele (1992, p.361) defende esse aspecto em virtude das ações mais contundentes na região de Alexandria, Egito.

o Edito de Caracala e muitas ainda estão em curso. Há um consenso corrente de que, de fato, o que temos em papiro é parte do texto original (HEKSTER, 2008, p.46). O texto da *Constitutio* seria assim redigido e encontrado neste fragmento de papiro:

Por prestar à Majestade dos deuses sacratíssimos os deveres que lhes são devidos, com toda a magnificência e toda a piedade requerida, eu penso que é necessário, que se faça comunicar nos cultos desses deuses a todos os peregrinos introduzidos ao número dos meus súditos. É porque, a todos os peregrinos do mundo, eu dou a cidade romana, toda cidadania particular lhes resta adquirida, salvo pelos deditícios (Trad. R. REMONDON, 1964, p.95; *Papyrus Giessen* 40).

A medida de concessão de cidadania aos habitantes livres do império implicou num movimento com maiores consequências, necessitando de um aprofundamento do debate, geralmente direcionado para duas importantes questões: acerca dos efeitos práticos dessa medida no mundo romano e das intenções ou motivos reais que poderiam ter gerado este pronunciamento pelo imperador Caracala. Trata-se de um evento fundamental na história do séc. III no mundo romano, e não menos complexo, principalmente, quanto à mudança de *status* para muitos habitantes do império (HEKSTER, 2008, p.45).

Após a morte de Septímio Severo (fevereiro de 212), seus dois filhos, Géta e Caracala, disputam o poder. Este último mata seu irmão, provoca agitação e suspeita na população sobre seus métodos, que justificam a eliminação de seu oponente por um pretenso complô. Há uma forte repressão aos partidários de Géta. Dião Cássio e Herodiano falam em muitos mortos através dessa investida (obras de Dião e Herodiano; *História Augusta, Caracala; Géta*). Inclusive, o jurista Papiniano contava entre o número das vítimas. Ménard (2004) acredita que esse episódio desenvolveu um forte sentimento de insegurança no seio da população romana. Visando mudar esse estado, Caracala propõe retirar o tom de provocação e se propõe a encarnar, sob a pista do circo, o Sol conduzindo seu carro: “Essa identificação do imperador ao Sol, mestre do cosmos, corresponde à sua concepção do poder, um poder cada vez mais absoluto que não suporta nenhum prejuízo” (2004, p.69). Herodiano atribui, diante do senado, após o assassinato de Géta, os propósitos seguintes – “Júpiter, que é o único a reinar sobre os deuses, acorda que há um único homem a reinar sobre os homens” (Herodiano, IV, 5, 7).

Pierre Grimal (2010) discute as implicações desse edito. Após se interrogar sobre as razões da medida, se por interesses fiscais ou administrativos, cuja dupla

nacionalidade parece garantida, o historiador apresenta suas considerações. Temos que apreciar, de fato, o mundo plural, onde se multiplicam e se expandem práticas religiosas e crenças das mais diversas. Do mesmo modo, todas as divindades são válidas, o que torna sensível a unidade espiritual do império:

A História Augusta diz-nos que Severo Alexandre, primo de Caracala e imperador entre 222 e 235, expusera na sua capela privada, ao lado dos imperadores divinizados, as imagens de Cristo, de Abraão, de Orfeu e de outras <almas divinas> (*Vida de Alexandre*, XXIX, 2) e que lhe oferecia um sacrifício todas as manhãs (...); Alexandre Severo, que reinou de 222 a 235, sentiu com certeza necessidade de introduzir um pouco de ordem nas crenças e nas práticas da religião (GRIMAL, 2010, p.136).

Se para a cultura romana a multiplicidade de suas formas, concernente ao mundo divino, deveria dispor-se a todos os mortais, para os cristãos isso não era crível. Novamente, Grimal (2010, p.136) ressalta:

Não bastava divinizar ao mesmo tempo Abraão e Cristo e juntá-los ao panteão tradicional para que ficassem resolvidos os grandes problemas religiosos, que, há cerca de dois séculos, semeavam a perturbação um pouco por todo o império. Uma religião, pelo menos, recusava-se a alinhar com as outras: a dos cristãos.

Não obstante, identificamos esse valor sobre a pauta religiosa, no engendramento de novos dispositivos de legitimação da governança perante os súditos, ao promulgar a *Constitutio* e produzir consequências fundamentais nas estruturas de poder com suporte divino:

Duas das mais indiretas consequências da *Constitutio Antoniniana* deveriam ser mencionadas, ambas são importantes para o funcionamento do império após 212. Uma delas é relacionada à religião (e de fato o culto ao imperador) (...). O alargamento da cidadania romana voltada para os deuses romanos, além de tornar o imperador romano mais central do que ele era antes, e, por extensão, pavimentou o caminho para editos como aquele de Trajano Décio, no ano de 249, o qual ordenou que todos os habitantes do império sacrificassem aos deuses romanos e iniciou a primeira ampla perseguição dos Cristãos. A segunda consequência está relacionada ao aumento do sentido de ser romano (HEKSTER, 2008, p. 55).

Picard (1990, p.44) também alude ao motivo religioso para a ocasião, com o propenso desejo de fazer com que os cidadãos participem no culto dos deuses de Roma. Evidentemente, não se eliminaram as identidades locais nem se tornaram as rebeliões menos propensas. Porém, há um pretense convite para que todos os habitantes tomem parte nessa grande entidade universal. Ao mesmo tempo se reconhece a relevância e a

densidade das cidades provinciais, de sua vida ativa plena, que equivaleria a se beneficiar das vantagens políticas e materiais do regime, e, também, da comunhão mais estreita com seu ideal.

Roussele (1992, p.361), ao abordar a *Constitutio Antoniniana*, explica a questão da seguinte maneira: “a primeira ideia de comunidade religiosa integrada ao império se acha lá”. Além disso, busca-se salvaguardar a segurança do imperador e o que ele representa – “para este bem estar eles foram levados aos santuários dos deuses. O bem estar do imperador tinha se tornado central para seus súditos” (HEKSTER, 2008, p.64). E voltamos àquela assertiva: ser cidadão também se estendia aos deveres religiosos, algo bastante enraizado na estrutura e cultura romana.

Hèléne Ménard (2004) aborda a questão voltando ao debate sobre regulação religiosa, desde a interdição sobre o proselitismo cristão (e judaico) até medidas mais severas com a execução de catecúmenos em Cartago, por exemplo. Ménard identifica violentas manifestações anticristãs, nos anos 202 e 203, na África (e também em Alexandria, com violentos tumultos populares). Para a historiadora, deve-se levar em conta um conjunto de circunstâncias: o desenvolvimento da corrente montanista na África, o temor da magia e, enfim, o edito contra o proselitismo. Ela chama atenção para um processo em curso¹⁵⁴ em 212, com a *Constitutio Antoniniana* e a petição de Tertuliano, dirigido ao governador *Scapula* (provavelmente escrita no mesmo ano), os quais testemunham a possibilidade de que a recusa da *supplicatio* demandada por Caracala provocou a cólera dos pagãos e a necessidade de intervenção do governador para restabelecer a ordem pública (MÉNARD, 2004, p.150). Esses procônssules hostis aos cristãos deviam aderir ao conservadorismo religioso. Ménard (2004) esclarece o valor de um testemunho contemporâneo aos eventos, àquele que se exprime por Dião Cássio, reproduzindo um discurso de Mecenas a seu amigo Octaviano:

Esses que tentam deformar nossa religião com ritos desconhecidos, tu debes os execrar e os punir não somente no domínio das leis (porque se um homem os despreza, ele não presta honra a nenhum outro ser), mas porque de tais homens, por colocar novas divindades no lugar das antigas, persuadem a muitos de adotar práticas estrangeiras, das quais surgem conspirações de facções que levam às sedições, estão longe de serem proveitosas a uma monarquia. Não permite, por essa razão, a pessoa de ser atêsta ou de ser mago (LII, XXXVI, 2).

¹⁵⁴ Apesar de se notar uma aparente tranquilidade entre os anos 203 e 212.

Ateísmo¹⁵⁵ e magia ainda eram julgados perigosos para a sociedade e o governo. Heliogábalo (significa *sol da montanha*), de origem síria, antecessor de seu irmão Alexandre, tornou-se imperador entre 218 e 222 e ao mesmo tempo considerou-se sacerdote hereditário de um deus de Emesa, que se chamava *Ilaha Gabal*, o Baal da Montanha. Para Grimal (2010, p.136), a identificação é total entre ambos, “e em redor da sua pessoa divina, decidiu reunir os mais antigos e os mais veneráveis dos cultos romanos; pelo menos tentou fazê-lo (...)”. Hekster (2008, p.66) e MÉNARD (2004, p.72) aprofundam a questão e sustentam que o imperador foi assimilado a um deus que foi apresentado como a divindade-chefe do império. Nessa ocasião, teriam-se levantado muitos comentários contrários, as revoltas dos soldados e senadores, senão pelo povo, em Roma. Não resta dúvida de que a dinastia severiana recarregou os acentos sobre a legitimação do poder com suporte divino e a tentativa de estendê-la aos súditos. A tentativa de salvaguardar seu poder foi frustrada, pois Eliogábalo morreu assassinado por uma revolta pretoriana, no ano 222. Esses foram problemas de sucessão que se agravavam a cada instante. E não foi rara a tentativa de se agarrar à áurea divina.

Há um intervalo de 238 a 249, no qual não temos conhecimento de ações diretas, locais ou do centro, que manifestassem alguma regulação religiosa, ou conflitos populares que resultassem em denúncias ou detenções de cristãos.

No ano 249, assumia o poder o imperador Décio. Há poucas fontes que comentam a respeito da vida desse imperador, que ficou conhecido na historiografia como o responsável por dar início às “perseguições sistemáticas” contra os cristãos. Esse assunto será tema de discussões à frente. Provavelmente, Décio nasceu em torno de 190, na vila próxima a *Sirmium*, na Panônia Inferior, e em 238 atuou como governador da *Moesia inferior* (234) e da *Hispania Terraconensis* (238), até que as legiões danubianas o proclamam imperador, derrubando o governo de Filipe, o árabe. Décio esteve no poder por dezoito meses apenas. Os godos penetram as fronteiras romanas, atravessam o Danúbio e adentram na Macedônia. O imperador decide lutar contra eles e, na batalha de Abritus (Bulgária), sucumbe e morre (RIVES, 1999, p. 139).

¹⁵⁵ Beard (1998) localiza o termo *atheotes* na obra de Dião Cássio (*História de Roma*, LXVI, 1, 14). Nas traduções gregas para o latim, *superstitio* foi traduzida não para *deisidaimonia*, mas para os termos “presunção/vaidade” (*mataiotes*) a “ateísmo” (*atheotes*) (BEARD, et al., 1998, p.225).

No que diz respeito à tipificação religiosa tradicional, seu governo retoma, ainda que brevemente, a deificação dos imperadores mortos, os *divi*¹⁵⁶. Os imperadores deificados retomam o centro das atenções durante o reino de Décio. O imperador, agora também admitindo Trajano à sua titulatura, teria emitido moedas descrevendo os *divi* masculinos, no anverso. Na legenda lê-se: “aos deificados *Augustus, Trajan, Commodus, Alexander*”. No reverso, elas indicam serem moedas de *consacratio* (presença de um altar retangular), em que imperadores antigos foram retomados (HEKSTER, 2008, p.68). O retorno a esses cultos tradicionais e de imperadores deificados, para Hekster (2008, p. 69), foram combinados com um edito ordenando a todos os habitantes do império o sacrifício às antigas divindades tutelares romanas e “as perseguições”¹⁵⁷ se tornariam centralmente organizadas. Provavelmente Décio emitiu o decreto no outono ou no início da primavera do ano 249, logo após se tornar imperador (RIVES, 1999, p.137). Até 249, os indivíduos buscaram responsabilizar grupos individualizados, localmente. Como já observamos, nesse período as comunidades e lideranças eclesiásticas, em Cartago, já se encontravam solidamente estabelecidas, de sorte que o impacto dessa legislação na África Proconsular haveria de suscitar maior clamor, assim como no lado oriental.

Dessa forma, então, verifica-se uma mudança significativa na política imperial destinada aos seus súditos, através do Editto de Décio. Gilvan Silva (2006, p.245) interpreta a ascensão de Décio ao poder como “um período que assinala uma alteração sem precedentes na maneira pela qual a casa imperial concebia o “problema cristão” em virtude dos pronunciamentos gerais destinados a regular e/ou coibir o cristianismo”. Rives (1999, p.136) atribui um período que marca a transição “das perseguições”, do local ao universal. A partir desse momento, Hélène Ménard (2004, p.135) atribui às diretivas imperiais ações claras de perseguição, ou seja, aquilo que “designa normalmente a busca sistemática de cristãos, o que não existia antes do séc. III”. Concordamos parcialmente com Ménard, tendo em vista que o editto foi dirigido a todos os habitantes do império e não especificamente aos cristãos. Quanto a isso, há um imenso debate. Indubitavelmente, estes últimos foram alvos em potencial dessa medida,

¹⁵⁶ Hekster (2008, p.66) sublinha que na vida cotidiana esses *divi* tinham se tornado evidentes, por intermédio do calendário religioso chamado *Feriale Duranum* do reino de Severo Alexandre, achado entre os papiros pertencentes a uma coorte auxiliar situada em *Dura Europos*, uma cidade no Eufrates, onde há informações do sacrifício aos *divi* e preces dirigidas às imperatrizes também.

¹⁵⁷ Além de Hekster, outros pesquisadores afirmam a ação persecutória dos imperadores, inclusive afirmando que Décio inaugurou a primeira ampla “perseguição” aos cristãos nos anos 249 e 250 (RIVES, 1999).

porém, temos que ser coerentes com a proposta original de sua convocação. Podemos, no entanto, identificar uma ação sistemática, institucionalizada e endossada por escrito, a fim de reforçar os *mos maiorum* em todo império, no que concerne aos ritos religiosos. É possível dar prova dessa caracterização através das cópias encontradas em papiro, no Egito, que provam o engajamento do discurso normativo e seus efeitos sobre os súditos.

O léxico encontrado nas diversas fontes que se remetem aos efeitos do decreto normativo de Décio apresenta-se da seguinte forma: Cipriano fala de um *edictum* (Tratado dos *Lapsi*, 27) ou *edicta* (Epístola, 55.9.2), enquanto Novaciano refere mais vagamente ao *edicta uel leges* (ap. Cipriano; *Epístola* 30.3.1), e os confessores romanos a *Leges* (epístola, 31.3 e 5) A *Passio Pionii* usa o grego na palavra *diatagma* [ordem, prescrição], (3.2), enquanto Dionysio de Alexandria usa *prostagma* [ordenação], (Eusébio, HE. 6.41.1 e 10); ambos são traduções do latim *edictum*. O papiro usa menos frases técnicas *ta prostechthenta* [mandado ou ordenação] ou *ta heleusthenta* [ordem, exortação]; (RIVES, 1999, p.137, acréscimos meus).

Reiteramos a hipótese de A. Roussele sobre a ênfase no sacrifício, pois o libelo tinha que provar a realização da refeição sacrificial e jurar que eles tinham sempre sacrificado. Além disso, a recusa poderia trazer sérios resultados: exílio, perda da propriedade, tortura e morte¹⁵⁸ (RIVES, 1999, p.137). Rives desenvolve uma reflexão fundamental, sobre a qual nossa pesquisa se sustenta: para apreciar o significado do decreto sobre o sacrifício não necessitamos considerar o conteúdo da crença religiosa, mas antes as estruturas de organização religiosa. Isso quer dizer que devemos levantar as seguintes questões: “quais ações as pessoas desempenharam, em quais circunstâncias, quem tinha a autoridade para regular essas ações e como esta autoridade foi organizada e expressada?” (RIVES, 1999, p. 135). As respostas a essas indagações serão contempladas a seguir.

O papiro designa um *libellus*, um registro que certificava, por escrito, que o ofertante manifestava lealdade ao imperador através da realização do sacrifício perante oficiais, devidamente datado e certificado por testemunhas. Os sacrificantes testificavam de sua lealdade para com os deuses ao jurar que eles tinham sido zelosos em sacrificar desde sempre. No mínimo, algum tipo de organização ou procedimento formal foi requerido para que esta medida pudesse, realmente, ser efetivada e garantir o

¹⁵⁸ Dentre os que foram executados do lado ocidental, encontra-se o papa Fabiano de Roma, e do lado oriental, Babylas de Antioquia. Orígenes teria sucumbido após três anos de maus tratos na prisão, possivelmente em Cesaréia, na Palestina. (Eusébio, *História Eclesiástica*, 6, 39).

cumprimento universal. Hekster (2008, p. 70) crê que todos os habitantes do império, a princípio, tiveram de fazer isso em um dia especificado, conforme o sistema de registro no censo ou de coletas de taxas. J. Rives (1999, p.137) também valida a hipótese de que se exigiu dos magistrados locais a devida supervisão dos procedimentos e a emissão de documentos oficiais (*libelli*) e, com certeza, os magistrados locais não tinham autoridade para punir quem se recusasse, pois só as mais altas autoridades poderiam fazê-lo. Daniel Bueno (2003, p.491) sugere que, na ausência do procônsul, a efetiva ação com relação ao cumprimento do edito de Décio recaiu sobre os duúnviros, imbuídos de poderes excepcionais. Porém, há registros de equipes de cidadãos ou comissões reunidas para esse propósito. Hekster¹⁵⁹ alude à opinião de F. Millar (1977), em que, possivelmente, o decreto foi postado a público e a partir dele reproduziram cópias a serem observadas em todas as províncias do império (HEKSTER, 2008, p.70). Transcrevemos, a seguir, a tradução de uma das cópias do papiro, escrita em grego, atestando o conteúdo do libelo (Michigan Papyri 158). Olivier Hekster (2008, p.130) é quem nos oferece essa transcrição, traduzida do grego, acrescentando a atestação por três mãos, presentes no certificado:

[Primeira mão] Aqueles que foram **escolhidos** para o sacrifício na vila de Theadelphia, por Aurelia Bellias filha de Peteres, e sua filha Kapinis.

Nós temos sempre sido zelosas em sacrificar aos deuses, e agora em sua presença, de acordo com **às ordens**, eu tenho feito uma libação, sacrificado, e provado **das oferendas**, e peço que certifiques em nosso favor. Boa saúde.

[Segunda mão:] Nós dois, Aurelius Severus e Aurelius Hermas, testemunhamos vosso sacrifício.

[Terceira mão:] Eu Hermas, certifico.

[Primeira mão] No primeiro ano do imperador Caesar Gaius Mesius Quintus Traianus Decius, Pio, Feliz, Augusto. 27 do Mês de Payni (maio).

Os grifos em negrito são meus para indicar que em algumas cópias o texto apresenta diferenças em relação aos seguintes aspectos: ao sacrificante, se escolhido ou não pelas autoridades, ou dirigida à comissão de sacrifícios; às ordens, que em alguns casos aparece “de acordo com o decreto/edito”; às ofertas, podendo indicar sacrifícios ou incensos, ou comer das carnes sacrificadas, participando dos banquetes sagrados (RIVES, 1999, p, 137; HEKSTER, 2008); por último, há uma variação com relação ao

¹⁵⁹ O. Hekster faz um debate com vários autores e por isso fazemos menção de alguns deles nessas páginas.

peçoal envolvido e isso sugere que as autoridades locais poderiam também apontar uma comissão ou assumir os deveres por eles próprios. Em Cartago, o bispo menciona um conselho de cinco cidadãos principais em associação com magistrados (*Epistola*, 43, 3, 1; RIVES, 1999, p.137). Também em Cartago houve pessoas que confessaram uma vez perante magistrados e uma segunda vez perante o procônsul (CIPRIANO, *Epistola* 56, 1).

A *Epístola X* descreve um quadro de pessoas sendo submetidas a torturas – *supplicio* (garfos, açoites, golpes) –, encarceradas e sentenciadas ao exílio. As *Epístolas XXI e XXI*¹⁶⁰ abordam a temática do libelo e sacrifícios: “(...) pois começou por dar dinheiro para obter certificado e não se ver obrigada a sacrificar”, em relação a uma mulher cristã chamada Cândida. Semelhantemente, o tratado *De lapsis* evoca a situação, referindo-se àqueles cristãos que haviam manchado suas consciências obtendo o libelo de sacrifício e era possível purificar-se através de penitência pública, perante os sacerdotes (XXVII, XXVIII, XXIX). Além disso, deveriam passar um dia de luto, noites em vigília e lágrimas, e praticar obras de caridade (*De lapsis*, XXXV). Os cristãos conduzidos eram levados ao Capitólio e ali deveriam comer das carnes sacrificadas aos deuses (*De Lapsis*, XXIV, XXV). Só lamentamos a ausência dos nomes das divindades honradas nas fontes. Mas os escritos de Cipriano vêm reiterar as evidências correspondentes à premência da ordem imperante de sacrifício.

Em suma, acerca das fontes, sobre as ações empreendidas e que resultaram do edito de Décio, quarenta e quatro *libelli* são conhecidos, 34 da cidade de *Theadelphia*, na região do *Fayum*, e 3 de *Oxyrhynchus*, sendo o resto de outras cidades (RIVES, 1999, p.135/136). Além das epístolas de Cipriano e o tratado dos *lapsi*, temos Eusébio, que resgata cartas do bispo Dionysio de Alexandria (no ano de 251 e de 259/260 narra sua detenção e fuga). A última evidência é a *Passio Pionii*, uma narrativa do martírio em Esmirna, não tão confiável assim, com discordâncias de data acerca do martírio, por exemplo (RIVES, 1999, p.136). Excetuando a *Passio Pionii* (que apresenta questionamentos), as demais são fontes escritas por testemunhas originárias de várias partes do império. É claro que elas apresentam limitações devido a não constituírem o decreto em si. Mesmo se admitirmos essas limitações e considerarmos os locais que manifestaram essas evidências, elas possuem seu valor ao contemplarem várias regiões

¹⁶⁰ Essas epístolas contemplam o dossiê de Cipriano. Trata-se de duas cartas trocadas entre Celerino e Luciano, compatriotas de Cipriano, e discutem acerca de duas mulheres, Numéria e Cândida, que caíram diante da ordem de sacrificar (BUENO, 2003, p.523-530).

do império – Cartago, algumas cidades no Egito, Roma e Esmirna. Há ampla repercussão e alcance da ordenação.

Examinemos os supostos motivos que teriam levado Décio a exigir observâncias rituais aos seus súditos. Hekster (2008) explicita que Décio foi honrado como o *restitutor sacrorum*¹⁶¹, o que provavelmente em matéria religiosa refere-se a ritos (*L'Année Epigraphique*, 1973, 235). E, além disso, julga relevante a proximidade das festividades em torno do milênio da fundação de Roma, que teria sido adiada para 248, ou mais especificamente as preocupações que a passagem de um milênio poderia causar, contribuindo para essa renovação aos deuses e garantia de suporte divino (POTTER 2004: 243 *apud* HEKSTER, 2008, p.71). Hekster (2008) acrescenta a demanda pelo fortalecimento do poder central e retoma a posição de Clarke (2005), que assim explicita:

Sobre o edito de Décio há, contudo, uma antecipação da autocracia que marcaria o governo do IV séc.: diretivas estão sendo decretadas de cima afetando as vidas de todo o império, enquanto as autoridades centrais tentam lidar com os problemas de, comandar e controlar um pesado e um império extremamente diversificado. Há aqui um presságio dessas pressões por conformidade e homogeneidade (...) Mas é claro que um ataque ao cristianismo como tal não era objeto de legislação (HEKSTER, 2008, p.71).

E, nessa perspectiva, somente quando os cristãos foram confrontados com esse dever e persuadidos a cumprirem com suas obrigações é que a penalidade de morte pairou como consequência. Vejamos uma segunda visão sobre a matéria, recuperada por Hekster, que diz respeito à discussão se a medida foi indireta ou diretamente contra os cristãos:

Nenhum imperador ou sua administração no terceiro século poderia ter sido tão completamente desinformado como não ter conhecimento de que os cristãos, ou alguns deles, seriam o único grupo substancial do império que se recusava a cumprir ou trair suas crenças (judeus foram especificamente isentos da ordem). Então, eu devo tomar como óbvio que o edito original, na verdade, desde o início foi direcionado

¹⁶¹ Rives (1999, p.143) sugere que Décio, ao lançar mão do papel de *restitutor sacrorum*, teria feito por motivos inteiramente convencionais, aludindo ao seu acesso ao poder. Também sugere que o imperador foi pouco lembrado pelos historiadores romanos. A titulação encontra-se numa inscrição de Tuscan, cidade de Cosa. Trata-se de uma estátua de pobre qualidade, dedicada pela *Respublica Cosanorum*, no qual Décio recebeu a saudação. A inscrição é datada para cerca de um ano e meio mais tarde, quando Décio deu início a sua luta com os Godos. Outra inscrição refere-se à cidade de Oesus, velha colônia romana no Danúbio na Moesia Inferior, que o descreve como *reparator disciplinae militaris, fundador sacrorum urbis, firmator spei*, que foi erigida no ano de 249, poucos meses após seu reconhecimento como imperador.

contra os cristãos, embora eles não fossem mencionados nele (GRADEL, 2002 *apud* HEKSTER, 2008, p. 72).

É possível concordar com a primeira assertiva de Gradel, no que tange ao conhecimento das autoridades acerca dos cristãos, porém, concordamos com Hekster (2008, p.72) quando julga a segunda assertiva pouco acadêmica, porque isola um grupo de intrusos como único meio de garantir a *pax deorum*.

Quais foram as imediatas consequências do decreto de Décio? Hekster (2008, p.72) pressupõe que ele “fortaleceu aqueles que tinham se preocupado com os cristãos na crença de que eles eram os culpados por tudo o que tinha dado errado no mundo, e que seria uma causa das perseguições”. Podemos enxergar na carta de Cipriano dirigida a Demetrio que o bispo refuta as acusações de que os cristãos eram responsáveis por todas as desgraças do império, realmente diante de um quadro que se apresentava desfavorável (*Carta II*, 29). À época de Décio vários eventos atingiram a vida comum dos habitantes do império: peste, guerra com os godos, nas fronteiras do Danúbio, cujo resultado fatídico acomete a própria vida do imperador. O mesmo se daria no lado oriental, nove anos mais tarde, quando os persas sassânidas entrariam em guerra com os romanos, o que faria sucumbir o imperador Valeriano. A começar por E. Gibbon, no séc. XVIII muitos pesquisadores, criticamente ou não, aludem a esses incidentes, demarcando os conflitos entre cristãos e não cristãos, que cada vez mais eram colocados como “bodes expiatórios” das inflexões sentidas no império (MAIER, 1972; ROUGIER, 1995; MOMIGLIANO, 1987; REMONDÓN, 1964; FOX, 1987).

Penso que é possível admitir esse contexto, que realmente pressiona o clamor popular em reação contra os cristãos, porém não pode ser o determinante. Se assim procedermos, podemos tornar a política imperial dependente de eventos exteriores e contingentes. Se estamos falando de um império mundial, profundamente sistematizado e organizado (MENDES, 2002), devemos levar em conta as estruturas que o sustentam e os vários mecanismos que o legitimam. Da mesma forma que hoje desconsideramos os motivos externos como fatores exclusivos para explicar a “queda do Império Romano”, as abordagens também devem colocar em causa as próprias nuances internas. Quanto à palavra “intrusos”, mencionada anteriormente, é bom lembrar, nesse contexto,

que o cristianismo é uma herança romana, isto é, que se constitui no seu sistema de poder. Aline Roussele (1992, p.361) contribui para essa reflexão¹⁶² e ressalta que

a questão de pertencimento à cidade pelo respeito de ritos pagãos teve uma importância essencial nas “perseguições” aos cristãos, isso é certo. Mas, em seguida, houve famílias divididas entre cristãos e não cristãos, de casais mistos, de flâmines cristãos mesmo, quer dizer, podemos perceber até mesmo cristãos sacerdotes de culto pagão. Houve cristãos que se ajustaram ao ambiente, e pagãos não perseguidores.

Sendo assim, houve diferentes níveis de integração, negociação e competições quanto às opções religiosas (NORTH, 1994), que no século III estavam efervescentes no império (tanto em contexto do mundo politeísta quanto entre as próprias comunidades cristãs e judaicas). Mudanças que se descortinam, mas que também provam a solicitude quanto à continuidade de atenção à vida religiosa, raiz da cultura romana. No entanto, há limitações, há regras a serem observadas. Por essa razão, visualizamos uma implicação para cristãos: estar exatamente nessa fronteira do lícito e do ilícito e, podemos até dizer, da continuidade e mudança (NORTH, 1994, p.191). Por último, provavelmente o imperador Décio preocupou-se com os eventos calamitosos e contrários, julgando necessário recorrer à ação divina, à volta aos costumes ancestrais e à petição aos súditos de modo geral, em decorrência dos fatos. Nesse sentido, por enquanto, não manifestaria nenhuma originalidade.

Por sua vez, J.B. Rives faz notar, a respeito de Décio, que o mesmo não demonstrou tanta evidência pela devoção da tradição religiosa como se pretende garantir. Excetuando as evidências epigráficas, duas ao menos, não há outras que poderiam sustentar essa hipótese. Rives (1999) afirma que ele recusou demonstrar a evidência de *pietas* religiosa nas suas próprias moedas (um suporte material que seria mais adequado para fazê-lo). Entretanto, Rives (1999, p.143, 144) reconhece que seu requerimento para o retorno dos cultos tradicionais tratou-se de uma medida realmente inovadora e pelo menos representa dois importantes aspectos:

Uma saída radical da organização religiosa tradicional. A religião pública por todo o Mediterrâneo sempre teve uma característica local, de um lado, e coletiva, do outro. O decreto de Décio, em contraste, implicou num sistema que era ambos, universal e individual.

¹⁶² Cf. o artigo de Aline Roussele intitulado *Histoire ancienne et oubli du christianisme* (1992). A autora desenvolve uma excelente crítica sobre o esquecimento do cristianismo na historiografia francesa em importantes coleções clássicas que abordavam o Império Romano.

Ainda em relação às estruturas religiosas tradicionais, Rives (1999, p.145) destaca o seguinte: a prescrição de Décio para o sacrifício apresenta um teor inovador, senão infrequente, pela sua insistência no envolvimento ativo dos indivíduos – “Os cultos públicos eram, por definição, coletivos: o importante relacionamento era entre a divindade e a comunidade como um todo, não por cidadãos individuais”. Através dos papiros encontrados no Egito e de algumas cartas de Cipriano acerca da certificação dos atos de sacrifício, é possível identificar famílias a desempenhá-lo ou o chefe realizando-o em nome de seus membros (Papiros, nº 2, 4, 33; com Cipriano, *Epístolas*, 55.13.2; 24.1.1). Acrescentam-se os mecanismos para garantir sua *performance*. Poderíamos ver aqui uma tentativa de emparelhar os cristãos às regras costumeiras quanto às práticas religiosas romanas? Lepelley (1969, p.47) manifesta-se nesse particular, expressando-se da seguinte maneira: a diretiva de Décio buscou unanimidade nacional em torno do poder imperial e dos deuses romanos.

Outros autores, como Reinhard Selinger (2002, p.29), discordam dessa última posição, e expõem sua visão sobre o evento, afirmando não se tratar de uma vontade de restaurar a religião ancestral em benefício da coesão imperial. Trata-se de uma medida banal, tomada a cada início de reino: a organização dos sacrifícios aos deuses para que eles acordem sua proteção ao novo imperador. No caso citado, corresponderia à ascensão de Décio ao poder entre os meses de setembro a dezembro, remetendo-se às cerimônias costumeiras (SELINGER, 2002, p. 32). O autor também desconsidera a interpretação tradicional, que crê na tentativa de eliminar o cristianismo. Não obstante, Selinger (2002, p.53) vê uma única originalidade: o que se poderia chamar de “burocratização do império” – “a administração encarregada da aplicação do decreto teria colocado seu modo de ação em mínimos detalhes, próximos daqueles que se observa nas fórmulas da fiscalidade”. O pesquisador defende apenas um caráter, digamos “acidental”, da ação imperial em relação à repressão, frente a uma demanda local. Postulamos que suas interpretações são falhas¹⁶³ e nesse sentido concordamos com Hervé Savon¹⁶⁴ (2005, p.547), que, ao analisar criticamente essa visão, enfatiza novamente a exigência de sacrifício, não se tratando apenas de uma simples interrogação de rotina sobre a execução de um regulamento particular – “nós nos achamos diante de um procedimento inquisitorial”.

¹⁶³ Inclusive através dos papiros egípcios, que atestam o sacrifício, há alguns que são datados de julho de 250.

¹⁶⁴ Savon (2005, p. 547) também admite falhas na interpretação de Selinger, porque o mesmo não respeitou as fontes em suas línguas originais, trabalhando apenas com traduções inglesas.

Concordamos com Foucault (*A Ordem do Discurso*), em relação à função normatizadora do poder ao disciplinar, ao tentar alcançar a homogeneidade, nesse caso, em espaços de práticas de culto, impor uma medida e traçar uma fronteira, entre o normal e o anormal, em tempos modernos, mas nós podemos conjecturar entre o aceitável e o inaceitável, para os antigos. Quem possui o poder de fala busca fixar gestos, comportamentos e signos nas várias linguagens dos discursos. Lembremos que é sobre esta estrutura que o cristianismo se constituirá em um Estado confessional.

Um pequeno intervalo se dá nas ações efetivas sobre o edito quanto à observância de sacrifício. Após a morte de Décio, é Vibio Treboniano Galo quem o sucede no trono imperial, no ano 252. Através da Carta LXI de Cipriano há uma indicação acerca da renovação da ordem de sacrificar, além de pequenas informações encontradas na *História Eclesiástica*, com Eusébio. Ménard (2004, p.687) supõe que essa medida foi tomada em razão de uma epidemia de peste, tendo atingido de forma bastante avassaladora o império, com ocorrências também sobre a África. Segundo o testemunho de Cipriano, Apolo foi invocado para conter a calamidade e aplacar a ira dos deuses. Para Ménard (2004), Cipriano já havia justificado sua saída de Cartago, na época de Décio, devido aos levantes populares, e por esse motivo todos os cristãos, igualmente, deveriam evitar chamar atenção diante dessas circunstâncias (*Cartas*, VII; XX; XLIII; MÉNARD, 2004, p.165). Em Cartago, o povo teria de novo manifestado sua vontade de ver Cipriano executado (MÉNARD, 2004, p.165). O bispo, através da sua retórica, se referiu ao fato, escrevendo que a população o reclamava aos leões (*Carta LIX*, 6). Cipriano se dirige a um homem chamado Demétrio (para nós, desconhecido), que teria se insurgido contra os cristãos (*Ad Demetrium I*; MÉNARD, 2004, p.165).

Emiliano, legado da Panonia, venceu as tribos godas que ocuparam sua província e foi proclamado imperador por suas tropas. Nesse ínterim, Treboniano Galo teria solicitado apoio de um dos seus melhores generais, Valeriano, para combater seu rival. No entanto, não só Galo é eliminado da cena política, como também Emiliano, ambos mortos pelos seus próprios soldados. Valeriano é acolhido por suas tropas e se torna o novo imperador, em 254. O governo de Valeriano é acometido de várias incursões de povos germânicos, francos e alamanos sobre as regiões do Reno e do Danúbio: os godos sobre a região do Ponto Euxino e do Mar Egeu, e os povos persas, com o rei Sapor, o qual invadiu a Mesopotâmia até Antioquia, da Síria. Além disso, houve insurreições berberes na África (BUENO, 2003, p.692; LEPELLEY, 1969, p.48).

O imperador Valeriano, em relação à política de regulação religiosa aventada anteriormente, distingue-se dos imperadores que o antecederam e, a nosso ver, tomou medidas que foram dirigidas abertamente contra os cristãos – nesse caso, agora podemos falar em perseguição. As atas de Cipriano, como registro documental dos atos processuais, abordam a questão e fazem menção à ação de busca, de interditos às reuniões cristãs e acesso aos cemitérios e, por último, a ordem direta de execução aos clérigos exilados que persistiam em recalcitrar às ordens dadas. No mês de agosto de 257, o primeiro edito condenava ao exílio os clérigos que, convocados diante das autoridades, recusavam sacrificar às divindades protetoras de Roma. Em 258, um segundo edito era mais categórico, ao ordenar as execuções que atingem o bispo Cipriano, em Cartago, e o bispo Sixto, em Roma, com mais quatro diáconos (MÉNARD, 2004, p.166, *Carta LXXX*,1). Notoriamente, as normatizações imperiais se dirigem às lideranças cristãs que, nessa conjuntura, eram sólidas em Cartago. Possuímos como testemunhos ou evidências, para os efeitos dos editos sobre Cartago, as cartas cipriânicas (LXXVI, 1; LXXX, 1); a biografia do bispo, escrita por Pôncio (*Vita Cypriani*, 11); a *História Eclesiástica*, por Eusébio (VII, 10) traz informações sobre a região oriental.

Eusébio pode trazer uma questão de debate em relação à conjuntura que se soma à política de regulação (busca e repressão) religiosa imperial com o edito de Valeriano. No livro VII, Eusébio afirma estar impressionado com as atitudes de Valeriano, em virtude de considerá-lo benévolo e acolhedor para com a comunidade cristã, até então. O teólogo e historiador faz pensar que o imperador demonstrava amizade e intimidade com os adeptos do cristianismo, uma vez que sua corte “se enchia de representantes cristãos” (HE, VII, 10, 3). Com certeza, o uso da palavra “enchia” trata-se de linguagem retórica, mas podemos associar a presença de cristãos nas estruturas cívicas de poder municipais, assim como discutido a respeito da autoridade episcopal na cidade, a esta feita. Eusébio complementa a sua opinião, dizendo: “mas seu mestre, chefe das sinagogas dos magos do Egito, persuadiu-o a se desembaraçar deles”. O tal homem teria se empenhado em perseguir homens “santos”, adversários dos seus encantamentos (HE, VII, 10, 4). É o Egito que Eusébio tem em mente, porém, pode ser mais uma evidência das implicações nas relações de poder e das disputas engendradas no cotidiano de uma vida cidadina no império.

Através da carta LXIII de Cipriano, dirigida ao seu irmão no episcopado, obtemos mais indicações sobre a conjuntura que cerca Cartago e a rede de

relacionamentos na qual se inserem os bispos, fazendo crer na possibilidade aventada por Eusébio, ou seja, a presença de cristãos nas altas magistraturas romanas. Sucesso, bispo de uma região na Proconsular, escreve a Cipriano buscando obter mais informações sobre possíveis rumores de novas interdições de Valeriano sobre os cristãos. Provavelmente, Cipriano estava prestes para retornar a Cartago, no ano de 258, pois havia sido convocado para comparecer perante o procônsul Galério. Cipriano teria enviado seus mensageiros a Roma, para inquirir com maior precisão a respeito da nova medida. O bispo fala da situação de insegurança e que havia demorado a responder a Sucesso porque ninguém queria arriscar-se a sair da cidade. Eis suas palavras:

Agora, porém, devo comunicá-lo que têm voltado de Roma os que enviei para este fim, de que nos trouxessem bem averiguada a verdade acerca do rescrito publicado em relação a nós. Pois, efetivamente, corriam várias e incertas opiniões sobre isso. A verdade é como segue: Valeriano tem enviado um rescrito ao senado, segundo o qual os bispos, presbíteros e diáconos devem ser imediatamente executados; os senadores, varões egrégios e cavalheiros romanos, com perda de sua dignidade, devem ser despojados de seus bens, privados de sua riqueza, e se continuam sendo cristãos, devem também sofrer a pena capital; as matronas privadas de seus bens, serão desterradas; os cesarianos e oficiais da fazenda imperial que antes ou agora tenham confessado a fé cristã, hão de sofrer a confiscação de seus bens e, encarcerados e com o devido registro, serem enviados aos domínios do Estado (*Carta*, LXIII).

Como Cipriano teria obtido essas informações? Possivelmente elas foram ouvidas do corpo senatorial, que poderia ter demandado a resposta sobre o que fazer com quem desobedecesse às ordens imperiais de sacrificar (HEKSTER, 2008, p.74). E havia claramente um círculo de influências. O imperador estava fora de Roma, provavelmente no oriente, envolvido com as disputas de território e domínio com os partos. Cipriano complementa:

Ao seu *rescripto* ou petição ao senado, mandou junto o imperador Valeriano um modelo da carta em que dava instruções sobre nós aos governadores de província. De um dia para outro estamos esperando que chegue aqui essas cartas (...) e para sofrer o martírio (*ad passionais*) (grifo meu; CIPRIANO. *Carta* LXXX, 3).

Os prefeitos deram prosseguimento ao decreto em Roma e alguns cristãos já haviam sido levados aos tribunais e executados (LXXX, 4). Na última carta cipriânica, ele se refere à submissão pela paixão como confessor – “receber a *confessione sententia*, e sair como mártir ao Senhor” - *exinde martyr ad dominum proficiscar* (Carta LXXXI, 2). É significativa a forma como Cipriano explicita a questão. Ele prossegue o discurso,

chamando atenção para a disciplina cristã, para que todos evitassem promover tumultos e não se entregassem voluntariamente. Só o que fosse detido e levado perante as autoridades deveria falar (*Carta LXXXI*, 4, 5). Presumimos que a “palavra” no ato de confissão traduzia-se em testificar, infundir força, com o propósito de impactar, validar o que não poderia sofrer mudança, algo muito comum ao mundo greco-romano, em que os padres da Igreja souberam explorar. Enfim, não houve dúvidas das autoridades sobre como proceder nas províncias.

É necessário ampliar o debate e também considerar o contexto político imperial. O. Hekster (2008, p. 74) se refere a esse momento de várias irrupções de povos sobre as fronteiras, produzindo novas preocupações: “havia uma renovada pressão sobre a homogeneidade de culto aos deuses que garantiam a segurança de Roma”. Ainda podemos considerar os discursos cristãos quando os pais da igreja se defendiam, justificando realizar orações pelo bem estar do império e do próprio imperador (temos os exemplos de Tertuliano, Cipriano e Orígenes). Segundo Hekster (2008, p. 74), isso seria inaceitável, porque, contrariamente, tal atitude seria o mesmo que reconhecer outra autoridade diferente daquela conduzida pelos especialistas do sagrado, os sacerdotes romanos, com ritos apropriados para convocar a benevolência ou a benção dos deuses sobre o governo. Essas são possíveis prerrogativas para a perseguição deflagrada pelo imperador Valeriano e, no conjunto, as evidências dos efeitos dos editos sobre Cartago.

Ao finalizar esta seção, devemos repensar se os editos representam (provam) a “intolerância religiosa” no Império Romano. A questão é difusa, mas merece apreciação crítica. Picard (1990) concebe a intolerância da seguinte forma: significou intransigência não menos absoluta a todos que queriam criar fora da cidade agrupamentos escondidos, a seu modo, cultivando outro ideal. Para o africanista,

essa severidade é menos justificada pela crença de desordens políticas do que pelo sentimento da necessidade absoluta de uma unanimidade sem a qual o acordo maravilhoso do mundo e do homem, que garante a paz e a prosperidade no âmbito universal do império, deixaria de existir. Mas essa unanimidade é somente possível se todos os habitantes do império tem o meio de participar ao mesmo ideal, se, por consequência, eles podem todos tomar parte efetivamente, na vida da cidade (PICARD, 1990, p. 29).

É o que nós podemos atribuir como consenso. E Picard focaliza assim, como uma “necessidade de unanimidade”. Oliveira (2010) contribui para essa discussão, retomando as considerações de Drake (2002) e fazendo-nos refletir que

a intolerância, porém, é muitas vezes tida, no discurso contemporâneo, como uma atitude mental derivada de princípios implícitos e, por isso, outros autores preferem falar, mais precisamente, em uma “política da intolerância”, uma vez que a coerção é aqui concebida não como uma consequência necessária de um conjunto de crenças, mas como uma escolha política tomada em conjunturas históricas específicas (OLIVEIRA, 2010, p.20).

Gilvan Ventura da Silva (2006, p.246) faz uma significativa afirmação a esse respeito: “com Décio, o cristianismo se converte em uma questão política de primeira ordem na agenda de governo, inaugurando-se a intolerância religiosa no âmbito do mundo greco-romano”. O pesquisador romanista defende que, a partir desse governo, não se pouparão esforços para se corrigirem os desviantes em matéria de religião e que, inclusive, serão buscados todos os meios materiais à disposição do Estado, o que se tornará uma das atribuições por excelência do imperador, extrapolando-se suas prerrogativas religiosas tradicionais, tornando-se “árbitro de fé” (SILVA, 2006, p.247). Inferimos que essa prerrogativa caracterizou o Estado Confessional, posteriormente. A questão é política e religiosa, visando garantir as práticas culturais tradicionais. ´

A intolerância não se constitui no foco dessa pesquisa, mas convém lembrar que não estamos diante de execuções em massa, de dizimação e de políticas ideológicas que tanto marcaram a história da humanidade no século XX. Nossa intenção é perceber as singularidades em matéria processual a respeito de normatizações e de inculpação religiosa. No próximo capítulo, dirigiremos o foco da atenção sobre os fundamentos e mecanismos jurídico-administrativos (a base do direito romano), que dão suporte à política de regulação e de sanções.

CAPÍTULO III – A CONDIÇÃO JURÍDICA DOS CRISTÃOS CONFESSOS E RÉUS: O CRIME DE PERPÉTUA E CIPRIANO.

3.1. Direito Romano, Crime e Punição.

O objeto de estudo investigado pressupõe a profunda relação existente entre o direito e a religião, de acordo com o contexto histórico específico no tocante ao Império Romano, porém, sujeito também às mutações conforme a política de expansão e de domínio. Então, é necessário pensar nos instrumentos de ação utilizados para guiar as relações humanas e ordená-las; criar um *modus operandi* na condução das normas de comportamento, na vida social e coletiva, ajustando-se às constantes transformações de um império global. Não queremos prescindir da atribuição técnica que caracteriza o campo do direito, ao se desdobrar num conjunto de procedimentos. Entretanto, mesmo que este seja um dos pressupostos essenciais do direito, buscamos compreender o arcabouço cognitivo e discursivo que o instituiu em matéria penal ou criminal, com sanções, interditos e proscricções à vida ordinária ou à existência social do indivíduo. Quais foram os resultados dessa prática judicializada para os atos ilícitos considerados agravantes? O capítulo que se inicia neste momento pretende chegar às proposições válidas no que tange ao assunto.

Ao nos dirigirmos à matéria penal, alguns pesquisadores julgam que os romanos não se preocuparam efetivamente com esse campo, em virtude de se caracterizar pela intervenção autoritária do Estado (MOMMSEN, 1976; GIORDANI, 1987; HARRIES, 2004), o que corresponderia ao cerceamento da sua atividade doutrinária, embora reconheçam algumas especificidades. Não é o caso do direito privado, tão amplamente firmado. Isso significa, então, inclinar-se sobre uma área muito insuficiente em termos de legislação criminal entre romanos. Devemos examinar diferentes fontes literárias, diferentes casos registrados nos discursos produzidos pelos letrados, nas situações que resultem em punições, sanções ou interditos, os registros de possíveis arquivos públicos que se assemelham a processos conduzidos pelas autoridades, a exemplo das atas, mas não só. Sobretudo, as fontes do direito público como as constituições imperiais, decretos, mandatos, editos e rescritas, se constituem em normatizações amparadas pelas diretivas imperiais e devidamente encaminhadas pelos governantes provinciais ou funcionários delegados pelo *princeps*.

Inicialmente, importa discutir as concepções do direito romano e, em seguida, a prática jurídica no que compete ao crime, à justiça legal, à detenção e às punições.

Direito Romano.

Na história dos homens, observa-se a ação reguladora, objetiva e positiva para neutralizar os conflitos de interesses e ordenar a conduta. O direito se insere na ordem social, no modo de viver dos homens e em dar respostas à resolução de conflitos. A concepção do direito pode estender-se para “um complexo de regras de conduta e de esquemas de comportamento, de aparelhos directivos e coercivos, de processos, no âmbito dos quais as ações dos indivíduos podem ser avaliadas e os interesses em jogo encontrar uma tutela própria” (BRETONE: 1998, p.21). Mas, e quanto aos romanos?

É possível falar em uma “ciência do direito romano”? Podemos reconhecer um “direito penal”? T. Mommsen, no final do séc. XIX, em relação à primeira questão, já a havia negado categoricamente. Trata-se de um debate significativo, tendo em vista os parâmetros dos quais geralmente nos servimos: o direito moderno, os grandes “tribunais de júri”. O estudo do “direito romano” implica em reconhecer, na verdade, a existência de uma jurisprudência, conforme observado por Lepelley (1969), e por essa razão Francisco Amaral (2005) prefere falar em “direito jurisprudencial”. Por conseguinte, a categoria do “direito romano” significa a vontade dos modernos em classificar historicamente, conceber e orientar a investigação das práticas jurídicas no tempo. Desde o século XIX, o direito colocou-se como objeto de uma disciplina histórica específica: definiu-se como “um conjunto coerente e autossuficiente de instituições ou de normas, de valores, de figuras ou de definições” (BRETONE, 1998, p.27). Portanto, a história jurídica apresenta o “desenvolvimento diacrônico de uma entidade conceitual (e entende-se) às suas articulações internas” (BRETONE, 2008, p.27). Isso significa pensar as suas relações com outras atividades humanas e, tanto mais verdadeiro, no que diz respeito à cultura antiga, como veremos mais adiante. Vamos perseguir o debate.

Assim como nos indagamos a respeito da existência de uma ciência do direito romano, também o fazemos em relação ao “Direito Penal”. Harries (2007, p.3) reconhece um dado ao qual nós devemos atentar: mesmo que os juristas não estivessem especialmente interessados nisso, trabalharam dentro de uma estrutura legal que se funda nos discursos dos especialistas. Trata-se de uma questão epistemológica que está na raiz do problema. O. Robinson (2007) sugere o emprego da terminologia “prática

penal” e com M. Bretone identifica-se a “prática judiciária” (2008); com Olga Tellegen Couperus (1993) verificamos o uso de “ciência legal”, como um conjunto de procedimentos, da coleção de opiniões, constituindo-se em saberes, formando a prática legal.

Necessitamos conhecer as especificidades do mundo antigo. Para designar o “direito”, constata-se de modo mais frequente o uso do vocábulo *ius* ou *iuris*, que por sua vez descendia da palavra *iustitia* - *ius* é a arte do bom e do justo (ULPIANO. *Digesto*, 1.1.1; VELASCO, 2006, p.22). O jurista Ulpiano registrou o quanto os romanos apreciavam a justiça e buscavam discernir o lícito do ilícito, o justo do iníquo, e, por essas razões, os juristas eram até chamados de sacerdotes (*Digesto*, 1.1.1.1). Segundo M. Bretone (2008), quando nos dirigirmos ou utilizarmos a nomenclatura “direito”, no caso da cultura romana, devemos ter em mente que se trata, na realidade, da “criação técnica de uma classe profissional de elite (...) uma classe de jurisconsultos com regras específicas de conduta e de raciocínio” ou “de uma classe de especialistas” (BRETONE, 2008, p.27, 30), de peritos, de funcionários. Cria-se uma tradição.

Vale lembrar o pressuposto primeiro que servirá de âncora às nossas hipóteses: a relação existente dos jurisperitos com a religião. Claudia Beltrão (2014, p.50) sustenta que desde a República os especialistas em lei eram pontífices ou, senão, membros de outros colégios sacerdotais romanos. Esse fato contribui para observarmos o vínculo entre religião, direito e governo em Roma. Um dos aspectos ressaltados pela pesquisadora em seu trabalho se trata da possibilidade de destacar a base religiosa das magistraturas e as obrigações legais de vários sacerdócios: “É preciso, portanto, ter em mente o fato de que havia uma grande interação, senão uma verdadeira identificação, entre liderança jurídico-política e liderança religiosa” (BELTRÃO, 2014, p.54). Beltrão tem em mente as palavras de Cícero, que nos deixou o testemunho a esse respeito, ao atribuir o culto aos deuses e o cuidado dos interesses do estado à responsabilidade devida pelos mesmos homens: “os mais ilustres cidadãos podem assegurar a manutenção da religião pela administração apropriada do estado, e a manutenção do estado pela cuidadosa interpretação da religião” (Cícero, *De Domo Sua*, 1). Podemos entender “o efeito legitimador da religião sobre todo processo de decisão e ação política” (BELTRÃO, 2015, p.8).

Schiavone (1992) compartilha do mesmo raciocínio. O autor se refere à vivência religiosa dos romanos, alcançando três categorias da experiência humana: a mágico-religiosa e o direito, prefigurando a organização institucional da religião romana,

através dos pontífices, dos oráculos, cujas respostas orientavam as perguntas dos *patres*. Essa caracterização promovia certos resultados: a ação reguladora estabelecendo regras (*ius*) e preceitos fixos quanto aos rituais; o talento interpretativo, o segredo da adesão da cidade ao mundo do sagrado e do mágico-comunidade, e o conformar-se à vontade dos deuses que a habitavam; requeria-se conduta gestual e verbal conveniente (SCHIAVONE, 1992, p.77). Mas ao lado (e o mesmo) da figura do pontífice vai se instaurando a do *prudens*, o qual deve manifestar uma formação letrada, com conhecimento da história e das tradições dos mores. *Prudens*, no sentido legal, a partir do período augustano passou a designar alguém que detém um conhecimento especial da lei e da religião, “aquele que sabe”, e nas *Institutiones* de Gaio se tornou sinônimo de jurista (BELTRÃO, 2014, p.65). Desenvolve-se, portanto, o ordenamento do poder normativo concentrado na casta de juristas.

Adentrando-se no direito clássico, os juristas se tornam cada vez mais burocratas, a serviço dos imperadores, em sua esfera normativa, e com os Severos cresce o chamado para compor as Constituições. O imperador chama os juristas para fazerem parte do seu conselho, do qual seu parecer é solicitado. Só na época dos Severos a jurisprudência adquire uma fisionomia burocrática e cosmopolita (BRETONE, 1998, p.164). São indivíduos autorizados a produzir o direito. Já observamos e analisamos o poder legislativo do *Princeps*. Estamos com os olhos voltados agora para essa categoria de peritos que formam um colégio com grande capacidade de emitir um parecer.

Bretone (1998, p.271) explicita a prática judiciária muito corrente no mundo romano-helênico, que pertencia às partes ou aos advogados o dever de indicar as normas sobre as quais o “juiz” deveria ter-se baseado no pronunciamento da sentença. A esse propósito, identificamos outra caracterização da jurisprudência romana: a arte da *interpretatio*. Trata-se de um “trabalho intelectual destinado a fixar o conteúdo e o alcance das normas criadas (...) uma verdadeira fonte do direito – *autorictas prudentium*” (AMARAL, 2005, p.122) e também constitui “uma técnica a serviço de uma ética que se fundamentava em princípios como a *bona fides*, a *aequitas*, a *utilitas*, a *humanitas*” (AMARAL, 2005, p.125). As opiniões/*responsa*¹⁶⁵ dos juristas eram cruciais no estabelecimento da sentença/*sententiae*. E os juizes (em nosso caso, os próprios governadores de províncias ou procuradores) as solicitavam. Essas opiniões

¹⁶⁵ A opinião dos juristas em problemas semelhantes organiza um exemplar instrumento de convencimento (MAIA, 2005, p.150).

eram invocadas “de maneira correta ou abusiva, como verdadeiras normas” (BRETONNE, 1998, p.271). Reconhece-se o valor de autoridade dos juristas no Código Theodosiano:

Confirmamos todos os escritos de Papiniano, Paulo, Gaio, Ulpiano e Modestino; assim a Gaio deve ser reconhecida a mesma autoridade que a Paulo, a Ulpiano e aos outros, e de toda a sua obra podem tirar-se as passagens a “recitar” perante o juiz (C. Th. I, 4, 3).

Até meados do séc. II no Principado, os juristas pertenciam em sua grande maioria à classe senatorial; porém, a categoria equestre assume sua prevalência, além de incluir indivíduos provenientes de outros territórios fora da Itália. As grandes prefeituras também se abriram aos juristas e na dinastia severiana ocuparam cargos de grande prestígio no estado. Esse foi o caso de Emílio Papiniano e Domício Ulpiano¹⁶⁶, prefeitos do pretório.

Outra discussão que merece acuidade crítica relaciona-se à moralidade na prática da justiça. Existiu essa reflexão entre os antigos? Qual era a relação entre o discurso legal e a moralidade? M. Bretonne (1998) propõe o seu argumento:

Segundo uma ideia não estranha ao pensamento antigo (...) uma lei é tal não porque se reconheça a sua verdade ou o seu bom senso, mas porque deriva de um poder soberano. Exclui-se qualquer juízo de valor sobre ela; as normas jurídicas não são boas nem são más, mas só obrigatórias e legitimam-se com a sua própria existência.

Bretonne, apropriando-se das palavras de Kelsen, no âmbito específico da ciência do direito, transcreve a opinião deste sobre a exigência de distinguir o direito da moral e a ciência do direito da ética:

Do ponto de vista do conhecimento científico do direito positivo é irrelevante a legitimação deste último mediante um sistema moral diverso do sistema jurídico, dado que a ciência do direito não fez questão de exprimir nem aprovação nem desaprovação relativamente ao próprio objeto, mas simplesmente conhecê-lo e descrevê-lo (BRETONNE, 1998, p.250).

Teria sido por esta razão que os apologistas cristãos (portanto, num contexto de transformações) faziam valer a sua retórica para chamar atenção dos notáveis e intelectuais romanos e para repensar a prática judiciária com matizes de moralidade?

¹⁶⁶ Ulpiano provinha do Oriente, de Tiro, na Síria fenícia. Talvez tenha exercido a carreira de advogado antes de empreender a carreira burocrática. A sua posição de proeminência o elevou como “guarda e quase coparticipante do poder imperial” (BRETONNE, 1998, p.191).

Obviamente, não quer dizer que foram bem sucedidos no tocante a esse assunto, porém se exprimiram (lembremo-nos de Tertuliano). Tendo em vista que se pretendia o mais amplo consenso dos peritos, discutia-se a utilidade e a necessidade da justiça: atribuir a cada um o que é seu.

Método

Precisamos ponderar acerca do caráter casuístico aplicado à matéria penal. F. Amaral (2005, p.123) fala do método empírico-casuístico¹⁶⁷ na atividade jurisprudencial romana: “utiliza-se da razão prática como instrumento metodológico da realização do direito, entendendo-se esta como a atividade institucional e prática pela qual se decidem de modo jurídico-normativo questões jurídicas concretas, casos jurídicos”. Isso se torna visível quando observamos certos aspectos elementares à sua *práxis*, como a resistência em fixar conceitos jurídicos:

Os juristas falam dos vários tipos de pena, mas não se preocupam em estabelecer-lhes a função. Conhecem o nexos de causalidade, mas não o definem, conhecem o dolo, a culpa, o caso fortuito, os casos de não imputabilidade, como a menoridade e a insanidade mental, e os de não punibilidade, como a legítima defesa, mas não cuidam dos conceitos de não imputabilidade e não punibilidade; punem a tentativa, mas não a definem, conhecem bem os vários casos de coparticipação nos crimes, mas não os enquadram em categorias (GIORDANI: 2005, p.108).

A prática jurídica, então, manifestava “a tendência mais para a *techne* do que para a *episteme*, embora tal distinção também não lhes interessasse” (AMARAL, 2005, p.126). A atividade jurisprudencial tomava em primeiro lugar o caso concreto, efetivamente, para a solução de questões práticas singulares. A partir de um problema, determinavam-se os princípios axiológico-normativos que eram típicos da experiência social romana. Para fundamentar tal característica, Amaral emprega a expressão utilizada pelo jurista Paulo, no Digesto: “*non ex regula ius sumatur, sede ex iure quod est regula fiat*” (D. 5,17,1; AMARAL, 2005, p.127). Ao lado da casuística, “a prudência regulava imediatamente a conduta a realizar aqui e agora, por um juízo e uma decisão” (AMARAL, 2005, p.129).

¹⁶⁷ Amaral (2005, p.124) contrapõe esse método ao sistemático-dedutivo o qual caracteriza as sociedades modernas, típico do racionalismo jurídico.

Persigamos outro raciocínio. Se admitirmos a ausência de doutrina no sistema religioso romano, por outro lado não devemos ignorar um corpo de conhecimentos, a exemplo da publicação do calendário anual dos festivais (*fasti*), como uma peça pública de informações, escrita e para permanente consulta. Claudia Beltrão (2015, p.2) ressalta a elaborada codificação dos conhecimentos religioso e jurídico associados às regras para a efetiva condução de suas práticas. Por conseguinte, do mesmo modo devemos admitir a produção de um vocabulário de conteúdos com formas jurídicas e teológicas romanas.

A pesquisadora da religião romana identifica um processo de racionalização tanto na esfera religiosa quanto no campo das leis, transformando os magistrados em *experts* de um saber que se tornou público e institucional, fenômeno bastante expressivo nos séculos II e I AEC, no grupo da elite romana. Houve “um duplo movimento de especialização e de organização dos conhecimentos e dos saberes, que permitiu a emergência da figura relativamente autônoma do *expert*” (BELTRÃO, 2015, p.2). Assim, “o conhecimento religioso romano é a base das formas sistematizadas do direito, tornando-se objeto de racionalização instrumental e filosófica em um longo processo”. Para ratificar essa afirmação, Beltrão (2015, p.3) exemplifica, através da obra de *Legibus*, de Cícero: “É visível o movimento de regulamentação do âmbito religioso ao lado da regulamentação do que chamamos ‘âmbito civil’, assim como seu vocabulário é ‘jurídico’”. Aonde pretendemos chegar? Não a um fim absoluto, com certeza, mas repensar a suposta ideia e lugar comum de que havia “uma grande capacidade de integração de religiões na sociedade romana”, (2015, p.9), tomando de empréstimo as palavras da prof^a Claudia Beltrão – de que a questão religiosa fosse objeto de descuido, em vista de sua pluralidade. A norma jurídica processava-se na condução da matéria religiosa¹⁶⁸:

“o culto dos deuses particulares (*separatim*), sejam novos ou forasteiros, dá origem à confusão e introduz rituais desconhecidos por nossos sacerdotes. Convém, pois, render culto aos deuses conhecidos pelos antepassados, se os mesmos observarem esta lei” (de *Legibus*, 2, 19).

Assim, os deuses particulares se opunham ao público e ao privado, dos cultos familiares sob a gestão do *paterfamilias*. Beltrão observa outro controle social sendo manifesto:

¹⁶⁸ E já considerando a presença de cultos estrangeiros em Roma, como o de Isis, por exemplo.

(...) a lei seguinte importa não só à religião, mas, também, à estabilidade do Estado, dispondo que não devem realizar-se os rituais da religião privada sem o concurso dos que foram publicamente designados para presidir às cerimônias religiosas. É fato, pois, que o povo sempre necessita do conselho e da autoridade dos melhores (*Continet enim rem publicam, consilio et auctoritate optumatum semper populum indigere*); (Cícero, *De Legibus*, 2.30).

No meu modo de ver, é visível a preocupação e a linguagem de normatização para as devidas pessoas autorizadas a presidirem as cerimônias religiosas privadas, neste caso. Beltrão (BELTRÃO, 2015, p.10) ressalta que estão em pauta os conhecimentos relacionados aos sacerdócios, em matéria de culto público e privado, que visavam a garantir as condições ótimas na realização dos rituais. Nesse caso, Cícero promovia a exclusão de muitos grupos humanos do *imperium*, com vocabulário jurídico. Sobretudo,

sanções contra cultos importados podiam ser um meio eficaz para diminuir os problemas desestabilizadores da sociedade romana em seu conjunto (...) promovendo uma generalização do universo normativo próprio à cidadania romana” (...) “trará consigo um disciplinamento social”, que implicitamente exigiu uma conduta específica de vida para quem, pertencia à comunidade, ou seja, detinha o direito de cidadania (BELTRÃO, 2015, p. 10)

É preciso considerar a matéria religiosa em prosseguimento, avançando e adentrando-se no império com graus cada vez maiores de normatização e sanções, em um longo processo de ordenamento através do suporte da jurisprudência romana e de sua *expertise*.

Por esse motivo, a casuística romana não pode ofuscar um dado significativo: o conhecimento precedente sobre os casos jurídicos concretos. Como vimos, as fórmulas jurídicas¹⁶⁹ produziu um saber, cujas *responsas* (o jurista na sua função de *respondere*) foram fundamentais para orientar as decisões dos juízes. Qualquer nova pergunta era imediatamente avaliada pela existência de precedentes, dos pareceres já dados.

¹⁶⁹ Falamos nas atividades dos juristas através do *cavere, agere e respondere*. *Cavere* era a capacidade de redigir textos; *agere* se referia a servir como advogado, interpretando leis e fórmulas – fazia pouca diferença para eles se eram participantes no procedimento formular ou no processo perante um oficial imperial ou o senado; e *respondere*, dar opiniões, constituindo sua maior atividade (COUPERUS, 1993, p.94-95). No tempo de Augusto, alguns juristas foram beneficiados com o *ius publice respondendi ex auctoritate principis*, onde se discute quais seriam esses privilégios. Talvez se referisse a direitos exclusivos ou dar opiniões em nome do imperador, com maior autoridade do que outros; discute-se se essa prática foi de fato recorrente (1993, p. 95-96). Supõe-se que Adriano suspendeu esse privilégio e tomou a prerrogativa de emitir rescriptos, especialmente para conselhos jurídicos (1993, p.97).

Buscava-se uma possível tipificação prescritiva. Além disso, decidir afastar-se do passado, para inovar, podia ser uma opção traumática (SCHIAVONE, 1992, p.79), mas possível.

Crime

O que era considerado crime entre os romanos? O debate é bastante complexo, a exemplo de Mário C. Giordani (1987), que demonstra, a princípio, uma escorregadia tentativa de diferenciação entre o delito e o crime, oscilando entre as esferas privada e pública, se a primeira seria submetida a processo civil e a segunda ao criminal, se julgados com penalidades menores ou capitais. Harries (2007, p.1,2) define crime “como uma ofensa contra a comunidade”, mas ao mesmo tempo percebe outras inflexões associadas: “quem decide o que é danoso para a comunidade, como oposto ao que é prejudicial a um indivíduo? Qual é a diferença entre ‘crime’ e ‘transgressão’? Como poderiam novos crimes serem assimilados dentro do sistema legal?”. Essa última pergunta é relevante em se tratando das mudanças operadas no Império Romano, a partir do segundo século, como já foi supracitado no capítulo anterior. O que fazer com um comportamento considerado hostil e repetitivo, porém com novas nuances? É o caso dos cristãos confessores, que aparentemente demonstravam profundo ateísmo, mas o faziam notoriamente, isto é, publicamente, diante dos tribunais e em espetáculos da morte. Nesse sentido, havia sempre uma tensão, para decidir de acordo com a lei, entre a convenção e os valores sociais, que por sua vez eram suscetíveis à mudança ou às novas leituras, de acordo com o tempo.

Outro especialista em direito romano concebe ‘crime’ como “um ato ilícito que dá origem a uma reparação¹⁷⁰, mas apenas relativamente mais tarde na parte em que a investigação do ato e a imposição da reparação foram regulamentadas e controladas pelo Estado” (BAUMAN, 2004, p. 2). Se antes uma má ação era tratada como uma matéria privada, e a vítima tinha direito à vingança, em época imperial a maquinaria da repressão e da punição foi submetida ao controle público. Robinson contribui acerca da prática do crime, ao salientar que:

¹⁷⁰ Bauman explicita da seguinte forma: “mas um número de atos ilícitos retinha uma reparação que entrava em vigor em benefício do indivíduo. Isso incluía dano à propriedade, afronta à personalidade e, com menos lógica, roubo. Nesses casos, a *poena* tomava a forma de compensação monetária, pagável à parte injuriada.” O Estado oferecia a maquinaria judicial para o estabelecimento desses delitos (...)” (2007, p.2).

Para um crime ser constituído, deveria haver de fato, uma ação, um *actus reus*; não poderia haver crime no pensamento. Um doloso *animus* era necessário, mas tinha que achar expressão (...) o discurso poderia contar como um ato em algumas circunstâncias, tal como difamação; isto particularmente aplicado à traição. (...) *Claudius Saturninus* escreveu: Havia punições para coisas feitas, tais como roubos e mortes, ou para coisas ditas, tais como insultos, ou falsas alegações, ou para coisas escritas, tais como falsificações e publicações difamatórias, ou para coisas planejadas, tais como conspirações e a habilidade criminosa dos ladrões (1995, p.17; Digesto 48.19.16pr., de *poenis pag.*)

Na época jurídica clássica, a *coercitio* estava sempre disponível para reprimir qualquer violação da paz, tal como o comportamento ameaçador (ROBINSON, 1995, p.19). Mas vejamos um dado relevante considerado por Robinson (1995, p.18): “se a ‘performance’ não tinha sido completada por um ato criminoso, muitas vezes não havia ato” e acrescenta em nota, ponderando que, nos escritos de Cícero (*Pro Milone*, 7,19), talvez isso se traduzisse da seguinte forma: se a ação não foi completada não deveria ser punida (1995, p.114); e poderíamos acrescentar: em tese. Sabemos que o poder discricionário do oficial em exercício na província poderia se constituir de forma muito ampla para julgar os casos. E, além disso, sabemos pela “sistemática” concebida por *Claudius Saturninus*¹⁷¹ que vários gêneros eram levados em conta, seja para mitigar ou agravar o fato delituoso: a causa, a pessoa, o lugar, o tempo, a qualidade, a quantidade e o evento (*causa, persona, loco, tempore, qualitate, quantitate, eventum*). Atenuar ou sobrecarregar a pena foi se constituindo em uma ampla prerrogativa dos juízes-governadores. E acrescentamos um princípio muito recorrente na prática jurídica criminal: “os não cidadãos não tinham proteção formal contra a *coercitio* do magistrado ou oficial, nem poderiam reivindicar qualquer direito ao devido processo” (ROBINSON, 1995, p.17); sem falar “na selvageria judiciária, na ausência total de garantia para os condenados, expostos ao arbítrio dos funcionários imperiais e que seguiam submissos às execuções desprovidas de toda legalidade” (CANTARELLA, 2000, p.112).

Para J. Harries, a palavra “crime” no mundo romano assume muito mais o sentido moral e social – porque os romanos vinculavam as ações que eles achavam socialmente inaceitáveis ou ameaçadoras e merecedoras de punição em algum sentido,

¹⁷¹ Um jurista do segundo século, cujas opiniões se conservam no *Digesto* 48, 19, 16. Teria escrito a obra *poenis paganorum* e talvez tenha sido pioneiro em produzir um breve tratado em direito penal.

“por processo público ou privado, por jurisdição extralegal (...) ou ostracismo social” (2007, p.4). Busquemos compreender melhor o que Harries pontua como moral. A pesquisadora da lei romana localiza o discurso moral dos romanos, considerando que os mesmos possuíam numerosas palavras para mau comportamento e transgressão: “*Scelus* (perversidade), *facinus* (má ação), *nefas* (agravo), *peccatum* (má ação; mais tarde os cristãos a usaram para pecado), *maleficium* (algo feito com maldade, prejuízo) e *delictum* (falha moral)”, (HARRIES, 2004, p.4). Encontramos algumas delas nas *acta proconsularia* de Cipriano (*nefas* e *scelus*). Obviamente, isso representa a tentativa de acomodar a natureza da ofensa e do ofensor na literatura ou nos discursos; todavia, é evidente que essa linha divisória não era totalmente clara (ROBINSON, 2007, p.193). Contudo, para Giordani (1987, p.13), o ilícito vai se configurando cada vez mais no império, dentro da esfera penal que passa a compreender fatos gravemente antissociais, como certos *delicta*.

Robinson (2007, p.183) distingue uma considerável evidência: “a noção mais importante relatada que apareceu mais tarde no Principado foi provavelmente o conceito de *disciplina publica*, quase que uma atualização do *mos maiorum*”. H. Ménard (2004, p.235) reitera essa interpretação, afirmando que “a palavra para designar por sua vez a boa disposição da sociedade e o meio de mantê-la em ordem é a disciplina. A ‘disciplina’ que modela o comportamento social não é imposta do alto, mas ela é aprendizagem (*disco*) e o reconhecimento de códigos, a integração das normas”.

Harries (2007, p.3) dá destaque à necessidade do procedimento legal que deveria ser estabelecido para compensar um alegado erro e injúria. E a especialista sugere que a existência da lei é a condição para a existência do crime, porque é ela quem lhe dá a forma ou informa a natureza do ato nocivo. É o caso de definir o crime como uma ofensa a ser conduzida pelos tribunais públicos (HARRIES, 2007, p.3). Traduz-se em latim pelo procedimento da *cognitio*, a instrução, o conhecimento de uma causa. Seguiu-se a *quaestio* – gerar processos e inquéritos. Aparentemente, tudo se resumiria em procedimentos e fórmulas, porém o instigador é perceber a relação com um contexto mais amplo, no que diz respeito aos valores, às tradições ancestrais, às práticas culturais, ao pluralismo e ao cosmopolitismo de um império que avançava sobre vastas regiões e culturas.

A lei sobre crime era definida em termos não de uma hierarquia de ofensas, mas sobre a natureza das acusações, merecendo, conseqüentemente, de todo o aporte processual e penal (HARRIES, 2007, p.5). As ações socialmente inaceitáveis e

ameaçadoras exigiam punição em algum sentido, podendo acontecer por processo público ou privado, com jurisdição extralegal ou ostracismo social. Portanto, se a ofensa era tratada devidamente em tribunais públicos, quais os crimes que geralmente eram imputados nessa ordem? Podemos exemplificar com os seguintes crimes: traição, assassinato – especificamente esfaqueamento ou com envenenamento – falsificação, adultério, peculato, rapto e corrupção eleitoral (HARRIES, 2007, p.3; BAUMAN, 2004; ROBINSON, 1995). Neste trabalho, buscamos avaliar os maus atos de comportamento que significavam prejuízo para toda a comunidade e não para os indivíduos somente. Sobre esse assunto, Harries (2007, p.4) questiona se o crime foi puramente um constructo social, em função da relevância do papel da sociedade em definir certas ações aceitáveis e outras não:

As sanções legais não são os únicos meios pelos quais a sociedade pode punir seus infratores. A pressão social pode isolar os infratores contra seus valores, fazendo a continuada existência dentro do grupo impossível, mas sem recorrer a processos legais.

Essas são as percepções sociais e locais das apropriadas punições para o que era considerado ímpio. Inclui-se o poder dos costumes ancestrais não escritos. Sobre essa interpretação construída por Harries, chamo atenção para o papel da sociedade em relação à vigilância dos atos ilícitos, ou melhor, das multidões, que, a exemplo das atas dos mártires, exerceram um relativo poder na condução da abertura de processos envolvendo os confessores cristãos, haja vista as denúncias dirigidas às autoridades locais e a audição-inquisitorial a qual os cristãos eram submetidos. Com certeza as denúncias testam a possibilidade da pressão exercida sobre o grupo e algum tipo de limitação às reuniões e às atividades do cotidiano no espaço coletivo.

Procedimentos

O processo para julgar os atos criminosos pelo *iudicium publici* corresponde a três fases na história legal romana. A primeira diz respeito ao julgamento pelo magistrado e o povo, até a metade do segundo século da A.E.C., geralmente conduzido preliminarmente pelo tribuno da plebe, que após ele trazia o acusado perante a assembleia popular. O magistrado propunha uma penalidade que poderia ser capital ou não. Convém salientar que as penalidades estipuladas não eram fixas; dependia da discricção do magistrado e o endosso pelo povo. Porém, a partir daí esse julgamento foi

suplantado pelo *iudicum publici* por júri. Teve início uma série de tribunais permanentes¹⁷², cada um consistindo de um magistrado estabelecido junto a um corpo jurado com cerca de 50 pessoas. Esse sistema avançou até o Principado¹⁷³, mas foi caindo em desuso até o início do terceiro século (BAUMAN, 2004, p.24; COUPERUS, 1993, p.88).

A terceira fase refere-se à *cognitio extraordinem*. Essa última teve início já com Augusto; isso quer dizer que houve, simultaneamente, por um longo período a *extraordinem* e o tribunal de júri. Mas a *cognitio* extraordinária foi se impondo; na prática, significou, a partir do terceiro século, que a justiça criminal foi dispensada por um número de novas jurisdições, ou melhor, de extraordinárias jurisdições, exercidas pelo próprio imperador: “ele julgava os casos em sua própria corte e ele delegava julgamentos para seus subordinados, sendo os mais importantes os dos prefeitos urbanos e do pretório, e os governadores provinciais” (BAUMAN, 2004, p.5; COUPERUS, 1993). A lei que havia criado o sistema do tribunal de júri foi liberada para dar lugar à livre discricção do magistrado ou funcionário delegado pelo *Princeps*. Na opinião de Bauman (2004, p.5), e por nós reiterada, o principal agente no exercício desses poderes discricionários era o próprio imperador. Ele desempenhava essa função através das Constituições (conforme supracitado, editos, decretos, rescritos e mandatos), inclusive poderia definir categorias de crimes adicionais e novas penalidades (BAUMAN, 2004, p.6). Essa caracterização que abrange o período por nós investigado torna-se vital para nossas construções hipotéticas, pois de acordo com as novas imagens investidas pelos imperadores e novas nuances políticas, destaca-se sua intervenção direta nas deliberações legislativas e normativas na sociedade. Por conseguinte, os governadores teriam o dever de pôr em execução essas novas demandas.

Em princípios gerais, para que “o devido processo” se desenrolasse, as autoridades deveriam confrontar o acusado e o acusador¹⁷⁴. Esse era um princípio fundamental do funcionamento da justiça pública,

¹⁷² Sula, na época republicana (década de 80), foi responsável por uma nova reestruturação. O governante lançou a lei de *sicariis et veneficis*, atualizando a *quaestio* sobre homicídio e a lei testamentária *nummaria* (de *falsis*), penalizando falsificações de testamentos e de cunhagens (BAUMAN, 2004, p.24).

¹⁷³ Augusto consolidou o procedimento de *iudicia publica* como um todo. Ele criou o tribunal de júri para roubos de propriedades públicas e de templos, atualizou a lei *maiestas*, e consolidou as leis de violência e de *ambitus*. Constituiu também uma fase importante do incremento na prática penal. Além disso, Augustus inovou com a *lex Julia* de adultério, que estabeleceu um tribunal público para delitos contra a moralidade, que, possivelmente, até então, tinha sido preservado com exclusividade aos tribunais de família (BAUMAN, 2004, p.24; COUPERUS, 1993, p.84).

¹⁷⁴ Esse foi o caso registrado em Atos dos Apóstolos, na ocasião do julgamento de Paulo perante o governador Felix: “o acusador era obrigado a registrar sua acusação pela formal *subscriptio* ou *inscriptio*,

onde os governadores são vistos agindo contra os malfeitores sem a presença do acusador (por exemplo, em muitos casos de perseguição aos cristãos), pode seguramente ser admitido que eles estavam agindo em seus papéis como mantenedores da paz e administradores gerais da justiça, um papel pelo qual nenhuma sanção estatutária formal era exigida (HARRIES, 2007, p.22).

É evidente que esses procedimentos foram se modificando no decurso do império e podemos presumir que o grande poder discricionário do governador de província atuando como juiz muitas vezes podia dispensar a formalidade processual, mas seria também em virtude da natureza da ofensa, que para alguns casos eram julgados irremediáveis¹⁷⁵? Havia muitas falhas nos procedimentos judiciais e alguns foram até ignorados. Foi o caso do julgamento dos confessores de Lião, indicador de uma busca de ofício que se seguiu a uma revolta popular (MÉNARD, 2004, p.142). Harries defende que a desumanidade e a falta de controle dos governadores geraram uma nova forma de literatura produzida pelos cristãos. Se a narrativa dos mártires de Lião pode ser confiável,

o governador lidou diretamente com o acusado sem o uso de formais acusações, recorrendo à tortura de pessoas livres tanto quanto dos escravos para extrair confissões, falhava em lançar mão desses cristãos que retraíam-se até ter em mente (ou informado) a política imperial, e acordava sentenciar às bestas com mais torturas na própria arena (HARRIES, 2007, p.41).

Tudo leva a crer que o procedimento acusatório¹⁷⁶ foi se intensificando e se tornando o mais comumente atestado a partir do segundo século; conseqüentemente, os processos vão se tornando frequentes. A delação se torna o modo acusatório normal e todo cidadão (particular) poderia denunciar cristãos, à condição de que o ato de acusação¹⁷⁷ (*elogium*) remetesse às autoridades competentes, fosse conforme o direito e

no qual os detalhes da acusação, o nome do acusado e aquele do acusador foram registrados. Ele tinha também que assinar pessoalmente ou, se iletrado, pedir a um representante para fazer isso em seu favor” (HARRIES, 2007, p. 21). Em Atos 23:35 encontramos: “e ele disse: Ouvir-te-ei quando também aqui vierem os teus acusadores. E mandou que o guardassem no pretório de Herodes”.

¹⁷⁵ Mommsen (1976, p.392) identifica o delito grave de faltar ao juramento pelo *genius* imperial como um dado probatório de que se havia apostatado da religião nacional, mas dita falta podia conceituar-se em todo caso como injúria ao soberano.

¹⁷⁶ Ulpiano, sobre os deveres do procônsul e a matéria acerca da acusação: “Quando várias pessoas aparecem e desejam acusar o mesmo homem de um crime, o juiz deve selecionar um deles para trazer a acusação, isto é, depois que a causa apropriada foi demonstrada ao investigar o caráter, o grau, o interesse, a idade, a moral ou qualquer outro apropriado atributo dos acusadores” (*Digesto*, 48, II, 16).

¹⁷⁷ Lacerda Neto discorre sobre a questão: “O Estado como representante da comunidade em face do acusado e em nome da sociedade, defende-a, sob o princípio da legítima defesa no seu exercício. A inquisição toma a sua forma pública. A prova principal consistia no interrogatório do acusado, porquanto todos achavam-se obrigados a responder à autoridade, capaz, por sua vez, de receber denúncias, vale

notadamente que ele não fosse anônimo (MÉNARD, 2004, p.142; LEPELLEY, 1969). Não podemos mensurar com segurança a respeito da proporção em que esses princípios legais foram preservados, principalmente em virtude das fontes serem oriundas quase que, exclusivamente, dos apologistas cristãos. Porém, eles sinalizam a repetição dos casos acusatórios e dão visibilidade às questões jurisprudenciais.

Na antiguidade tardia, o interrogatório sob tortura não era confinado só aos escravos, mas se estendia às baixas classes de homens libertos e mulheres (HARRIES, 2007, p.33). A tortura judicial não deveria terminar na morte da vítima (embora algumas vezes tenha acontecido), porquanto isso poderia contradizer o objetivo do processo, o qual era instaurado para estabelecer a verdade. Entretanto, essa prática não era confiável, então um acusado não poderia ser condenado sobre a base de uma única evidência. Nenhuma pessoa deveria ser executada por tortura. Quando se considerava a dor no contexto da punição, era apenas um meio de intimidar ou como uma afirmação do poder do estado sobre o corpo do criminoso (HARRIES, 2007, p.33; 2004, p.123; FOUCAULT, 2005).

O uso da tortura para com os cristãos parece ter se afastado da regra geral. O objetivo não era extrair informação, pois todos os mártires cristãos eram impetuosos para se proclamarem culpados quando acusados (HARRIES, 2007, p.35). Harries sustenta que a tortura possibilitou a criação de um diferente tipo de exemplo: obter o enfraquecimento e a divisão da comunidade cristã pela criação forçada de apóstatas. A ênfase na coragem das vítimas demonstrada pelos relatos dos mártires obscurecia as reais técnicas e os reais objetivos das autoridades (2007, p. 35). Existe essa possibilidade de enfraquecer um agrupamento, uma espécie de corporação, ou melhor, associação ilícita.

Quanto ao julgamento, o criminoso rico tinha mais chances de mitigação da pena do que o pobre, principalmente porque ele poderia manipular o resultado do mesmo por alianças e patronagens, ou por seu *status* que o protegia de humilhações infligidas pelos

dizer, testemunhos antecipados, e de ouvir tantas testemunhas quantas entendesse que devesse ouvir. (...) Durante o principado, prepondera a regra segundo a qual o processo penal depende de um acusador voluntário, embora, na prática, a autoridade tenda a, crescentemente, atuar por iniciativa própria. Incumbia-lhe receber a acusação do privado; facultava-se-lhe assumi-la e proceder à inquisição, como se se tratasse de ação de ofício, caso em que, ao invés de a autoridade admitir a ação que caracterizava o procedimento de acusação, ela desencadeava o processo sem acusação formal, o que se transformou em prática corrente (...) Como juiz, o governador de província poderia citar as pessoas para comparecerem em qualquer lugar sujeito à sua administração (2013, p. 3).

inferiores¹⁷⁸. Era a hora de dar visibilidade aos valores distintos, de longuíssima tradição: a honra, o *status* e o respeito. Por essa razão, a perda de *status* seria humilhante para um homem rico e notável. Para os *honestiores* (a exemplo de um decurião), a pena mais comumente aplicada seria a deportação para uma ilha, e para o *humiliores*, o trabalho nas minas (HARRIES, 2007, p.36), por exemplo. Essas ações se sustentam em um princípio fundamental da mentalidade romana: os direitos civis dos indivíduos livres eram subordinados à segurança da comunidade. Uma vez que esta fosse colocada em perigo (assim julgada), “a *salus Populi* era a suprema lei” (HARRIES, 2007, p.34).

Punição.

É necessário refletir acerca da punição ou *poena* e nos determos nas suas funções. Um crime gerava uma *poena* ou penalidade e, segundo R. Bauman, entrava em vigor muito mais em benefício da comunidade do que da vítima. O crime e a punição podiam significar praticidades ou ideias filosóficas geradas sobre as questões; ou ainda o direito positivo, enumerando os atos tratados como criminosos e os procedimentos que se seguiam (BAUMAN, 2004, p.2). O. Robinson também chega à seguinte conclusão: “houve um difundido e amplo acordo entre os filósofos e aqueles que trabalharam sob a influência da filosofia, que o principal objetivo da punição era a dissuasão (intimidação), vinculada à segurança mantida pela remoção dos criminosos da sociedade” (ROBINSON, 2007, p.181; BAUMAN, 2004). J. Harries (2004, p.37) sinaliza o testemunho bastante útil registrado por Aulo Gélio¹⁷⁹ a respeito de três funções da punição:

Reformar ou corrigir, especialmente quando alguém tinha feito um erro por acidente ou acaso, porquanto ele deveria se tornar mais cuidadoso no futuro; segundo, a necessidade de prevenir o confronto com a vítima (...); e finalmente, e mais importante, para agir como exemplo, porque o medo da penalidade violenta deveria deter outros.

M. C. Giordani (1987), em relação à primeira função, traduziu para castigar e emendar (*poena adhibetur castigandio atque emendati gratia; Noctes Atticae VII, 14*). Bauman (2004, p.3) também reitera a função de corrigir, com uma recarga sobre o

¹⁷⁸ “Evidentemente, não havia o tácito pressuposto de que os cidadãos, ou pelo menos, cidadãos da alta classe, estavam imunes a penas físicas”. O. Robinson (2007, p.29) argumenta nesse sentido ao referir-se à morte imposta aos líderes praticantes da *Baccanalia*, conforme registrado por Tito Lívio.

¹⁷⁹ Filósofo latino de formação grega (120-180 E.C.); possuía também conhecimento das leis.

tratamento curativo da pena. Caso o indivíduo falhasse com o tratamento curativo por formas não letais, a exemplo da multa, a penalidade de morte tornava-se o remédio. Mommsen (1976, p.3) diria que a pena, no sentido de fazer cessar a culpa, era bem atestada entre romanos há bons tempos. O objetivo primário teria sido o de desencorajar o malfeitor para repetir o crime¹⁸⁰. Harries (2004, p.37) e Robinson (2007) ainda acrescentam que Aulo Gélío não havia incluído a “retribuição” em sua lista sobre as funções da punição. Apesar dos trabalhos de Mário Curtis Giordani apresentarem algumas limitações de abordagem em relação à sociedade romana, o pesquisador traz algumas contribuições a esse respeito. Giordani (1987, p.17, 18) ressalta a pluralidade de aspectos que envolvem as punições, mas acentua a necessidade de satisfação à sociedade como prevenção do crime e a exemplaridade de muitas penas aos possíveis transgressores da lei. Para o autor, as penas pecuniárias também demonstram uma nítida satisfação à pessoa lesada e também a exemplaridade preventiva.

Sobre a exemplaridade nas sanções penais, H. Ménard (2004) destaca o suplicio de Perpétua, filha de um notável de Thuburbo que se integra à cidade romana e é condenada às bestas durante o aniversário de Gêta em março de 203: “o sentido dessa pena reside em sua exemplaridade, princípio do direito penal romano. Quanto à lenta agonia do condenado, transformado em espetáculo desejado e dissuasivo, sua cena pode ser qualificada de tortura máxima” (MÉNARD, 2004, p.152). Ela seria bem conhecida dos criminosos como os *latrones*. Ménard (2004, p.152) recupera um fragmento de uma disposição de Calistrato:

Principalmente faça crer que os ladrões notórios devem ser pendurados pela forca a fim de que os outros sejam desviados de tais crimes por essa visão e que a pena executada no mesmo lugar onde os ladrões foram assassinados console os parentes pelo sangue ou por vínculo, das vítimas. Alguns deles também devem ser condenados às bestas (*Digesto*, 48, 19, 28).

Giordani (1987) nos faz conhecer os termos mais comuns que surgem nos textos acerca da aplicação da pena: *coercere*, indicando a atuação da *coercitio* do magistrado, significando também refrear, conter, mas também a sua função essencial na defesa da ordem social; *vindicare* diz respeito à matéria penal, confirmando a pena como justa

¹⁸⁰ A autora faz valer os ensinamentos de Platão sobre a questão, porquanto a penalidade deveria ser severa o bastante para atender a esse fim (Cf. BAUMAN, 2004, p.3).

retribuição pela transgressão cometida; *animadvertere*¹⁸¹, chamar a atenção, repreender e castigar, punir; *plectere*¹⁸² (golpear), punir, fortalecendo o sentido repressivo; *luere* (expiar), com conotação de retribuição penal, de alguém ser pago com o mal pelo mal que fez (GIRDANI, 1987, p.18).

O. Robinson (2007) traz informações úteis para o entendimento das punições mais tradicionais, imputadas aos infratores cidadãos ou não, no mundo romano. Inicialmente faz menção da penalidade da morte no período da República tardia e no início do Império, a mais comum por decapitação com a espada:

A morte podia ser efetivamente comutada no exílio forçado, pelo interdito da água e do fogo, e multas, incluindo confiscação da propriedade. Durante o primeiro século, o mais relevante sob Claudio, o alcance das penalidades foi ampliado e a punição começou a ganhar vulto por relevantes fatores, agravando-a ou mitigando-a. (...) Havia formas agravadas de penalidades conhecidas como *summum supplicium*: a crucificação, a forca, as chamas, a condenação às bestas, os jogos de caça; esses eram somente aplicáveis aos *humiliores* ou aos escravos (ROBINSON, 2007, p.106).

O *Digesto* registra a vontade de suspensão dos direitos¹⁸³, como pena capital (extrema penalidade), que seria equivalente à morte civil. Cantarella (2000, p.277) conjectura que a *civitas* adotou a *sacratio* no quadro institucional das penas. Seria uma espécie de *sacratio* condenar o ímpio e torná-lo um fora da lei? A pena capital recaía sobre a cabeça do indivíduo significando crimes contra o Estado (traição e sedição) e crimes do direito comum que principalmente afetavam somente a parte injuriada (como supracitado: assassinato, falsificação, corrupção, rapto e adultério). Porém, outras alternativas eram possíveis, como o exílio. Também é bastante curioso o fato de que algumas agravantes penalidades, assim consideradas, avançaram no Principado, como exemplificado pelo suplício de Perpétua e seus companheiros no anfiteatro. Então, retornemos aos crimes capitais. M. C. Giordani (1987, p.70) apresenta os seguintes crimes ordinários dessa natureza: *perduellio* e *parricidium*; *maiestas* ou *lesa maiestatis* e o crime de *sicariis* et *veneficis*; *falsum*; *vis publica*; algumas hipóteses de *peculato* ou

¹⁸¹ Encontramos essa palavra – *animadvertere* – na sentença dada pelo proconsul a Cipriano – *Thascium Cyprianum gladio animadverti placet* (*Acta Proconsularia*, III, 6) – sendo equivalente a: decidimos punir/condenar Thascio Cipriano à morte (à espada).

¹⁸² Encontramos a palavra *plectere* no primeiro interrogatório de Cipriano perante o procônsul Paterno, no ano de 257: “*si quis itaque hoc tam salubre praeceptum non obseruauerit, capite plectetur*” (*Acta proconsularia*, B, I, 7). *Plectere*, infligir uma pena; punir a negligência, a falta (GAFFIOT, 1934, p. 1189).

¹⁸³ “Algumas ofensas criminais são capitais, e outras não são. Dessas que são capitais implicam em punição ao exílio ou banimento; isso quer dizer, a interdição de água e fogo. Por essas penalidades os direitos civis dos delinquentes são perdidos (...)” (*Digesto*, Paulo, 48, I, 2).

de sacrilégio. Esses crimes vão sofrendo variações de acordo com novos elementos agravantes ou mitigantes na sociedade imperial, até caindo em desuso ou restabelecidos de alguma forma. Isso significa, inclusive, que devemos pensar que as *poena leges* da época republicana (clássica) vão sendo alteradas, principalmente, devido a duas características que marcam a prática criminal em nova fase, isto é, o papel relevante do *princeps* através do seu poder mandatário (bastante abrangente) nas promulgações das Constituições, porém, de forma ambivalente, o amplo poder discricionário dos governadores e pretores.

Queremos ressaltar, dentre os crimes capitais, o de *lesa maiestatis* e os casos de sacrilégio. Vejamos os registros no *Digesto*, marcado na escrita de Ulpiano:

O crime de lesa majestade é cometido contra o povo romano, ou contra sua segurança, e ele é culpado por essas ações que são consideradas maliciosamente feitas, com a morte de reféns, sem a ordem do Imperador; ou quando o homem armado com espadas ou pedras aparece na cidade, ou são ações orquestradas contra o Estado, e ocupam lugares públicos ou templos; ou onde as assembleias têm sido reunidas em conjunto; ou homens convocados para a sedição; ou onde por ajuda maliciosa e conselho de alguém, os planos têm sido formados, pelo qual os magistrados do povo romano, ou por outros oficiais investidos com comando e autoridade, podem ser mortos; ou sob a divindade podem ser mortos; Ou onde alguém porta armas contra o governo, ou envia um mensageiro ou carta aos inimigos do povo romano, ou lhes comunica qualquer informação; ou comete qualquer ato com intenção maliciosa por meio da qual os inimigos do povo romano possam ser assistidos em seus projetos contra o governo; ou onde qualquer um solicita ou inflama soldados, a fim de que uma sedição ou um tumulto pode ser animado contra o Estado. (*Digesto*, 48, 4, 1).

Não havia clara fronteira entre os comportamentos que poderiam se constituir em traição (ROBINSON, 1995, p.78). Entretanto, destaca-se o peso sobre uma ação que atenta contra o Estado, que beira à sedição, por conselho ou por planejamento, por ocupar espaços indevidos, com fins maliciosos, e cujo poder discricionário dos governantes é também aventado. Há um alto grau atribuído de forma agravante ao ajuntamento, à reunião. J. P. Scott (1932), ao interpretar o amplo significado do crime de *lesa maiestatis* na época imperial, faz um comentário bastante elucidativo sobre a questão. Recordando-se do crime de *perduellio* em época republicana, como consta na Lei das 12 Tábuas (Tábua XI), Scott (1932) faz notar que a grande massa da comunidade romana apresentava resistência para conceber o poder soberano num único governante, contra quem qualquer violência ou ameaça ao bem-estar público parecia

ser, na realidade, ou presumivelmente, dirigida. Na verdade, a comunidade ameaçada ou agredida constituía-se em assembleia judicante e apontava alguns atos delituosos (GIORDANI, 1987, p.4). Todavia, essa representação vai se modificando com o desenrolar histórico da política de domínio e de transformação da sociedade, obviamente. No entendimento de J. Scott (1932), *perduellio* era exclusivamente empregado

ao designar o crime de alta traição conhecido como *crimen Lesa Maeistatis*, para designar indiscriminadamente qualquer grave ofensa, tendendo para distúrbios contra a paz pública, a destruição da ordem pública por meios de sedição ou interferência no exercício das funções por qualquer oficial do governo, deslealdade aos interesses do Estado em geral e o enfraquecimento da soberania nacional, em vez de ataques feitos diretamente contra o dirigente em pessoa como representante do poder popular. Esta doutrina subsequentemente estendeu-se para incluir todas as depreciações e insultos à soberania ou aos seus subordinados a quem foi delegado o exercício da sua autoridade, e a proteção de sua honra e dignidade, e tem sobrevivido em plena força até o presente dia. A *perduellio* uma vez tendo sido uma brecha na lei a qual se incorria a penalidade de morte, depois, se tornou sinônimo com a mais agravada forma de lesa majestade; e por sua ordem o culpado, *ipso facto*, era transferido da condição de cidadão romano para aquele de inimigo do Estado envolvendo não somente suspensão de todos os direitos civis, mas também pela interdição do fogo e água, sujeitando-o a fatal consequência de proscição.

As interpretações de Scott (1932), acerca da tendência cada vez mais crescente, historicamente, do valor que a monarquia e a soberania representavam, da personificação e da concentração de autoridade reunidas na imagem de um único homem (devotado pelo conjunto de cidadãos), expressam o quanto o crime de lesa majestade se tornou um corolário indispensável de todas as instituições monárquicas subsequentes, além de constituir um crime hediondo. Na minha interpretação, o governo imperial romano engendra esses princípios progressivamente e produz práticas, instituições e mecanismos reguladores para assegurar e dar visibilidade, assentados em bom aporte jurídico e legal (e por escrito e/ou publicado) e, obviamente, religioso.

Consideremos o caso de sacrilégio assim como entendido pela lei. Quanto ao crime de sacrilégio, a prescrição é a seguinte (prestemos atenção ao sentido a ele atribuído, por hora):

O procônsul deve infligir a penalidade por sacrilégio também com maior ou menor severidade, ou clemência, de acordo com o nível e com a condição do culpado, levando em consideração o tempo, bem como sua idade e sexo. Eu sei que muitos ladrões de templos têm sido

condenados às bestas, alguns têm sido queimados vivos, outros têm sido suspensos à forca. Mas a penalidade deveria ser moderada ao máximo às bestas, a qual deve ser infligida a esses que se juntam e invadem um templo à noite e carregam as ofertas dos deuses. O ladrão de um artigo de pequeno valor, de dia, deve ser punido às minas ou, se o ladrão ocupa um alto *status* (um *honestiore loco natus*), por deportação a uma ilha (*Digesto, Paulus; 48.13.6, 7*).

R. Bauman (2004) percebe que os sacrílegos deveriam ser punidos de três modos. Para o autor, o texto representa a opinião pessoal de Ulpiano e não uma prescrição do imperador sobre o assunto. São as variações das quais já falamos, indicando que não havia uma ordem firme de preferência. Com Calistrato (*Sententiae*), identificam-se variados termos: *crux/ad bestias*; *crux* para mágicos, *ad bestias/crux* para seus cúmplices; *vivi exuruntur/ad bestias*; às minas/*crux* (BAUMAN, 2004, p.152). Estamos diante daquilo que chamamos *summa supplicia* (GIORDANI, 1987, p. 79). O *vivicomburium*, por exemplo – ser consumido pelas chamas – era uma execução capital muito antiga e significava a morte e encenação destinadas a reforçar a infâmia do acusado e a gravidade do evento, além de punir delitos muito diferentes (CANTARELLA, 2000, p.208); encontramos esse martírio na época imperial, ao queimar vivo os condenados.

Existe outra apreciação prescritiva no tocante ao sacrílego, dessa feita registrada nas *Sentenças* de Paulo (sobre os processos públicos):

As pessoas culpadas de sacrilégio são tais como as que roubam artigos sagrados pertencentes ao público. Aqueles que se apropriam de bens sagrados pertencentes a pessoas, ou capelas que estão desprotegidas, merecem uma pena mais severa do que os ladrões, e menos grave que as pessoas sacrílegas. Portanto, deve-se considerar cuidadosamente aquilo que é dado como sagrado, e quaisquer atos que possam ser incluídos no crime de sacrilégio (*Digesto, Paulus, 48, 13, 9*).

Salta à vista aquilo que atinge mais propriamente o espaço público, da coisa pública, do que ao nível pessoal, quanto à graduação da pena e na apreciação do crime de sacrilégio. As indagações que surgem, por enquanto, ainda de forma simplificada, seriam: o crime de sacrilégio se reduz ou se limita apenas aos ladrões ou invasores de templos? Tais malfeitores incorrem na ira dos deuses? Como a comunidade se manifesta acerca de tal ato ilícito? Vamos ampliar os debates no próximo subcapítulo.

Custodia Privata e Prisões.

Devemos considerar a questão acerca da custódia dos cidadãos romanos, inicialmente detidos em um processo investigatório, tendo em vista a sua aparição nas atas dos mártires. A referência nos documentos se refere ao procedimento legal da possibilidade de tomar cidadãos em *custodia libera, privata ou delicata*. Em relação à Perpétua e aos seus companheiros catecúmenos, encontramos a menção suposta da detenção ainda em *Thuburbo Minus*, local de origem, possivelmente (*Passio Perpetuae*, II, 1); em relação a Cipriano, a menção se encontra no exílio¹⁸⁴ em Curubis e na detenção decorrente do segundo edito de Valeriano, sob a guarda de um oficial em Cartago, que havia acolhido Cipriano como hóspede – *hospitii principis*, em sua residência (*Acta proconsularia Cypriani*, II, 5; BUENO, 2003; LOPUSZANSKI, 1951).

Vejam os alguns exemplos sobre custódia, registrados no início do império. Lopuzanski¹⁸⁵ (1951, p.32) propõe que a prisão de Paulo, relatada em *Atos dos Apóstolos*, a sua condução até Roma e principalmente a sua estadia, manifesta a condição privilegiada concedida, em alguns casos, aos indivíduos detidos pelo poder público que obtinham o favor da *custodia libera* ou *privata*: isso significou, para o apóstolo, enquanto cidadão, habitar na cidade sob a guarda de um soldado (*Atos*, 28, 16). Lopuzanski (1951) reforça, também, os procedimentos e a “cordial hospitalidade” recebida pelo bispo Ignácio, de Antioquia, por volta do ano 110 EC, durante a viagem da Síria à Roma, tendo sido condenado às bestas. O autor menciona a presença de dez soldados que compunham a sua guarda e sublinha a recepção dada a Ignácio: recebeu a mais cordial hospitalidade da parte dos cristãos, podendo conversar livremente com outros bispos, escrever cartas, conferir exortações e encorajamentos (1951, p.33).

¹⁸⁴ Lacerda Neto (2013, p.5) propõe que “no império, são importantes o banimento e o internamento, que não provinham do exílio nem da proibição do teto, da água e do fogo, senão da *relegatio*, relegação, inicialmente ato administrativo e não penal, pelo qual a autoridade limitava a faculdade de o indivíduo escolher o local em que se radicaria, sob a forma de banimento em que o indivíduo recebia ordem de retirar-se de dado local e de a ele não mais regressar”. Deportação, exílio e relegação se confundiam. A *deportatio* era a forma mais grave da *relegatio*, e de *exilium*, o fato de o cidadão retirar-se da comunidade de cidadãos, por motivos penais ou não (banimento de todo o território, banimento de uma parte dele, emigração voluntária, banimento determinado pela lei, banimento determinado pela sentença); chamava-se, respectivamente, de *exul* quem se retirava da comunidade dos cidadãos para se esquivar de processos penais e era punido/proscrito com pena de banimento (LACERDA NETO, 2013, p.5). De Tibério em diante, aplica-se a relegação com internamento, com pena capital em caso de infração a ela, com privação dos direitos de cidade e confisco do patrimônio; introduzida por Tibério, chamava-se de *deportatio*. Quando a pena de internamento designava local de domicílio obrigatório, chamava-se de deportação e decorria da pena e de ordem administrativa do governo, após consulta ao imperador (LACERDA NETO, 2013, p.6).

¹⁸⁵ A partir daqui, daremos ênfase às análises interpretativas de Lopuzanski (1951) em virtude do mesmo se esforçar para compreender a dinâmica dos agentes de poder em exercício na província proconsular, no artigo *La police romaine et les chrétiens*.

Alguns pesquisadores argumentam que tanto Perpétua quanto Cipriano obtiveram o mesmo favor. Perpétua, antes de ser detida na prisão em Cartago, esteve por alguns dias sob a guarda dos *prosecutores* - “*cum adhuc, inquit, cum prosecutoribus essemus*” (*Passio Perpetuae*; edição de LEAL, 2009, p.92.); Para Bueno (2003, p.140, 141), a prisão de Perpétua e seus companheiros foi apenas preventiva e os manteve em *custodia privata*, a qual se cumpria na própria casa. Essa condição de liberdade relativa permitiu que os catecúmenos fossem batizados, inclusive. O segundo desfruta de sua casa de campo, após o primeiro edito e algumas benesses após o segundo edito.

Quando se trata das prisões no império, Lopuzanski (1951, p.38) ressalta que se deve ter em conta duas diferenças: a existência de prisões municipais comandadas pelas autoridades locais e as prisões de Estado, comandadas sob a alta direção do governador de província. Robinson (2007, p.113) registra que as prisões no mundo antigo parecem ter sido pelo menos tão desagradáveis quanto foi para o mundo moderno: lugares escuros, de calor sufocante, com os detidos submetidos à sede e à fome. A prisão era deliberadamente um lugar de terror, projetado para destituir o prisioneiro de toda dignidade e induzir confissões físicas e psicológicas.

O relato da *Passio Perpetuae* nos informa que os confessores foram destinados a duas prisões¹⁸⁶, porém com algumas nuances. A primeira, provavelmente se refere à prisão proconsular de Cartago, situada talvez na colina de Byrsa, ao sudoeste da cidade. Quando se aproximou o dia da execução da pena, há menção de que os prisioneiros foram transferidos ao *carcer castrenses*¹⁸⁷, entendido como uma prisão militar, sendo a segunda (LEAL, 2009, p.93; BUENO, 2003, p.407). Lopuzanski (1951) é a favor de o *carcer castrenses* ser a evidência da prisão militar situada no interior do *campus* ou em seu entorno. Para validar tal argumento, ele se utiliza dos seguintes pressupostos: primeiro, a guarnição de Cartago era constituída de duas unidades, uma coorte urbana e uma coorte legionária, destacada à III legião Augusta e, por essa razão, o autor julga que o *carcer castrenses* se refere a essa última, onde se encontraria a caserna e o *campus*. Por sua vez, a coorte urbana estava alojada sobre a colina de Byrsa, onde se achava igualmente a prisão proconsular, a qual o autor descarta (1951, p. 40). Porém, o principal argumento trazido por Lopuzanski (1951, P.41) deriva da informação que

¹⁸⁶ Lacerda Neto (2013, p.4) diz que, no primeiro caso, prendia-se o condenado à morte, caso não fosse executado tão logo condenado. No principado, a prisão acontecia com a condenação em primeira instância. A autoridade decidia em que momento o condenado seria executado.

¹⁸⁷ “*et orabam pro eo omnibus diebus quousque transiimus in carcerem castrensem; munere enim castrense eramus pugnaturi: natale tunc Getae caesaris*” (*Passio Perpetuae*, VII, 9).

consta na *Passio Perpetuae*, acerca da presença de um tribuno – “que seguia a regra a seu bel prazer e o regime ao qual deviam estar submissos os prisioneiros cristãos (...) enquanto comandante da corte legionária, o alto controle sobre a caserna cuja prisão militar era somente um apêndice”. Na prisão militar, os catecúmenos confessores foram colocados no cepo/suplício, presos com os pés (*Passio Perpetuae*, VIII, 1).

De forma semelhante, Lopuzanski (1951) associa a menção da prisão militar com a possibilidade dos condenados terem sido conduzidos também a um anfiteatro militar, que, segundo o autor, se refere ao *múnus castrense*, local onde iriam lutar. Dias depois, Perpétua se dirige a um tribuno dessa forma: “Por que não nos permite um refrigério, nós que somos nobilíssimos condenados, isto é, já que vamos lutar em honra de César por motivos de seu aniversário”¹⁸⁸. Em seguida, chegou o dia do combate e assim encontramos: “*Illuxit dies uictoriae illorum, et processerunt de cárcere in amphitheatrum quasi in caelum*” (XVIII, 1) – “Brilhou o dia de sua vitória e saíram do cárcere ao anfiteatro, quase no céu (...)”. É aqui que encontramos um impasse. Qual foi de fato o lugar onde os confessores foram lançados às bestas? No anfiteatro de Cartago, onde as ruínas existem até hoje para comprovar ou em um campo militar cedido a este fim, principalmente em virtude dos Jogos celebrados em 7 de março em honra à Gêta? Lembrando que a cidade, além de ser o centro da administração, é também o lugar das grandes cerimônias religiosas e dos jogos.

Tudo leva a crer que Lopuzanski (1951) adere à hipótese do anfiteatro militar porque constrói seu trabalho buscando reforçar as ações de polícia e militares, das quais dispunham as províncias. Ademais, a direção da prisão militar, *carcer castrenses*, parece indicar o suboficial de nome Pudente, igualmente citado na *Passio*¹⁸⁹ (IX, 1; XXI, 1). O pesquisador diz tratar-se do *optio carceris*, cujo título oficial remetia ao diretor de uma prisão militar. O mesmo título teria sido atestado nas tropas da guarnição de Roma, tanto nas coortes urbanas quanto nas coortes pretorianas e das vigílias (LOPUZANSKI, 1951, P.41).

Agentes envolvidos nos Processos dos Confessores

¹⁸⁸ “*Quid utique non permittis nobis refrigerare noxiis nobilissimis, Caesaris scilicet, et natali eiusdem pugnaturis?*” (*Passio Perpetuae*, XVI, III).

¹⁸⁹ “*Deinde post dies palcos Pudens miles optio, praepositus carceris, nos magnificare coepit intelligens magnam uirtutem esse in nobis*” (*Passio Perpetuae*, IX, 1).

Os processos-inquérito movidos contra os confessores cristãos dão visibilidade aos personagens, aos atores e aos agentes do poder administrativo romano em atuação na província proconsular, especialmente em sua capital, na cidade de Cartago. Sobretudo, destacam-se as prerrogativas de atuação judiciária. A atuação dos governadores de província, procônsules ou procuradores, ao lado do conselho municipal, com a presença ativa de duúnviros, equestres e decuriões, manifesta o alto nível de organização dentro de uma estrutura imperial e das estreitas relações entre o local e o centro de poder – Roma. Podemos incluir também a força militar, sempre presente, inclusive em apoio às autoridades locais. Já mencionamos a existência da Legião III Augusta estacionada em Lambèse, pronta a socorrer os governadores de província para conter possíveis focos de revolta ou sublevação e as duas coortes urbanas em Cartago. Colognesi (2014, p.261) descreve a estrutura que se manteve por séculos após Augusto, com constantes ajustamentos. Para o pesquisador, essa estrutura apresenta quatro características principais:

(a) uma instável, mas, duradoura aliança com um importante núcleo (senão a totalidade) dos antigos grupos governantes e a capacidade de mobilizar e promover novos grupos sociais em apoio ao governo; (b) a criação de um corpo de administradores e de um conjunto de ofícios para administrar e controlar os vastos territórios que compõem o império de Roma; (c) a reorganização de ambos os sistemas financeiros e fiscais, centrais e periféricos; e (d) a reorganização do exército romano, cujos deveres foram definidos mais claramente.

Em relação ao exercício da justiça, torna-se salutar a atuação dos agentes envolvidos e seus ofícios. Destacamos, dentre eles, a presença nas *Actas* e na *Passio*, de tribunos da coorte urbana, de oficiais de serviço em apoio ao procônsul¹⁹⁰, de soldados ou centuriões responsáveis pela guarda, tanto pequenos quanto maiores até os agentes mobilizados num processo; falamos dos escrivãos, secretários, procônsules¹⁹¹ ou

¹⁹⁰ O procônsul ou procurador poderia nomear o número necessário de funcionários ao serviço de seu ofício, como os *beneficarii*, soldados civis, odiados por toda parte. Tudo leva a crer que aceitavam subornos para comprar seu silêncio ou atenuar o tratamento (LOPUZANSKI, 1953, p.13; DECRET, 1996, p.34-36). A ação é denunciada por Tertuliano, *De fuga in persecutione*, na qual os cristãos tinham que se inscrever sob os registros da polícia em tempos de repressão, e seus nomes figuram ao lado daqueles que, por seus costumes e tradições, foram renegados e se faziam objeto de uma vigilância constante (DECRET, 1996, p.36). Sobre suborno, a *Passio* nos informa que os confessores conseguem a preço de dinheiro mudar de lugar, no cárcere, para outro espaço com melhores condições, e são assistidos pelos seus (*Passio*, III, 7, 8).

¹⁹¹ Lepelley (1997, p. 306) informa que o procônsul da África podia ser assistido por dois legados (senadores, de nível pretoriano), porém eles não tinham permissão para julgar processo criminal que imputasse a penalidade da morte.

procuradores, o conselho de juristas, os funcionários imperiais. O conjunto de personagens cumpriam diferentes funções de acordo com seus ofícios particulares: na detenção, no encarceramento, na condução ao tribunal, na guarda, na execução de torturas ou suplícios, até quem preside, quem interroga, condena, pronuncia a sentença e quem a executa. Essas são ações que demonstram a força pública disponível, se civil, se militar, ou de polícia. Assistimos à ação de magistrados municipais e os meios de fazer respeitar suas ordens.

Buscamos valorizar o poder altamente discricionário e coercitivo do governador (e procurador) de província em função de se constituir no agente diretamente envolvido nos processos dos confessores cristãos, com poder *extra ordinem*. Mesmo que os órgãos de polícia, assistidos por autoridades municipais (secretários), prendem os culpados e instruem o processo, é o governador somente que os julga e que pronuncia a sentença (LOPUZANSKI, 1951, p.21). É significativo o papel do representante do poder imperial e senatorial no comando provincial quando se percebe que a legislação, a administração e a justiça estavam também engajadas (LOPUZANSKI, 1951, p.27).

É necessário considerar os agentes envolvidos no caso de Perpétua, seus companheiros catecúmenos e aqueles envolvidos no processo de Cipriano. Ambos os processos fazem valer as instituições romanas, criadas e preparadas para atuarem na manutenção da ordem local, na repressão e regulação dos comportamentos indesejáveis, de acordo com as leituras temporais e culturais.

Agentes Envolvidos no Processo de Perpétua e seus Companheiros Catecúmenos.

Em relação aos agentes envolvidos no processo de Perpétua, existem algumas informações que precisam ser ordenadas, por se tratar de uma narrativa mais próxima de uma *Passio*, isto é, não exatamente fiel aos trâmites legais e técnicos de uma *acta processual*, a exemplo do relato do inquérito de Cipriano. Mesmo assim, encontramos algumas informações que correspondem às diferentes fases de detenção e exposição pública no anfiteatro.

Na ocasião da detenção dos catecúmenos em *Thuburbo Minus* (aceite-se a versão grega para o lugar), Perpétua e os seus companheiros estavam sob a vigilância de *prosecutores* (em *custodia privata*, como supracitado) – *Passio*, III, 1. Já no inquérito/tribunal, ocorre o seguinte: quando chegou o dia do processo-inquérito dos confessores, os acusados foram transferidos da prisão proconsular ao tribunal, no qual

esperariam a chegada do juiz. O processo era aberto e os detidos eram introduzidos, segundo o caso, um de cada vez ou em grupo. Essa tarefa pertencia ao *comentariensis* ou suboficial, o magistrado encarregado de abrir o processo verbal das sessões (LOPUZANSKI, 1951, p.41).

No tribunal¹⁹² instalado publicamente no fórum em Cartago, o procurador Hilarianus¹⁹³, substituindo o falecido procônsul *Minucius Timinianus*, desempenha a função de juiz, dirigindo o interrogatório (*Passio*, VI, 3). Hilariano provoca a confissão ao lado da ordem de sacrifício e, investido com o poder de gládio, os condena à pena capital, *damnatio ad bestias* (VI, 3-6); inclusive ele está presente no anfiteatro (XVIII, 8). Queremos dar destaque a um aspecto: se o edito de Septímio Severo proibia apenas a prática de proselitismo, porque ocorre a chamada ao sacrifício pelo procurador e o próprio pai de Perpétua de forma insistente se interpõe, inclusive junto à tribuna, para suplicar a filha que assim proceda – *supplica, miserere infanti* (*Passio*, VI, 2); um dos oficiais do cárcere (*ex ministri caractariorum*)¹⁹⁴, ao presenciar as dores do parto da escrava Felicidade na prisão, também a lembra do sacrifício: “tu que sofres assim agora, que farás tu na presença das bestas que tens desprezado, quando tu não quiseste sacrificar” – *Quae sic modo doles, quid facies obiecta bestiis, quas contempsisti cum sacrificare noluisti?* (*Passio*, XV, 5).

A *Passio* identifica o soldado de nome Pudente, *miles optio*, que havia demonstrado simpatia aos confessores na prisão castrense, permitindo a visita de outras pessoas (IX, I; XVI, 4), e reaparece no anfiteatro assistindo ao combate dos confessores condenados, sendo exortado pelas últimas palavras de Saturo, líder catequista do grupo (*Passio*, XXI, 1-5). De outra parte, encontramos menção a um tribuno, que procedia com violência na mesma prisão castrense e só muda de atitude quando informado por Perpétua que se tratava de nobres condenados; outro tribuno (talvez o mesmo) é mencionado no anfiteatro, decidindo sobre o uso ou não das vestes sacrificiais (*Passio*, XVI, 1; XVIII, 6).

Seguem os trâmites da execução na ocasião do espetáculo público, evento comemorativo ao *die natalis* de Gêta, com os personagens tradicionais dos jogos. A

¹⁹² Quer na capital, quer nas províncias, instalavam-se estrados elevados em que se colocava a cadeira da autoridade e em que permaneciam os seus conselheiros (LACERDA NETO, 2013, p.5).

¹⁹³ Hilarianus exerce o interinato, não por delegação de um legado, mas em função de um procurador equestre em função na província (LEPELLEY, 1997, p. 307). Rives (1995, p.244) informa que esse mesmo procurador serviu na Espanha sob Comodo, dedicando um altar aos deuses e deusas a quem ele próprio dirigia suas preces.

¹⁹⁴ Leal diz que essa atribuição é de significado incerto; talvez se refira a um nome técnico de uma prisão oficial (2009, p. 125, 126).

execução dos confessores deve ter demorado porque aguardavam o dia designado para a realização dos jogos (BAUMAN, 2004, p. 122). Os espetáculos de morte de condenados *ad bestias* era popular na África¹⁹⁵ (MÉNARD, 2004, p.153; BUSTAMANTE, 2005, p.232). Lacerda Neto (2013, p.2) afirma que “a inflição de pena pública correspondia a uma *sacratio*, à entrega do culpado a algum deus, ou seja, a pena apresentava caráter religioso, o que se verifica especialmente na pena de morte, cuja execução correspondia, no seu procedimento, ao do sacrifício religioso”.

Agentes envolvidos no processo do bispo Cipriano

Na ocasião do exílio em Curubis (*custodia delicata*, segundo o diácono Pôncio), no ano de 258, identificamos Cipriano na sua casa de campo, sendo chamado a comparecer diante do procônsul Galério Máximo, que se encontrava próximo a Cartago, também desfrutando de descanso, no campo de Sexto (talvez residência oficial do procônsul), por motivos de saúde. Em seguida, dois oficiais¹⁹⁶, chamados “príncipes” do estado-maior do procônsul, são responsáveis em conduzir Cipriano, conforme narrado pela *Acta*.

Piônio, diácono de Cipriano, na biografia do seu mestre, fala apenas em um oficial que tinha oferecido hospitalidade a Cipriano (*Vita Cypriani*, 15). Porém, Lopuzanski (1951), com base na ata cipriânica, constrói a hipótese de se tratar de dois príncipes, soldados do *officium* do procônsul, em que um é *strator* (escudeiro) e o outro qualificado de *eques* (cavaleiro) com a função da custódia, porém ambos portando o título de *princeps*. Existe aqui uma questão desconcertante, porque esses graus se confundem em nível local e quanto aos grupos que o governador poderia dispor para cumprir certas funções, em determinadas situações (LOPUZANSKI, 1951, p.35,36); até mesmo encerra a dificuldade de identificar quem é superior a quem. Na origem, segundo Lopuzanski, o termo se referia à preeminência entre os seus pares e não um grau fixo; já no império, o emprego de *princeps* se tornou comum no exército romano,

¹⁹⁵ Regina Bustamante (2005, p.237) identifica a paixão dos habitantes da África Romana pelos *ludi* através da arte do mosaico).

¹⁹⁶“*ad eum principes duo, unus strator officii Galerii maximi proconsulis clarissimi uiri(...) et alius eques, qui esset a custodibus officii eiusdem clarissimi uiri(...) et ita idem Cyprianus cum principe et stratore officii Galerii Maximi proconsulis clarissimi uiri secessit et in hospitio eius cum eo uico Saturni inter Veneream et Salutariam mansit. Illic ante ianum univrsus populus fratrum mansit. Et cum hoc Cyprianus comperisset, castigari puellas praecipit, quoniam in uico omnes ante ianuam hospiti principis iacebant.*” (*Acta Proconsularia Cypriani*, A, II, 2-5).

sob as várias formas. Um centurião poderia tomar o comando de um destacamento de sua unidade e receber o título de *princeps*, em seu posto isolado.

Outro exemplo pode ser dado através de inscrições com a menção dos *princeps dos equites singulares imperatoris*, atestando a possibilidade de fato de um equestre *singularis* vinculado ao *officium* de um procônsul. Portanto, é difícil precisar se o *strator* era superior ao *eques singularis*, ambos compondo o *officium* do procônsul (LOPUZANSKI, 1951, p.37). A hipótese de Lopuzanski credits ao oficial que hospedou Cipriano o título de *strator*, na posição de *principalis*¹⁹⁷ (1951, p.37; ROBINSON, 2007, p.119). O pesquisador se baseia no *Digesto* (L, 6,7) ao trazer a informação sobre os *stratores* ou escudeiros que seguiam os governadores de províncias e, que possuíam um nível superior àqueles dos *singularis*. Essas análises apresentam o tratamento e o procedimento devotado ao bispo, provavelmente em virtude do seu *status* notável¹⁹⁸, muito próximo das elites municipais cartaginesas. Funcionários de governo, com graus superiores, concedem amparo legal ao conduzirem Cipriano perante o governador, oferecendo-lhe inclusive hospedagem, enquanto o bispo e confessor aguarda o seu inquérito para o dia seguinte.

Aonde pretendemos chegar com essas explicações? Justamente perceber quais agentes estavam envolvidos com as ações de custódia, detenção, encarceramento, jurisprudência e execução dos réus e, a partir daí, nos detalhes, observar a equipe militar, jurídica e/ou civil-administrativa que assessorava um governador de província. E efetivamente reconhecermos todo aparato que dispunha a autoridade local para exercer a justiça em seus domínios. Além disso, constata-se a relevância dos relatos dos martírios, seja com a *Passio* ou com as *Actas*, constituindo um material rico e ajustado à realidade histórica de seu tempo.

A *Carta LXXXI* (do dossiê cipriânico) informa que havia rumores de que os *frumentarii* ou soldados de polícia¹⁹⁹ teriam ido buscar Cipriano em seu exílio, para conduzi-lo à Utica, uma das jurisdições da Proconsular, porém o bispo revela sua vontade de morrer em Cartago, sua cidade episcopal, e de aguardar a ordem de traslado pelo procônsul à cidade-sede da proconsular. H. Ménard (2004, p. 163) acredita que o governador tenha manifestado essa vontade para evitar desordens durante o processo,

¹⁹⁷ Lepelley (1997, p. 306) o designa como chefe dos serviços proconsulares.

¹⁹⁸ Esse tratamento contrasta com os confessores, que, após o edito de 257, foram condenados aos trabalhos forçados nas minas. Há menção de 9 companheiros de episcopado da Numídia e demais “irmãos” nessa condição (*Cartas LXXVI, I,1; LXXVI, LXXVII, LXXIX*).

¹⁹⁹ C. Lepelley (1997, p. 306), nesse episódio, designa os *frumentarii* como policiais políticos.

pois uma multidão poderia cercar o bispo; na verdade, foi o que aconteceu quando a multidão cercou a residência do oficial-chefe que estava encarregado pela guarda do bispo, no campo de Sexto.

Outro grupo presente e atuante na manutenção da ordem seriam os *stationarii*, soldados com poder de efetuar prisões ou buscas, geralmente em colaboração com os magistrados do entorno onde se achava seu posto. O evento teve lugar durante a perseguição de Valeriano em 258, após a publicação do segundo edito contra os cristãos, que ordenava tomar imediatamente à morte os bispos, os presbíteros e os diáconos. A Numídia teria sido submetida a um regime de terror: centuriões percorreram o país à frente de destacamentos móveis, enquanto nas cidades os *stationarii* cuidavam da execução das ordens imperiais (LOPUZANSKI, 1951, p.18).

Assim, o sistema de polícia militar do império testemunha de uma considerável unidade de concepção, sem perder, portanto, a faculdade de adaptação às condições locais. É difícil distinguir entre os postos militares, como fortes no *limes* e os postos de polícia, como os *stationarii* e os *beneficiarii*, em lugares até tranquilos. As diferenças entre as duas categorias tendiam a se confundir até desaparecer, ao menos na terminologia oficial. Nas províncias, as tropas de administração civis e de comando militar estavam reunidas sob as mesmas mãos, na opinião de Lopuzanski (1951, p.25).

Os dois inquéritos²⁰⁰ sucessivos de Cipriano em Cartago, nos anos de 257 e 258 foram presididos por dois procônsules da província, Aspasio Paterno²⁰¹ e Galério Máximo, respectivamente. O primeiro esclarece que, por meio de cartas enviadas pelos imperadores Valeriano e Galieno, cumpria a ordem de fazer validar o reconhecimento das cerimônias romanas a quem se recusasse a cumpri-las, por isso Cipriano foi chamado (*Acta*, B, I, 1). Inclusive, Paterno tem diretivas imperiais para investigar e buscar, sob as mesmas ordens, outros membros do clero, proibir reuniões em determinados lugares e sentenciar o bispo ao exílio (*Acta*, B, I, 1-7). O segundo também tem à sua disposição poder para executar a lei dos príncipes e, além disso, um conselho para ajudá-lo a deliberar sobre a sentença e pronunciar a morte capital (*Acta*, A, III, 4-6). Já o texto B da narrativa informa que os imperadores deram ordem para que Cipriano cumprisse o sacrifício: *Iusserunt te príncipes sanctissimi caerimoniari* (*Acta*, B, III, 3). Ao recusar, Galério lê a sentença e condena à morte Cipriano (*Acta*, B, III, 6).

²⁰⁰ Consultar o Apêndice/ficha documental sobre a existência de dois textos sobre o inquérito.

²⁰¹ Robinson (2007, p.117) argumenta que Paterno inquiriu Cipriano em privado (*in secreto*).

Nesse texto/documento B, Paterno teria solicitado a Cipriano a capacidade de refletir ou deliberar sobre seu feito (*consule tibi*), (Acta, B, III, 3).

A execução da sentença cabia aos oficiais e soldados do *officium* do governador, os mesmos que intervieram no curso das ações e do processo (LOPUZANSKI, 1951, P.43). O condenado é conduzido ao local do suplício por uma escolta militar, numerosa ou não, a depender das circunstâncias - “A execução de Cipriano deu lugar a um destacamento de tropas imponentes, seja porque as autoridades temiam transtornos da parte dos cristãos, ou seja, porque elas queriam impressionar a população de Cartago, tanto pagãos quanto cristãos” (LOPUZANSKI, 1951, p.43). A *Vita* de Cipriano, escrita pelo diácono Pôncio, informa que o bispo foi conduzido da vila do procônsul, onde tinha recebido a condenação à morte por decapitação, ao *Ager Sexti*, por detrás do pretório, onde deveria morrer por centuriões e tribunos (LOPUZANSKI, 1951, p.43,44). A decapitação pertencia ao *speculator* (LEAL; Acta, IV,1.)

Lopuzanski (1951, p.46), ao atestar a presença de soldados ativos, *principales*, por toda a parte, concede ao *officium* do governador o aspecto de estado maior, de comando do exército; para o autor, são duas instituições que no fundo se fundem em uma só – “se percebe rápido que o exército, a polícia e a administração se confundem e se sobrepõem, ou se quer, que o exército assuma tarefas administrativas e policiais”. Essa caracterização desaparece com Diocleciano, pois as funções dos magistrados se constituiriam em instâncias separadas, civil e militar. Entendemos que, além dessas prerrogativas, *o staff* que cercava e podia ser acionado em favor do procônsul tinha também um caráter eminentemente político.

Ainda se faz necessário avaliarmos as diretivas imperiais, considerando a contrapartida dos senadores romanos em Roma, na ocasião do segundo edito de Valeriano em 258. A *Carta LXXX* do dossiê cipriânico narra que todos os clérigos estavam em perigo e não podiam sair de Cartago, além de relatar que um grupo deles confirmou a existência de um *rescripto* publicado, que teria sido enviado ao senado por Valeriano em Roma, segundo o qual os bispos, presbíteros e diáconos deveriam ser imediatamente castigados/executados – *animaduertantur*; os senadores²⁰² perderiam a sua dignidade e os cavaleiros romanos seriam despojados de seus bens se continuassem a ser cristãos e, por fim, sofreriam a pena capital (decapitados); as matronas também seriam privadas de seus bens e desterradas; os oficiais da fazenda imperial sofreriam a

²⁰² Quando os casos envolviam o julgamento do senado, era porque seus membros estavam envolvidos (COUPERUS, 2003, p.92).

confiscação de bens, sendo encarcerados e enviados aos domínios do estado. Cipriano dá conhecimento a respeito da situação e todos estavam esperando a chegada dessas cartas. Ao mesmo tempo, há notícias de que os prefeitos punham em ação a ordem em Roma, levando vários aos tribunais e à execução do bispo Sixto, em 6 de agosto, com mais quatro diáconos. O quadro é indicativo de possíveis conversões entre as elites romanas tradicionais. Cipriano faz referência às mesmas deliberações que teriam sido enviadas para os governadores de província sobre procedimentos a serem adotados (*Carta LXXX*, 3). O senado provavelmente avaliou a investida mais incisivamente, julgando-a indispensável e urgente para validar o primeiro edito, demandando resposta do imperador. M-F. Baslez (2007, p.331) faz uma categórica conclusão: Valeriano restaurava o Senado no papel de guardião dos cultos e da manutenção da ordem. As cartas chegam na África no fim do mês de agosto. O procônsul Galério Máximo não tinha nenhuma hesitação acerca da culpabilidade de Cipriano, de nomear os seus crimes e de puni-lo.

3.2. Delito Religioso: as Leis e o Costume.

Chegamos a uma fase da pesquisa cuja análise apreciativa torna-se extremamente relevante para aprofundar as argumentações construídas até aqui, além dos possíveis desdobramentos que resultem em conclusões profícuas, ampliando o conhecimento sobre o direito e a religião romana. Tendo em vista as discussões iniciais do que era considerado crime para os romanos, faz-se necessário repensar a temática dentro da dimensão religiosa. Quais foram os “pressupostos” e os resultados da prática judicializada na correção/reparação de um comportamento ilícito estendido às práticas religiosas? Diga-se de passagem, existe uma real dificuldade que reside ao investigarmos na historiografia os atos ilícitos em matéria religiosa, principalmente na época imperial romana, sobretudo no que tange à criminalização ou judicialização dos mesmos. Esse é o nosso desafio a seguir.

Vamos iniciar esta seção com o raciocínio construído por J. M. Lassère (2005), para, a partir dele, reconstruirmos nossas elocubrações. Lassère afirma que os cristãos herdaram dos judeus o viver à parte e rompem com a piedade tradicional:

Sua intransigência provoca uma ruptura com o sincretismo habitual aos africanos: eles se opõem ao culto doméstico, às festas familiares, aos espetáculos (ao menos na teoria); eles recusam os sacrifícios, e, sobretudo, as cerimônias do culto oficial, o que toma a cor de delito

político (...) os cristãos se tornaram assim um clã à parte nas famílias <pluriconfessionais>, na cidade e no Estado. O seu ideal de virtude aflige alguns epicureus. E a imprudência e a exaltação de alguns deles afetam a toda comunidade. (...) eles são de alguma sorte, os renegados, que rejeitaram o *mos maiorum* (grifo meu; LASSÈRE, 2005, p.316).

É razoável que façamos um primeiro questionamento: por que Lassère preferiu enquadrar o comportamento cristão com matizes de delito político? Tratava-se apenas de desonrar a majestade imperial? Obviamente, tudo é questão de escolhas paradigmáticas. Entretanto, queremos problematizar a posição de Lassère, pelo menos não assumi-la plenamente, embora o pesquisador traga algumas contribuições. A ideia de comportamento religioso não aceitável socialmente, portanto ilícito, para nós encerra uma prática de delito religioso. Claro que não pode ser descartada a cultura política que o cerca. Porém, buscamos mais elementos para compor o raciocínio.

O mesmo Lassère (2005) faz alusão aos dois possíveis rescritos emitidos pelo imperador Marco Aurélio: “um deles pune a introdução de novos cultos perturbadores (*Digesto*, XLVIII, 19, 30); e o outro condena à morte os cristãos que se confessavam como tais” (EUSÉBIO, HE, V, 1, 47; 2, 1; LASSÈRE, 2005, p.317). A pergunta é: tudo se resumia à questão de ordem pública? Se admitirmos positivamente, outra indagação se faz necessária: que princípio, regra, costume ou prática “os perturbadores” feriam? O que está no âmago do problema? No meu modo de perceber, o pano de fundo é estrutural. Não apenas cristãos eram motivo de supervisão e regulação, mas inclusive outros grupos que Heidi Wendt (2015, p.183-202) chama de *freelance expert* individuais – mágicos, filósofos, astrônomos, inclusive *experts* em religião entre os egípcios e os judeus, todos identificados numa longa duração na história romana. De fato, cria-se no perigo que representavam como possíveis mentores, líderes de ensinamentos e práticas interditas, ou seja, não conformadas aos procedimentos, aos rituais e aos especialistas do sagrado, formalmente estabelecidos nos colégios sacerdotais em Roma e nas províncias, por largo costume.

Com Severo, a tomada de decisão em relação aos cristãos muda de caráter passivo para ativo, na medida em que os mesmos são “fichados” na ordem de polícia, onde o proselitismo é formalmente interdito e os infratores são processados de ofício (LASSÈRE, 2005, p.319). Entendemos que esse quadro pode representar inicialmente uma escolha política em adotar procedimentos mais contundentes e com aparato legal

que marcarão a dinastia severiana²⁰³. Inclusive, não só sobre fundamentos religiosos bastante enraizados na cultura romana, mas também à luz das novas demandas de intenso pluralismo, mesmo que isso signifique ações novas para velhos problemas ou infrações recorrentes, como a ofensa religiosa e grupos que a propaguem. A novidade que se insurge agora são os procedimentos legais, constitucionais, que definem uma ação mais substancial em relação aos grupos de cristãos.

Para entendermos a profundidade, a ambiguidade e a complexidade do tema em questão, precisamos avaliar o que significava delito religioso²⁰⁴ na cultura romana e os seus desdobramentos. Portanto, vamos recorrer há alguns casos precedentes, no passado legal da história romana, para que possamos esboçar as particularidades no tocante à abordagem dada aos atos ilícitos e à culpabilidade, na primeira metade do século III. Torna-se indispensável a observância de práticas recorrentes desde longos tempos na história romana, de larga tradição e do vocabulário empregado para uso extensivo, de igual modo. Obviamente, transitaremos nas permanências e nas mudanças, mediante a visão diacrônica.

Um reconhecido paradigma para abordar o tema do “delito religioso”²⁰⁵ diz respeito às pujantes interpretações de John Scheid desde “a década de 80”. Naturalmente, devemos recordar, a princípio, a *religio*, aqueles gestos reputados como pios que os romanos cumpriam pontualmente, o culto piedoso dos deuses. Entretanto, Scheid observa que, ao estudarmos o universo religioso romano, não devemos nos limitar apenas às suas manifestações positivas e regulares (*feriai*, os ritos, o sacrifício, por exemplo). O caminho para ampliar o entendimento da questão encontra-se na prática da impiedade e do que era considerado delito religioso:

O escândalo religioso e os procedimentos repressivos que podem provocar são sempre acompanhados de um conteúdo emotivo, se imediato e se intenso, que nós podemos supor que a impiedade coloca

²⁰³ Paul Veyne (2009), na *História da Vida Privada*, aborda a questão, lembrando os imperadores que quiseram corrigir os costumes por meio de decreto, a exemplo de “Augusto (...) contra o adultério da mulher; de Domiciano que obrigou os amantes a regularizarem sua união, e mandou enterrar viva uma vestal que falhara em seu voto de castidade e proibiu os satíricos o uso de termos obscenos”; e finalmente “os Severos fizeram do adultério do marido um delito e do aborto um crime contra o esposo e a pátria”. Veyne ainda chama atenção para o fato de que “as crises de ordem moral tinham como objetivo principal provar a todos que o imperador reinante era um senhor, pois, não contente de fazer reinar a ordem pública que os vícios privados não ameaçavam absolutamente, pretendia governar a consciência moral de cada um” (VEYNE, Paul. In: DUBY, 2009, p.151-152).

²⁰⁴ O tema foi consagrado por Mommsen desde 1890.

²⁰⁵ Scheid dedica-se a explorar o assunto no período dos últimos séculos da República, ao que ele chama de “Roma tardo-republicana”, e no início do Império.

a nu o fato religioso bem mais certamente que a prática cultual ou a teologia de rotina (...) (SCHEID, 1981, p.119).

Para Scheid (1981, p.120), existem duas maneiras de abordar o problema: a primeira concerne aos delitos cometidos, no interior da religião, pelos romanos em sua atividade religiosa, ou seja, os gestos e as atitudes que violavam os princípios religiosos romanos; a segunda, os crimes cometidos contra a religião, das atitudes que passavam aos olhos dos romanos por atacar o edifício religioso em seu conjunto. Trata-se de violações graves ou veniais, expiáveis ou não, voluntárias ou involuntárias, os atos cometidos pelos praticantes ou não praticantes. Portanto, quais seriam então os delitos expiáveis? E quais seriam inexpiáveis? Qual é a relação disso com a impiedade? São perguntas de Scheid realmente relevantes para o debate (1981, p.121).

Estamos falando de faltas, de infrações e de violações. Destaca-se o erro na escolha dos objetos sacrificiais, na conduta e nos gestos a serem observados. Fazemos menção à qualificação apresentada por J. Scheid (1981, p. 121-129), que corresponde às faltas a seguir: a) no curso de uma cerimônia religiosa, no ato do sacrifício (a escolha errada da vítima sacrificial; as mãos ou vestes impuras; ou quando se interrompe o rito pelos participantes, por exemplo) – por conseguinte, exigia-se uma expiação, uma vítima sacrificial²⁰⁶; b) na interrupção em ocasiões de grande festa nacional, e, sobretudo dos jogos, igualmente das lustrações, das consagrações dos templos, por diversas causas de invalidação da festa (um prodígio surgindo no momento da cerimônia). Nesse caso, os culpáveis eram qualificados de *stulti*, de tolo, porque sua falta não era voluntária. A falta constatada tinha que ser imediatamente reparada, pois todo atraso poderia ser fatal e transformava a imprudência em impiedade; c) infrações por omissão ou negligência, a exemplo do abandono puro e simples de um culto familiar (uma omissão ou uma negligência não reparada era grave); nesse caso, tornava-se voluntária; d) a obrigação de respeitar os dias festivos – *feriae* – ou em dias considerados nefastos; e) o sacerdote recalcitrante; o que se pune é a desobediência do sacerdote a uma ordem que emana da mais alta autoridade religiosa. Por hora, queremos ressaltar os sentidos implícitos tanto nas faltas voluntárias quanto nas involuntárias, isto é, damos valor ao peso das palavras aos atos considerados inapropriados: reparação, expiação, negligência, desobediência, omissão e imprudência.

²⁰⁶ Referimo-nos ao *piaculum*, podendo ter amplos significados: o sacrifício expiatório, o castigo, a vingança; o que merece a expiação, impiedade, sacrilégio, coisa indigna, abominação, crime; uma coisa abominável (GAFFIOT, 1934, p.1178). Poder-se-ia chamar também de atos cultuais positivos ao representar a expiação (SCHEID, 1981, p.148).

Scheid apresenta um caso peculiar narrado nas fontes acerca de um “pecador” voluntário, quando um homem chamado Clodius²⁰⁷ se introduz na casa da celebração de *Bona Dea*, que era exclusivamente um culto feminino. O sacrilégio de Clodius – *magna inuidia et infâmia caerimoniarum* –, declarado pelos pontífices, a princípio, como *nefas esse*, cuja ofensa atentava contra as prescrições da religião pública e que deveriam ser respeitadas. Tratava-se de sancionar o atentado à pureza de uma cerimônia antiga e secreta (SCHEID, 1981, p.131). Curiosamente, em pleno século III E.C., esse sentido similar atribuído a *nefas esse* surge na *acta proconsularia* de Cipriano, referindo-se ao bispo por ser responsável pela *conspirationis nefarie*, que de uma maneira ímpia ou abominável se insurgia contra as práticas religiosas romanas (cf. Texto A, III, 4). Só que, nesse caso, o resultado foi a pena capital.

Voltando à época tardo-republicana, percebe-se a implicação das ações que atentavam contra os *sacra* do povo romano, incluindo-se as infrações dos rituais funerários, e que incorriam em delito. A comunidade criou regras bem estritas para infrações religiosas: violar uma tumba, entrar em contato indevidamente com o morto ou desnudar o cadáver, sob o perigo de contaminação, eram ações bem demarcadas com o controle do colégio pontifical, ao qual se exigia autorização. Tais feitos seriam inexpíaveis ao indivíduo, não tendo respostas precisas sobre o assunto. Identifica-se a violação de uma lei pública e, poder-se-ia dizer, da *lex* específica criada por uma colônia ou por uma cidade, se fosse o caso (SCHEID, 1981, p.135-137). Nesse sentido, incluímos os templos, os altares e os objetos sagrados, que também podiam ser contaminados ou roubados (violados), requerendo sanções que seriam impostas aos ímpios. Novamente, encontramos a ênfase nos delitos, nas medidas a serem tomadas após consulta aos pontífices, e a impiedade que ameaçava o conjunto de cidadãos. A expiação não concerne ao agente transgressor, mas à comunidade imprudente, isto é, ela era responsável pela expiação. Há um detalhe nesse procedimento: o indivíduo em si, o ímpio, culpável por ser sacrílego, era inexpíavel, significando dizer que o ímpio perdia a razão e era entregue à vingança dos próprios deuses, possivelmente sujeito à exclusão

²⁰⁷ Esse homem era apaixonado pela esposa de um pontífice chamado César (o caso aconteceu em 62, no final da república). Para surpresa de todos, através de uma manobra política do senado, Clodius foi liberado da ofensa religiosa e finalmente acusado de incesto, apenas, provavelmente, para livrá-lo de ações mais severas (SCHEID, 1981, p.131).

social ou banimento, e talvez sujeito a uma morte desonrante²⁰⁸ (SCHEID, 1981, p.140-141; CANTARELLA, 2000, p.277). Nesse caso, o ímpio sofre a *editio noxae*, submetendo-se a sua culpabilidade, ou seja, ele é entregue à parte lesada ou a parte ofendida toma a vingança (ANDO & RÜPKE, 2006, p.30). Sobre esse aspecto em particular, encontramos na narrativa de Perpétua a palavra relativa à *noxia*²⁰⁹ na frase: “*Quid utique non permittis nobis refrigerare noxiis nobilissimus*” (*Passio Perpetuae*, XVI, 3), se referindo ao evento de comemoração do aniversário de Gêta. Na versão de Pierre Maraval (2010), traduz-se por: “por que tu não nos permite retomar as forças, nós que somos os mais nobres condenados (...)”, (grifo meu). Ressalta-se o sentido da culpabilidade.

Observa-se, então, a atribuição de grande peso no julgamento do ato de impiedade – a lei previa a sanção de sacralidade²¹⁰ - e o indivíduo era considerado *sacer esto*. O cidadão ou magistrado, uma vez tendo cometido um delito e se diretamente implicado, tornava-se *sacer* e era “consagrado ou dedicado aos deuses”; seu estatuto não lhe era conferido pela investigação ou julgamento público. A comunidade decidia que o homem – *sacer* – fosse condenado, mas não uma condenação à morte. O *homo sacer* é aquele que o povo julgou por um delito *ob maleficium*²¹¹ (CANTARELLA, 2000, p. 268-274; SCHEID, 1981, p.153).

Segundo Cantarella (2000, p.274), Macróbio, na obra *Saturnalia* - “chama *sacer* aquele que é destinado aos deuses e não pode chegar a eles se sua alma não foi liberada do peso do corpo” . Em geral, o *sacer* era enviado aos deuses através de sacrifício, quer dizer, a princípio, com a imolação. Mas ele não era o holocausto em si, era apenas entregue à sorte e alguém poderia matá-lo. Acreditava-se que aquele que cometeu um delito tinha se tornado impuro e podia não ser uma vítima sacrificial agradável aos deuses; porém, o *sacer* não podia ser sacrificado nas formas de um rito. A questão é bastante ambígua, porque fica a dúvida se o ímpio deveria ser necessariamente morto ou não, de que modo, e se devia ser confiado ao arbítrio de quem quer que seja

²⁰⁸ Scheid (1981, p.139) menciona o exemplo de *Pleminius*. Na ocasião da tomada de Locre no ano de 204, o legado de Cipião, *Pleminius*, magistrado, entrega a cidade à pilhagem e viola os templos, dentre eles, o tesouro do santuário de Proserpina. O sacrilégio de *Pleminius* é imediatamente expiado pela *respublica*. Uma comissão restitui os tesouros roubados e oferece sacrifícios expiatórios prescritos, alarmados com um perigo urgente para Roma. O próprio *Pleminius* é inextinguível. A comunidade esperava que ele viesse a morrer tragicamente (segundo as narrativas de Tito Lívio, isso veio a acontecer).

²⁰⁹ *Noxia*, (*noxius*) – significa prejuízo, dano, falta, delito; quando a culpabilidade de uma coisa é imputada a alguém (GAFFIOT, 1934, p.1042).

²¹⁰ A *sacratio* era uma sanção antiga. Na época da realeza, talvez se referisse ao indivíduo que tivesse violado os lugares sacros ou os limites sacros (CANTARELLA, 2000, p.268).

²¹¹ Essa definição foi concebida por *Festus* (CANTARELLA, 2000, p.274) .

(CANTARELLA, 2000, p.274-276). Presume-se que o *sacer* “podia somente ser ofertado aos deuses infernais que, não tendo altares sacrificiais, podiam receber as vítimas de uma maneira não ritual” (CANTARELLA, 2000, p.275). O sentido de “maldito” estava implícito. Um detalhe salta à vista: quem matasse o *sacer* não era tido como homicida, o que significava a perda de toda forma de proteção. Tudo acontece em termos de declarar a separação do acusado e seu repúdio: “A oferenda ao deus na qual se resolvia a condenação era executada ao fazer do acusado um fora da lei, uma pessoa com a qual a coletividade cortava todo contato” (CANTARELLA, 2000, p.277). As consequências eram consideradas muito mais no plano social do que religioso. Contudo, não deixava de ser um pronunciamento judiciário.

Cantarella conclui, afirmando que *sacer* era o que se ofertava aos deuses; *sacrificium* era o ato que consagrava aos deuses o que lhe tinha sido ofertado, concluindo o destino da vítima sacrificial; o que era *sacer* se tornava vítima sacrificial somente em um segundo tempo. A ideia seria de separar, destinar a, mas não forçosamente destinar à morte. A imolação, portanto, não era inevitável, mas podia ser uma das consequências possíveis.

Retomando o debate sobre o delito, segundo Scheid, tudo se passava como se o cidadão ou magistrado não cometesse um delito religioso²¹², como pessoas, mas como sociedade, sendo o Estado:

Cometido pela *civitas* inteira, o delito religioso tem então necessidade de uma mediação social para existir. Era, de alguma sorte, cometido, não quando o indivíduo violava os costumes, mas quando a comunidade o assumia publicamente. Por essa razão, que todas as violações voluntárias de objetos sagrados não são necessariamente considerados delitos religiosos (SCHEID, 1981, p.141).

É notória a dificuldade de estabelecer com precisão o sacrílego ou o delito de tipo religioso. Tais ações ou procedimentos representavam sobre o plano do profano, uma “ofensa”, não para os deuses, mas à cidade, à vontade da cidade em matéria religiosa (SCHEID, 1981, p.125). Nesses casos, a lei exprime a vontade de um magistrado supremo no exercício de sua função política, militar e religiosa; sem tardar,

²¹² O culpável podia se tornar ímpio, se tivesse em falta – *dolo malo* –, mas esse aspecto de seu ato não interessava diretamente à comunidade (SCHEID, 1981, p.141), que era indiferente a sua responsabilidade individual. *Dolo malo*, segundo Mommsen (1976, p.61), significava a vontade delituosa, que se aplicava a todo campo do direito; em linguagem jurídica, seria o equivalente à astúcia, reforçada pela palavra má, exercida com a consciência da injustiça pelo *sciens*.

estabelecia-se a reparação²¹³, ou melhor, a expiação, ou seja, o rito de purificar a coletividade do comportamento que ofendia a comunidade (CANTARELLA, 2000, p.112) e para qual poderia trazer resultados trágicos ou funestos. A finalidade última era apaziguar a ira dos deuses e trazer de volta a *pax deorum*, que uma vez foi rompida. Principalmente, observamos uma batalha entre aqueles magistrados-sacerdotes (pontífices, cônsules, e senadores) no comando da *civitas* em definir/julgar o que poderia ser considerado impiedade e as penalidades a infringir para as ações contrárias às regras comunitárias (poderíamos falar em direito religioso^{214?}). Consequentemente, destaca-se o controle sobre os atos e as opiniões oriundas da vontade popular, daqueles que a representavam. Sobre esse sentido particular, Scheid (1981, p.146) se manifesta, inclusive sendo concorde com a politização do delito religioso: “se o consenso viesse a se romper, é necessário que a percepção dos fatos religiosos se faça sentir e que a noção de delito religioso seja determinada pela vontade do grupo político preponderante”.

Enquanto Scheid oscila entre a aceitação de um delito religioso ou profano, Cantarella (2000) é muito mais contundente em assumir vários delitos como religiosos, na história romana. Um delito muito considerado para os romanos era aquele de incesto cometido com as virgens vestais. Cantarella, diferentemente de Scheid, é categórica ao afirmá-lo como delito religioso:

No caso da união com uma vestal, o comportamento do acusado tinha dramaticamente posto em perigo toda a cidade, profundamente, por um ato que, tendo provocado a cólera divina, apelava para a expiação; o delito cometido era então um delito religioso (...) “a flagelação, a morte do cúmplice da vestal era então a execução de uma pena pública, cujo caráter cívico, entre outros, pelo fato que ela era executada no *Comitium*, quer dizer no lugar político por excelência (2000, p.196-7).

Até aqui identificamos, presumivelmente, os delitos cometidos na prática religiosa em si. Seguindo o raciocínio de Scheid (1981, p.151), vejamos os delitos cometidos contra a religião. Delitos dessa ordem significam para Scheid delitos religiosos propriamente ditos – impiedade, crime voluntário e inextinguível. Cantarella (2000, p. 268) interpreta da seguinte forma: o enfoque incide sobre o comportamento

²¹³ A *instauratio* apagava inteiramente a falta religiosa cometida. A infração não era benigna e as consequências podiam ser desastrosas (SCHEID, 1981, p.123, 130).

²¹⁴ J. Scheid (1981, p.146) emprega essa expressão: “assim a profanação religiosa foi vinculada à República, como se ela tivesse cometido o delito, e essa profanação foi provocada por uma violação do direito religioso” (grifo meu). Supõe-se conceber as leis sagradas da cidade.

criminal pelo qual a *civitas* pensava infligir uma pena cujo caráter religioso era evidente.

Scheid (1981, p.155) apresenta uma mudança na mentalidade romana, no final da república: a que diz respeito à responsabilidade pessoal; o homem que se sentia culpável e se via investido pelo remorso; essa culpabilidade só podia existir em função das leis naturais:

Assistimos de alguma sorte ao nascimento no contexto religioso da noção de pessoa, que se coloca emblemático no centro mesmo da religião. Para Cícero, a falta não é mais, doravante, concebida como uma sorte de doença, de maldição que se abate sobre o indivíduo, mas ela nasce da livre vontade do sujeito consciente que sabe ter violado das leis naturais e faz a experiência do sentimento da culpabilidade. Pela primeira vez entra em cena, com Cícero, a figura da consciência infeliz, enquanto que paralelamente as prescrições religiosas tradicionais recebem um fundamento transcendental.

O autor tem por referência a obra de Cícero, *De Legibus* (2, 15-16), na qual considera que a impiedade tece agora uma teologia moral interiorizada e toma, além disso, a noção de falta de intenção, elaborada muito mais cedo, nos limites que se tem descrito (ainda tributária à mentalidade tradicional), (SCHEID, 1981, p. 155). Com certeza, houve a contribuição da moral estoica para tal novidade. Mesmo assim, Scheid (1981, p.156) conclui que o delito religioso causava a perda da cidade e jamais a danoção do homem e por essa razão supõe a relatividade da noção de delito religioso.

Estamos exatamente na fronteira entre as tênues definições do que era considerado pio e ímpio na sociedade romana – é pio/piedoso quem é materialmente puro e respeita as prescrições rituais; ser piedoso consiste em respeitar escrupulosamente a tradição comum, trata-se de uma lei, uma ordem emanante de uma autoridade religiosa, de uma tradição. Portanto, o delito religioso consiste para o indivíduo em violar as regras públicas; sendo assim, é ímpio e inextinguível o indivíduo que viola deliberadamente as prescrições rituais (SCHEID, 1981, p.130). O pesquisador da religião romana defende que essas interpretações ficavam completamente a cargo de interesse da *civitas* e, indiscutivelmente, revestidas com matizes fortemente políticas. Por conseguinte, a categoria do delito religioso em si é desconhecida do direito romano (SCHEID, 1981, p.130). Porém, supomos, indissociavelmente forjado na tradição, nos costumes, naturalizado e institucionalizado, requerendo instrumentos de punição.

Entremos nos crimes contra a religião, aqueles delitos que colocam em causa a religião em si. A pergunta é: como alguns cultos ou práticas, perfeitamente tolerados,

foram objetos de escândalo e repressão? Scheid (1981, p.157) os identifica: o caso da *Bacchanalia*, o culto de Ísis, a repressão da magia e, enfim, a situação dos judeus e dos cristãos. Em relação à abordagem ao escândalo dos Bacantes²¹⁵, existe ampla discussão na historiografia e predomina a interpretação do motivo político em detrimento do religioso. Scheid (1981, p.158-159), por exemplo, afirma que o processo dos Bacantes foi motivado fundamentalmente pela acusação de um abominável *coniuratio*, que poderia ser traduzido por atentado à segurança do estado. Os Bacantes viviam uma intensa prática religiosa, escapando ao controle público, além de fazer um juramento de fidelidade no qual os cidadãos romanos se faziam iniciar, com grande número de adeptos por toda a Itália.

Vamos dedicar mais atenção nessa parte. Scheid (1981) propõe que os Bacantes se incluem nos delitos contra a religião romana, porém há diferença com os delitos religiosos previstos nas leis sagradas romanas: é que agora trata-se verdadeiramente de crimes (para nós, isso é significativo). Os culpáveis não são mais ímpios, mas criminosos (SCHEID, 1981, p.159). Não se trata mais de uma falta religiosa da comunidade romana: “a religião incriminada (estrangeira, inclusão minha) não era perseguida por seu conteúdo, mas pela utilização política que, de acordo com eles, foi feita” (SCHEID, 1981, p.159). E mais: o pesquisador admite que a intenção propriamente dita foi aquela manifestada pela comunidade supersticiosa (incluindo os cristãos), aquela do indivíduo limitado por seu pertencimento à seita; por esse motivo, o delito religioso não se aplicaria aqui, pois os romanos só o reconheceriam se fosse cometido por uma comunidade tomada em seu conjunto (SCHEID, 1981, p.165). Enfim, Scheid inicia a questão propondo discutir crimes cometidos contra a religião, que a colocavam em cheque, mas finaliza encerrando-os em crimes do direito comum ou em atentados contra a ordem pública, somente porque a comunidade religiosa romana não estava engajada. Essa fronteira parece bastante tênue.

Diante desta inegável regulação, julgamos pertinente levar em consideração alguns elementos processuais, judiciais e incriminatórios que já estavam aqui presentes. Postulamos que o caso marcaria a jurisprudência romana com um saber e procedimentos a serem evocados.

²¹⁵ Refiro-me “aos Bacantes”, porque o culto reunia tanto mulheres quanto homens.

A prática de culto da *Bacchanalia* tornou-se um escândalo célebre²¹⁶, reconhecida por historiadores romanos, e engendrou medidas reguladoras tomadas pelo poder público para puni-la, de acordo com o caráter pragmático do direito romano. Nós conhecemos o dossiê sobre a interdição das *Bacchanalia* através da narrativa de Tito Lívio e pela cópia do *senatus consultus* conservada sobre um tablete de bronze achada no séc. VXII, na Calabria. Sobre essa inscrição, transcrevemos o texto²¹⁷ a seguir:

Quintus Marcius, filho de Lucius e Spurius Postumius, filho de Lucius, convocado como cônsul na nona de outubro (de 186 a.C.), junto ao templo de Bellona. Conduziram o protocolo por escrito, Marcus Claudius, filho de Marcus, Lucius Valerius, filho de Publius (e) Quintus Minucius, filho de Caius.

Concernente as *bacchanalias*, eles decidiram a seguinte proclamação para os aliados (com Roma): Nenhum deles deve ter (dar) lugar a um *Bacchanal*. Se houver pessoas, eles esclarecem que tenham necessidade de (um lugar para) um *Bacchanal*, eles precisam vir até o praetor da cidade em Roma, e após audiência deles, nosso Senado deve decidir na presença de pelo menos 100 senadores sobre esse assunto. Entre as *bacchas* não se deve misturar qualquer homem, nem que seja um cidadão romano, nem que seja um cidadão de direito latino, nem tampouco um aliado, caso ele não tenha procurado (antes) o *praetor* da cidade, e dele não tenha obtido uma permissão (para isso) com a aprovação do Senado, na presença de pelo menos 100 senadores que juntos decidam sobre esse assunto. (Isto foi o que) decidiram (os senadores). Nenhum homem deve ser sacerdote. Nenhum homem, nenhuma mulher deve ser superior(a). Nenhum deles deve conduzir uma (caixa) comum; nem um funcionário (diretor de negócios), nem um representante, seja ele homem ou mulher, deve solicitar alguém. De aqui em diante, ele não devem ligar-se entre eles nem por juramento, nem por voto, nem por acordo, nem por promessa, nem empenhar reciprocamente a palavra. Ninguém deve realizar quaisquer rituais, nem rituais sobre solo público ou privado, nem fazer acontecer fora da cidade, caso ele não tenha (antes) ido ao praetor da cidade, e este conferido a autorização com a aprovação do senado na presença de no mínimo 100 senadores juntos a decidir sobre esse assunto. Mais do que 5 pessoas ao todo, homens e mulheres, não devem celebrar qualquer ritual, nem devem entre eles participar (nos rituais) mais do que 2 homens e 3 mulheres, sem a (correspondente) autorização pelo *praetor* da cidade e pelo senado como acima citado (tradução livre pelo prof. Dr. Marcos Caldas (UFRRJ)).

²¹⁶ M. F. Baslez (2007, p.82) defende que o caso da Bacchanalia legou um estereótipo sempre pronto a ser tomado de empréstimo, elaborando um modelo de atitude frente às seitas e grupos sediciosos. E teria aberto o precedente para estabelecer associações lícitas e ilícitas no mundo romano.

²¹⁷ Texto cedido pelo Prof. Dr. Marcos Caldas (UFRRJ), da sua coleção pessoal, com a seguinte localização: CIL 1 (ed. 2) 581 (cf. 1.2.4 p. 903) = 10.104 = ILLRP 511 = ILS 18 = FIRA 1 no. 30 = Bruns no. 164 = Gordon no. 8 e prancha 6.8 = Warmington IV 254. Existe uma foto em A. Degrassi, *Imagines*, ILLRP (1965) 392. (a parte não foi reproduzida).

Examinaremos as considerações do pesquisador A. Giovannini (1996) sobre a questão. A razão dessa escolha se deve porque o autor desenvolve uma análise bastante profícua sobre a narrativa de Tito Lívio, *História de Roma*, intercalando-a com a posição do senado, registrada na inscrição, como poucos fazem. O texto do *senatus consultus* é breve e deixa claro: “a interdição sob pena de morte, da reunião das bacantes, salvo sob certas condições extremamente restritivas e unicamente por motivos religiosos” (GIOVANNINI, 1996, p.104). Carecemos de maiores informações a respeito das circunstâncias que levaram os senadores a agirem dessa forma. Contudo, Tito Lívio faz alguns acréscimos:

Conta firmemente detalhes das origens do caso, a maneira em que o cônsul Postumius teve conhecimento dos atos das bacantes, e as medidas tomadas pelo senado para reprimir e castigar esses últimos até a interdição final que nos faz conhecer a inscrição de Tiriolo, na Calabria (GIOVANNINI, 1996, p.105, Tito Lívio, *Historia de Roma*, 39, 8).

Alguns têm a narrativa por romanesca, mas buscamos detalhes inusitados. Tito Lívio menciona um jovem cavaleiro P. Aebutius, encorajado por sua mãe a se fazer iniciar nas *Bacchanalias*, e a repreensão dirigida às reuniões secretas e noturnas, das quais participavam tanto homens quanto mulheres. Queremos observar os procedimentos adotados e as possíveis interpretações dadas a esse caso em particular.

A narrativa de Tito Lívio traz dados cruciais. No ano de 186, os cônsules são encarregados de investigar conspirações secretas envolvendo a prática de culto das Bacanálias. São identificados crimes comuns, tais como: falsificação de testamentos, falsos testemunhos, mortes, depravações sexuais (*História de Roma*, 39, 8); reuniões noturnas, regadas a muito vinho, banquetes e participação tanto de mulheres quanto de homens, desde jovens a adultos; violação sexual; uso de filtros mágicos; e orgias noturnas (*História de Roma*, 39,8, 13), ou seja, excessos de todos os níveis assim considerados e alguns atos puníveis pela lei. Uma liberta, chamada Hispala, informante involuntária, explica o que acontecia nos ritos de iniciação ao culto báquico, noturno, com reuniões regulares (cinco vezes por mês). Quem não se submetesse aos maus atos/violação seria morto (*História de Roma*, 39, 13). Destaca-se a participação de nobres, a considerar o comportamento como ato ímpio ou criminoso (*História de Roma*, 39,14).

Tudo se processa da seguinte forma, por alguns dias e fases: Postumius, cônsul, leva o assunto ao senado e este entra em pânico, postulando ao Estado o perigo que tal prática poderia representar, tendo em vista a segurança dos seus envolvidos. Postumius ouviu informações e mandou buscar a testemunha (supracitada), que foi ouvida secretamente. Na ocasião, foram deliberados poderes extraordinários aos cônsules para investigar a questão, que foram em busca dos sacerdotes daqueles ritos em toda Itália. O objetivo era investigar se haviam conjurado e cometido alguma espécie de delito. Os cônsules encarregaram os *edis curuis* para deterem os sacerdotes e os manterem em custódia para proceder com a completa investigação. Outros magistrados cuidariam por manter a vigilância e não permitir reuniões secretas e noturnas. Nomeou-se uma comissão de cinco homens para ajudar os triúnviros na vigilância (*História de Roma*, 39,14).

O cônsul reuniu a assembleia e discursou; os ritos seriam aviltantes e depravados:

Quirites, em nenhuma reunião anterior à assembleia havia sido essa súplica aos deuses tão adequada, e eu diria até que tão necessária. Porque nos recorda que são estes deuses aos quais nossos antepassados determinaram que se desse culto, se reverenciasse e se rogasse; e não para aqueles deuses que levam as mentes, mediante ritos estrangeiros humilhantes, como forçados pelas fúrias, a toda classe de crimes e devassidão (...) mas não creio que saibais realmente o que é que isso significa. Alguns de vós os imaginareis que é alguma forma privada de culto aos deuses; outros creem que é algum tipo permitido e admissível de distração, e por isso, talvez, concerne só a uns poucos (*Historia de Roma*, 39,15).

O discurso de Postumius é significativo. Se o motivo religioso não foi a preocupação primeira, pelo menos ele está indiretamente relacionado à intenção criminosa (isso se colocarmos em suspeita a intenção de Lívio quanto à escrita²¹⁸). Giovannini identifica a razão do temor: uma espécie de ímpia associação, cujos crimes individuais devem ser investigados, pondo em prática a desenfreada luxúria e, por juramento, cometendo toda sorte de maldades – “Não estou certo de que qualquer um de vós tenha sido enganado, pois nada há que apresente uma aparência mais enganosa do que uma falsa religião” (*História de Roma*, 39,16). Um questionamento se faz salutar

²¹⁸ Giovannini (1996, p.111) explicita que Tito Lívio atendia às necessidades do momento, bem de acordo com a política religiosa de Augusto (restauração de cultos ancestrais) e se mostrava muito reservado aos cultos estrangeiros. Possivelmente, Lívio buscou enaltecer o virtuosismo do novo imperador, bem de acordo com a tradição dos seus antepassados, e as ações dos representantes romanos que ele julgou terem sido louváveis no passado. Entendemos que isso só reforça a transformação concernente ao espaço que a religião passou a ocupar nos discursos e na legitimação imperial.

nesse momento: existe a possibilidade de que o temor das autoridades romanas se desse pelo fato de desconhecer alguns atos rituais do culto e pela disputa social que esses sacerdotes báquicos engendraram na *civitas* romana? Por desconhecimento e por concorrência, buscava-se o interdito?

A repressão se faria necessária e quais medidas seriam mais coerentes? Giovannini (1996) observa que o cônsul preocupou-se em esclarecer que os senadores não temessem intervir até, se fosse o caso, em destruir os templos, pois em questões divinas, no tocante aos atos ímpios, o costume ancestral já havia estabelecido fronteiras sobre o ilícito: pais e avós já haviam restringido práticas estrangeiras²¹⁹ que não estavam de acordo com os costumes romanos. Postumius (através de Lívio) diz: “Tudo o que vamos fazer será feito com a sanção dos deuses e obedecendo a sua vontade, (...) para mostrar seu descontentamento pelo insulto feito a sua majestade, mediante tais apelos sexuais e criminais” (*História de Roma*, 39, 17).

Torna-se relevante para nós os procedimentos levados a cabo, nesses trâmites, para reprimir e aplicar a coerção penal. Foi oferecida recompensa a quem delatasse o culpado e o levasse perante os cônsules. Giovannini presume que, após a assembleia, muitos ficaram imbuídos de temor e tudo indica que tentaram escapar. Tito Lívio explora o número de sete mil envolvidos na conspiração, mas provavelmente ele estava exagerando. Ampliou-se o prazo da investigação e a busca chegou até as populações rurais (39, 17, 18). A ação culmina com a morte dos Bacantes. Tito Lívio fornece algumas informações sobre a coerção: os que haviam só juramentado, por imprecisões, sem tomar parte nos atos criminosos, ficaram no cárcere; os que haviam cometido crimes comuns foram condenados à morte e executados. As mulheres teriam sido entregues à família para castigá-las de forma privada (*História de Roma*, 39,18).

Enfim, o caso da *Bacchanalia* seguiu a seguinte ordem: as medidas tomadas pelo senado e cônsules contra Bacantes começa pelo relato do Cônsul Postumius perante o senado e termina pelo *senatus consultum*, confirmado por um plebiscito, acordando recompensas e privilégios aos dois informantes involuntários P. Aebutius e F. Hispala. Um discurso é pronunciado pelo cônsul diante do povo para explicar as razões das

²¹⁹ Giovannini (1996, p.110) se refere a um desses casos presentes também na narrativa de Tito Lívio (25, 1, 13). No ano 213, o senado havia tomado uma medida, em plena guerra contra Anibal, contra seitas que se multiplicaram na cidade de Roma, ocupando lugares públicos ou consagrados. A repressão foi da seguinte forma: interditou a seita de se reunir nos lugares públicos e mandou confiscar os livros de preces e de invocações. Giovannini considerou as medidas moderadas, porém penso que o autor as minimizou bastante. Só a título de exemplo, quando Diocleciano confiscou os livros sagrados dos cristãos, os mesmos consideraram uma medida extrema.

medidas. A inscrição de Tiriolo corresponderia ao segundo *consultus*; um terceiro *consultus* teria ordenado a prisão das cabeças principais²²⁰ e um quarto *consultum* prescreveu recompensas aos informantes (GIOVANNINI, 1996, P.105-107). O conjunto de procedimentos revela buscas, a formação de uma comissão de investigação, poderes extraordinários concedidos aos representantes do poder, ações de polícia/vigilância, denúncias/informantes, detenção/encarceramento, destruição dos templos²²¹ e execuções penais; ações essas que podem ser traduzidas por instrumentos judiciários para normatizar a repressão. Não sabemos se, de fato, essas medidas foram cumpridas na íntegra ou se tratava de uma fala retórica de Lívio. E, com certeza, deve-se ter levado em conta as relações de clientela, o *status* dos indivíduos envolvidos para deliberar sobre morte, atenuação da pena ou liberação. Por enquanto, o culto tinha sido, na verdade, regulado e não proibido (STREETER, 2006, p.234). Chega-se a essa conclusão através da cópia do texto do *senatus consultum*. O culto dos Bacantes só poderia existir com o número limitado de pessoas (cinco) e com expressa autorização do pretor urbano e do senado.

Giovannini (1996, p.105) defende a razão política da regulação arbitrada pelo senado, vinculando-a as restrições concernentes às associações ilícitas. Mesmo reconhecendo a demanda política-civil no caso da *Baccanalia*, em termos religiosos, podemos presumir que se tratava também de controlar e intervir sobre a matéria, haja vista as temáticas contempladas e recorrentes nos textos, das formas autorizadas de ritos, de sacerdócios, de juramentos, templos, reuniões, grupos, enfim, os excessos das práticas. E, indiscutivelmente, de acordo com a cultura antiga, seria impossível dissociar a matéria política da religiosa ou prescindir uma coisa da outra. Sobretudo, convém refletir que essas disposições, de certa forma, ainda eram relevantes e prevaleciam no Código Theodosiano (em *tempora christiana, ipso facto*, porém não estranho à tradição e à mentalidade romana).

É preciso ter em conta as medidas que foram direcionadas à regulação de vários grupos e práticas no decorrer da política imperial. John Scheid (1981) identificou os Bacantes, os mágicos, os judeus e os cristãos com os grupos que agiram criminosamente contra a religião romana, com conotação sediciosa e implicações políticas. Convém lembrar a interdição de colégios religiosos e das *compitalia* no ano de 64 e depois em

²²⁰ Marie-Françoise Baslez (2007, p.78) sugere que “a repressão busca, sobretudo, asfixiar o movimento, ao privar o grupo de seus chefes”.

²²¹ “(...) com exceção daqueles onde existia um altar antigo ou uma imagem consagrada” (*História de Roma*, 39, 18). Aparece o critério da antiguidade.

56/55, ao final da república, reprimindo reuniões com fins ilícitos (SCHEID, 1981, 159; GIOVANNINI, 1996, p.129). De forma mais recente, existe uma instigante discussão na historiografia sobre os grupos ou indivíduos que foram chamados de *experts* religiosos, atuantes em distintas regiões do império. Há uma abertura para com as opções religiosas individuais em um mundo plural (M-F BASLEZ, 2007; H. WENDT, 2015; V.GASPARINI, 2016; MITTCHELL & NUFELLEN, 2010). Julgamos pertinente apresentar esses estudos a fim de avaliar se existe a possibilidade dos mesmos terem incorrido em categorias de grupos reprimidos, em algum tipo de delito, crime religioso ou associação ilícita, dentro de novas configurações:

Em Roma, não se impõe nenhuma crença religiosa, a cidade e cada indivíduo têm seus deuses favoritos, o braço secular deixa aos deuses – se o podem – o cuidado de vingar as injúrias que lhes são feitas, e o respeito devido aos deuses limita-se à observância dos feriados (VEYNE, Paul. In: DUBY, 2009, p.150-151).

Presumimos que as palavras de Paul Veyne (2009), belamente construídas, são aplicadas de forma bastante geral, diríamos até atemporal, porque, tendo em vista o que já observamos até aqui, esse não é o quadro que se delineia na evolução histórica do império. Aliás, precisamos ter esse cuidado quando estivermos lendo sobre questões religiosas entre romanos, pois é essa visão atemporal que predomina na maioria das vezes, assim creio. Não podemos esquecer o imperador como a figura soberana que se impõe na cidade e que, em sua prerrogativa de legislar, passa a arbitrar sobre várias questões, fazendo jus a afirmação do renomado historiador – “o cidadão respeita a disciplina, sob a palmatória do mestre” (VEYNE, Paul. In: DUBY, 2009, p.150-151).

Tendo em vista essas considerações, busquemos apreender o que há de singular em matéria religiosa em outros espaços e no império, quando se coloca em pauta ateísmo e *superstitio*.

Marie-François Baslez (2007) é especialista das religiões no mundo greco-romano. A pesquisadora busca analisar as perseguições na antiguidade (assim intitula a sua obra), repensando os modelos tradicionalmente aceitos pela historiografia: o dos mártires, vítimas e heróis. Baslez discute os estereótipos²²² criados para a perseguição, a invenção do martírio e a religião, direito e liberdade, na relação entre os cristãos e o

²²² Beard (*et al.*, 1998, p. 212.) também se refere à criação de ‘estereótipos religiosos transgressores’ por parte das elites romanas ao estabelecer as fronteiras entre o que era considerado apropriado e inapropriado em matéria de comportamento religioso.

império. Até chegar aos cristãos, a autora apresenta vários casos e eventos ocorridos na história romana e grega, inclusive através da longa duração, que manifestam tensões entre as autoridades e grupos envolvidos em matéria religiosa. Há uma fala que julgamos bastante apropriada para o debate:

A historiografia moderna insiste merecidamente (mas, às vezes um tanto demasiado!) sobre o caráter exclusivamente comunitário da religião cívica na Grécia e em Roma, no sistema político onde o indivíduo é totalmente subordinado à coletividade e ao consenso social, o que deixa pouco lugar para a sensibilidade e às expressões pessoais, contidas na esfera do privado (BASLEZ, 2007, p.29).

Os atos constitutivos do culto, se cumpridos de forma inadequada, poderiam ser tomados como sacrilégio, como uma profanação, sendo inadmissíveis: “Assim, o catálogo das impiedades a reprimir se tornava bastante fácil para constituir” (BASLEZ, 2007, p.29). E em se tratando de pensamentos pessoais não conformistas? Baslez nomeia alguns casos de intelectuais reconhecidos na história grega: o julgamento de Sócrates, por negligenciar os deuses da cidade e por reconhecer as formas novas de divindades, atingia a questão do crime contra a religião. Certamente essas não foram as únicas razões que tornaram a ação agravante. Baslez cogita (2007, p.32-33) o motivo da provocação suscitada por Sócrates ao sugerir a possibilidade de ser mantido em vida, no Pritaneu, à custa do estado, o que seria equivalente à honra digna de um benfeitor e não de um indivíduo culpável. Nesse caso, Sócrates se aproximaria dos cristãos, ao transformar a morte aceita em morte voluntária ou buscada. Mas, não só; Baslez constrói outra assertiva muito profunda sobre o ocorrido - ao produzir a liberalização da fala (*parrhésia*), fazendo uso da mesma, propondo outra opção quanto ao seu destino, Sócrates teria manifestado a dialética entre provocação e repressão: “ao criar ela mesma (fala/discurso) a perseguição, a vítima quer fazer estourar o escândalo de sua situação, a injustiça da autoridade que condena e o conformismo da sociedade que aceita” (2007, p.33). O intelectual dava destaque à sua causa por julgá-la merecida – “Para Sócrates, tratava-se da busca da verdade para além das convenções sociais” (BASLEZ, 2007, p.33). Isso nos faz lembrar o quanto foi atrativa a “confissão” para os cristãos e os discursos das “verdades” circulando (e competindo) por diferentes vozes e instâncias de poder (lembrando-nos de Foucault).

A autora nomeia outros exemplos, de Anaxágora antes de Sócrates, em que se contesta o propósito do livro sobre os *Seres Divinos*, o de Diágoras de Mileto por blasfêmia e zombaria, o do sofista Protágoras por agnosticismo. Para a autora (BASLEZ, 2007, p.31) pela primeira vez se definia o delito religioso, com fundo e forma: descrença e publicidade dada a um pensamento pessoal não conformista em matéria religiosa. E mais: “não se condenava as crenças como tais, mas apropriação pelos indivíduos de um discurso sobre os deuses, que escapava aos circuitos tradicionais reconhecidos pela cidade. Achava-se assim posta a necessidade de uma censura (...)”; Baslez (2007, p.31) faz pensar também no dever da autocensura. Sócrates foi condenado à morte e a cabeça de Diágoras tomada a preço; Anaxágora e Protágoras se exilaram ou foram condenados à morte por contumácia (2007, p.31). São apenas alguns casos marcantes na história grega que nos fazem refletir para além do conteúdo meramente doutrinário (como visto por muitos), esboçado nos relatos dos confessores cristãos. Recuperar essas memórias do passado nos permite estabelecer certas analogias.

Queremos refletir sobre as práticas, os casos individuais ou pessoas que propunham inovar, ou novas formas de se aproximar da divindade e até mesmo da concepção do divino. Pensemos no desenvolvimento do criticismo que logo se fez pesar sobre os filósofos. A ideia de que os intelectuais corrompiam a juventude foi um tema recorrente após a morte de Sócrates (do lado romano, nos recordamos da censura de Cipião quanto à entrada dos mesmos em Roma), inclusive por ensino contra os costumes. Há uma relação direta sobre comportamento público. Alguns filósofos²²³ foram acusados de crime de lesa majestade²²⁴, ameaçados de crucificação e efetivamente crucificados, ou ainda relegados aos trabalhos forçados das minas; outros foram exilados. Sobretudo, devemos avaliar a categoria que engendrou repressão pelos representantes do poder público, a *superstitio*. Para Baslez (2007, p.73), a superstição produzia a função de amálgama: tendia a se tornar um delito religioso e os romanos souberam combiná-la com sedição, conjuração clandestina e morte ritual.

Os excessos evocados por estereótipos foram se tornando temas muito comuns para suscitarem repressão e controle. Podemos até enumerá-los: rituais noturnos, em

²²³ Nufellen & Mitchell (2010, p.11; 15) consideram a participação dos filósofos na especulação intelectual sobre a natureza dos deuses e acrescentam: “os politeístas pagãos não se tornaram particularmente monoteístas, mas através da filosofia e a comparação com ideias religiosas, por adotar e inventar novos cultos e aprender como individualizar e expressar a experiência religiosa, eles transformaram a antiga religião dentro do terreno da experiência humana, lugar amplo, onde inclusive o monoteísmo, pode ser possível”.

²²⁴ Dentre eles, os intelectuais alexandrinos (BASLEZ, 2007, p.47).

que se deduzia a promiscuidade sexual, deboches, violações ou incestos, assim como rituais secretos, que permitiam suspeitar de infanticídio ou antropofagia, e foram lidos como uma suposta conjuração vinculada ao juramento e sacrifício humano. As práticas de culto do outro, quando julgadas excessivas e contrárias à tradição e à humanidade, punham em risco a própria relação entre os homens no mundo greco-romano (BASLEZ, 2007, p.75). Muitas vezes foram associadas com práticas estrangeiras e rituais, de caráter conjuratório, principalmente, em relação aos cultos greco-orientais (dentre eles, os cultos egípcio e judaico). Baslez (2007, p.76) propõe um raciocínio bastante distinto sobre o assunto. Vejamos a seguir:

A etiqueta de superstição se desloca em seguida sobre o cristianismo, sempre em referência a crimes, práticas depravadas e excessivas, ou perniciosas, inovadoras e maléficas, que o hábito e o poder autossugestivo do amálgama dispensava de detalhar.

Precisamos levantar um questionamento: estava em jogo apenas a liberdade de associação²²⁵ como princípio de um bom ordenamento pela qual a comunidade cívica deveria zelar? Poderíamos conjecturar, com Tertuliano, que, a princípio, teria se manifestado nesse sentido, em relação ao reconhecimento das comunidades cristãs em Cartago como associações culturais (*Apologeticum*, 38, 5-6 e 39, 6,7, 14-19 e 23). No entanto, Baslez (2007, p.88) faz uma observação:

Na antiguidade, a definição da associação religiosa é extensiva: todo agrupamento profissional, ou de amigos, de tipo mutualista está sob a patronagem de uma divindade e é dotada de um culto coletivo. O medo do sagrado descansa na melhor das proteções. Entretanto, no quadro dos movimentos migratórios, o debate não se limita à liberdade de reunião e de associação; se põe também a questão do direito estrangeiro a conservar sua identidade religiosa, mesmo quando a cidade lhe impõe um processo de integração linguística, social e cultural.

Podemos falar em particularismo religioso, movimentos migratórios, periféricos ou de *experts*, que para muitas religiões eram considerados como elementos fundamentais de autoridade independente? Como foram interpretados pelo poder romano? Os especialistas religiosos foram alvo de algum comportamento proibido ou de algum evidente delito?

No capítulo dois já analisamos as abordagens recentes apresentadas por Gasparini quanto às múltiplas opções religiosas no Norte da África, que provam o

²²⁵ A formação de um grupo de *collegium* requeria a autorização do senado ou do imperador, com exceção de associações funerárias dos pobres (RIVES, 1995, p.235).

potencial de participação individual na modelização dos cultos púnico-líbico e romano, em diferentes graus de intensidade. Além disso, Gasparini (2015) e outros pesquisadores perceberam que o modelo *polis-civitas-religio* não esgota a gama de opções religiosas permitida aos indivíduos e, portanto, elas se inserem em redes mais amplas, que multiplicam a possibilidade de ação do indivíduo na escolha e na fruição do produto religioso, dentro do considerado mercado da religião das épocas republicana e imperial (GASPARINI, 2015, p.927; MITTCHELL & NUFELLEN, 2010, p.14; WOOLF, 2016, p.43). Wendt (2015) desenvolve um raciocínio bastante similar ao de Gasparini, ao qual convém considerarmos nessa revisão de paradigmas para abordar as opções religiosas no império, e as ações de repressão e regulação.

Heidi Wendt²²⁶ (2015, p.183) considera que as punições decretadas no império, entre o primeiro e o segundo séculos, foram ações para controlar a expansão da influência de *freelances experts* – os mágicos, os astrólogos, os profetas, os adivinhos, os filósofos e assim por diante – mas o interesse se dirige aos atores religiosos. Wendt (2015, p.185) denomina os *freelances experts* da seguinte forma:

Em primeiro lugar e acima de tudo, por *freelance expert* eu pretendo capturar quaisquer autoautorizadas técnicas religiosas especializadas, ensinamentos e serviços relacionados, que recorreram a tais habilidades em busca de *status*, prestígio e ainda mais transparentes formas de benefício. (...) *freelance experts* operavam fora das instituições existentes e tinham que ganhar seu reconhecimento e legitimidade, muitas vezes através de demonstrações de habilidades e ensinamentos. Enquanto esse critério também engloba muitos especialistas em filosofia, medicina, lei e retórica, o foco da discussão seguinte é nos especialistas em religião, isso é, alguém que diretamente atrai os deuses e seres similares (*daimones*, alma divina, espíritos do morto, etc.) em suas práticas. Eu também incluo dentro desta categoria astrólogos, que tipicamente mantêm o entendimento divino dos corpos celestes e sua relevância com os negócios humanos.

Isso significa pensar em ações recorrentes contra tipos especializados de indivíduos e áreas do conhecimento, através de uma série de proscições e expulsões. Baslez (2015) oferece uma sequência de eventos em que esses atores foram alvo de alguma sanção (cf. apêndice): astrólogos, filósofos, mágicos e inclusive, judeus e cristãos. Os *experts* caracterizavam uma classe de atores que chamavam atenção das autoridades locais. A autora acredita que certas situações ocorridas no período pré-cristão prepararam as autoridades para lidar com os *experts* cristãos, isto é, como se

²²⁶ Heidi Wendt é uma pesquisadora da Wright State University (Ohio/EUA) e estuda as religiões no Império Romano.

situar e responder a essas diversas atividades (2015, p.184). Os *experts* tinham o desafio de construir sua própria autoridade e legitimidade num campo de competições, negociações e múltiplos interesses. Greg Woolf (2016, p.53-54) ressalta que muitos empréstimos entre grupos religiosos resultaram na criação de novas fronteiras. Os mistérios, a astrologia e o uso de textos sagrados são exemplos de tecnologias religiosas que foram apropriadas apenas para tornar um novo grupo mais distinto. O pluralismo religioso implica na criação da diferença e sua constante sinalização e reconhecimento, resultando em fronteiras mais distintivas, mas não necessariamente excluindo o afluxo de novas informações. Wendt (2016, p.185) identifica uma particularidade: muitos participantes dessa classe de atividades foram estrangeiros que tiraram proveito de ofertas percebidas como novas ou exóticas.

Houve um aumento na escala para conter esses tipos de práticas no século I (com picos em 33 AEC a 93 E.C), estendendo-se ao século II. As medidas tomadas para reprimi-las foram as seguintes: expulsão²²⁷, proscrição de certas práticas ou confiscação de certos objetos ou materiais. As medidas podiam ser acionadas por um magistrado, pelo senado ou pelo imperador. Alguns grupos foram mais vulneráveis que outros. Wendt percebe que os *freelances* muitas vezes foram vistos como sacerdotes e professores, com escolas de instrução e até cercando-se de templos, com clientelas regulares, oferecendo serviços religiosos, requerendo adivinhação, interpretação textual, palavras de sabedoria e iniciação dentro de mistérios divinos, por exemplo. Alguns desempenharam suas atividades de forma itinerante. O sentido se aproxima de grupos ou indivíduos que atuavam de forma privada ou mais independente (WENDT, 2015, p.187). Eles foram lembrados em várias ocasiões, correlacionados a atividades especializadas²²⁸, e “representaram uma tremenda e real mensurável ameaça ao governo

²²⁷ A expulsão de mágicos e astrólogos da Itália no reino de Tibério foi seguida da penalidade de morte para não cidadãos e exílio para romanos, para quem ainda praticava a arte na cidade. Rituais noturnos e ímpios eram associados a práticas mágicas, ritos que encantavam, enfeitavam ou limitavam alguém, além de sacrifícios humanos (BEARD, 1998, p.231-233).

²²⁸ Wendt (2015) menciona as repressões no reino de Tibério, entre os anos 16 e 19: “houve pelo menos sete referências separadas, para medidas destinadas a suprimir as atividades de *magi, goetes, venenarii, malefici, haruspices, mathematici, Chaldaei, harioli*, adivinhos de todas as variedades, e certos praticantes da religião egípcia e judaica, assim como a circulação de *pseudepigraphic oracula sibylline* e outros tipos de *fatidici libri*”. Wendt inclui o testemunho de Tácito (e Suetônio) acerca da repressão às formas supersticiosas de práticas religiosas e egípcias e judaicas (*Annales*, 2.85.11–17; WENDT, 2015, p. 187; BEARD, *et al.*, 1998, p.230,231). E a autora acrescenta, com base em Ulpiano no *De officio proconsulis*, 7: Após Tibério “quase todos os imperadores depois dele renovaram a legislação contra *Mathematici, Chaldaei, harioli*, e todos os outros envolvidos em atividades semelhantes (WENDT, 2015, p.188).

romano²²⁹, com punições maiores (WENDT, 2015, p.188), muitas vezes difíceis de controlar e conter²³⁰.

É claro que cada caso convida a uma avaliação particular, e se deve a motivações variadas, mas, sem sombra de dúvida, estabelecem um grau acentuado de regulação acerca de práticas consideradas supersticiosas (lembramos-nos de Tácito, ao se referir aos cristãos como nefasta superstição). Wendt (2015, p.189) reforça que as crescentes medidas tomadas contra os referidos grupos só demonstram as crescentes frustrações sobre como efetivamente administrar suas atividades. Para a autora, os diferenciados especialistas formaram um campo comum e dinâmico de atividades religiosas²³¹, nas quais eles negociavam. São representações de modelos não oficiais e de significativa concorrência popular. Wendt (2015, p.194) supõe que os cristãos foram coimplicados com os *experts* religiosos, que já tinham sido associados a distúrbios públicos ou a associações voluntárias. Baslez interpreta essa ação com a construção de estereótipos sobre vários grupos (2007).

Wendt (2015) argumenta que as primeiras legislações prescritas sobre os indivíduos ou atividades especializadas (astrólogos, mágicos, adivinhos, etc.), na época da República, são ainda o carro-chefe que conduz a repressão aos cristãos até o século II. A pesquisadora pensa no impacto sobre as atividades sociais locais e instituições. Um argumento bastante elucidativo construído por Wendt (2015, p.195) nos ajuda a ampliar a reflexão: “os reais especialistas incriminados na peça da legislação não foram sempre evidentes, e poderiam somente vir à luz através de acusação ou autoincriminação”, isto é, através de denúncias ou informantes. Wendt está buscando semelhanças nos procedimentos, pelo menos até o segundo século, em relação aos *experts* religiosos e cristãos, num campo de competições²³². Nós acrescentaríamos até que os informantes movem o processo mais do que a materialidade do ato em si (falaremos mais sobre isso no último subcapítulo). Isso é bem típico do período romano,

²²⁹ Podemos exemplificar com aqueles que buscavam adivinhar a sorte dos futuros imperadores romanos e por isso representavam, potencialmente, a natureza política explosiva de predições/profecias (KONSTANZ, 2006, p.109-110); também a prática mágica era vista como antissocial, pois “destruía a decência, os costumes e as leis” (BEARD *et. al.*, 1998, p.220). Mommsen (1976, p.392) argumenta que vaticinar os acontecimentos futuros por meios sobrenaturais se constituía em crime de lesa majestade.

²³⁰ Inclusive o povo e as elites romanas não deixavam de consultá-los (WENDT, 2015, p. 188).

²³¹ Para Nufellen e Mítchel (2010, p.14), “esse fenômeno produziu não somente uma transformação quantitativa, mas, também qualitativa de atividade religiosa. Pessoas de todos os níveis da sociedade começaram a pensar sobre, e expressar seu relacionamento com os deuses em diferentes modos”. Os autores são contrários ao modelo que opõe religião ritual ao de crença.

²³² Wendt (2015, p.195) menciona o exemplo do apóstolo Paulo, que foi acusado pelo povo de perturbar o comércio local em relação às sagradas imagens de Artemis (Atos 19: 23-41.)

pois não havia ministério público para mover a ação. Com relação às interpretações de Wendt, as julgamos relevantes, no sentido de identificar um fenômeno recorrente de pressões e repressões sobre certas atividades que demandavam certas habilidades e, inclusive, comportamentos suspeitos ao Estado. No entanto, a nosso ver, a pesquisadora se limita aos dois primeiros séculos e à Roma. À medida que avançamos para o terceiro século, as demandas locais (sociais, políticas, culturais e religiosas) se ampliam, os contextos são outros e maior o espectro da juridicidade sobre a matéria religiosa ou comportamento religioso. Tomamos de empréstimo as palavras de Nufellen e Mitchell (2010): “houve uma emergência de identidades religiosas no império como elemento-chave de organização social” (2010, p.11; RIVES, 1995); além disso, novas formas de pensar o que é ser romano, recaindo sobre o comportamento religioso, no cumprimento dos seus deveres de cidadão e, conseqüentemente, das identidades (BEARD, *et al.* 1998, p.212-214).

Os *experts* religiosos, a suspensão de *collegia* como possível lugar de crime, delitos e sedições, as rotulações de ateísmo/*deisidaimonia* e *superstitio*, que foram abundantes no segundo século²³³, as *religia* estrangeiras, no conjunto, chamaram atenção das autoridades romanas e foram sujeitas a uma série de sanções e regulações. Isso significa pensar que grupos e indivíduos se colocaram fora das fronteiras estabelecidas pela tradição e romanidade (em práticas, serviços, cultos e saberes), saíram do lugar comum em relação aos discursos, aos lugares de culto, aos especialistas do sagrado, às formas, às instituições autorizadas e legitimadas pelo poder público.

Jorg Rüpke (2014, p. 11) diz que Cícero, em *De legibus* (já supracitado), sugere a possibilidade de sanções e a criminalização das negligências, das faltas religiosas quando o orador aborda o problema de separatismo religioso, diferindo entre público e privado, abordando o controle sacerdotal da esfera privada, supondo nenhuma possibilidade de cooperação para com novos e importados deuses. O pesquisador inclui outro detalhe intrigante: se lá na República o público e o privado eram demarcados, essa não será a realidade dos próximos tempos, ou seja, da era imperial, quando os dois âmbitos não se separam e a *religio* se torna um componente necessário do modo de vida de uma pessoa. Os cultos eram afetados por mudanças, de novas concepções e pelo controle da *religio*, por *ratio e fides* (RÜPKE, 2014, p.16); vinculavam-se com questões de disciplina, modo de vida e moralidade, com seita e com associações (RÜPKE, 2014,

²³³ A exemplo dos cristãos da Bitínia, de Policarpo de Esmirna, dos cristãos da Gália, dos escilitanos, dentre outros.

p.16). A religião romana era a expressão de uma comunidade religiosa institucionalizada e, em função disso, os limites eram dados para a autonomia religiosa (RÜPKE, 2014, p.16).

Agora, convém refletir: se a *religio* dos ancestrais (em Roma e localmente) se expressa como um modo de comunicação²³⁴ potencialmente representativo e visível (inscrições, estátuas, templos, rituais públicos, festivais e jogos) no espaço social, onde se situam as escolhas individuais? Com isso posto, os cristãos teriam cometido alguma espécie de delito religioso? O foco a seguir dirige-se especificamente aos cristãos confessores. Segundo W.H.C. Frend (2008, p.588), os cristãos foram aqueles que continuamente testaram os limites da diversidade e da conformidade, da exclusão e da inclusão.

3.3. Os Confessores Réus: o crime religioso de Perpétua e Cipriano

E, no entanto, Roma, a mãe do direito pelo que se diz, deveria ser um estado em conformidade com o direito, do qual ninguém seria obrigado a fazer o que a lei não prescreve e no qual a justiça pública substituiria o arbitrário (VEYNE, P. In: DUBY, 2009, p. 150).

O subcapítulo que acabamos de encerrar demonstra como foi difícil para os romanos estabelecer as fronteiras precisas entre práticas mágicas, *supersititio* e *religio*. Além disso, vários grupos e indivíduos foram alvos de repressão até o segundo século. Por conseguinte, chegamos até os confessores cristãos, a fim de propormos, juridicamente, em que consistia o crime que lhes foi imputado, que justificasse a pena capital. A grande problematização é: os cristãos foram associados a crimes de direito comum e a punição estava de acordo com essa exclusiva imputação? Ou foram alvos de alguma sanção religiosa, por terem infringido esse domínio? Quais atos constituíam, *ipso facto*, a matéria penal ou o ato delituoso e, conseqüentemente, a imputabilidade da culpa? Eis o grande desafio que se delineia a seguir.

²³⁴ Rüpke (2014, p. 16) assim interpreta a *religio* romana como um poderoso meio de comunicação. T. P. Wiseman (2014, p.51) dá ênfase ao significado religioso dos *ludi*; por exemplo, “eles ajudavam o povo romano a entender seu próprio passado e a parte que os deuses jogavam nele”. Isso significa dizer que a memória popular (cultural) era sempre reavivada, pois ela consistia naquilo que o povo ouvia e via. Por essa razão, também seria um importante instrumento político dos governantes e das elites comprometidas em promover os *ludi publici*. “Empenhavam-se” nas performances e promoviam o significado potencial e religioso do evento, garantindo o favor e a assistência dos deuses.

O foco se dirige às fronteiras, à vontade de demarcar ou estabelecer o proibido, o legal do ilegal, do comportamento aceitável ou não, do apropriado ou inapropriado, portanto, do lícito e do ilícito em matéria religiosa, com o aporte judiciário. Para tornar a questão mais complexa, identifica-se a intermediação dos costumes de seus antepassados, romanos e locais. Beard, Ando e Price (1998, p. 211) reforçam que as elites romanas jogaram um papel crucial ao lidarem com o estranho, o diferente, o desconhecido e o estrangeiro, na relação direta em definir fronteiras, ou seja, as identidades religiosas. A abordagem dada ao problema, a partir do início do século III, em termos de administração provincial e das ações diretivas dos imperadores, são os temas que qualificam essa última apreciação. Apropriamo-nos das palavras de Beard (*et. al.*, 1998, p. 238): “por este período, esperava-se que os governadores fossem procurar os sacrílegos, os bandidos, os sequestradores e os ladrões”, conforme as interpretações de Ulpiano.

Incrementa-se a decisão de codificar sanções e penalidades apropriadas aos cristãos, nesse conjunto. Beard (1998) tem em mente as palavras de Lactânio, nas *Divinas Institutas*, remetendo-se às funções dos governadores provinciais registradas no tempo de Ulpiano: “Segundo o rescrito de nosso príncipe, os que se reúnem criminosamente e ensinam, deve infligir um castigo a esses que são adoradores de Deus e confessores”; *Divinas Institutas*, V,11, 19; (BEARD, 1998, p.239; ROBINSON, 2007, p.104, 105). Mas a questão não era assim tão fácil de ser depurada. Cipriano dirige uma carta a Demétrio, argumentando justamente sobre a incerteza da imputação da culpa, afirmando que a tortura infligida aos confessores buscava revelar seu erro através da lenta agonia corporal (*Carta a Demétrio*, 13).

Apreciações gerais

Retomando a questão, é notável o aumento sobre a carga religiosa na definição e manutenção da identidade, do que significa ser romano, dentro das competências dos deveres cívicos e religiosos no que tange ao exercício da cidadania e do labor político na cidade. Convém ponderar a respeito do que significava a falta e a negligência, ignorar a prática e os costumes religiosos aceitos socialmente e o comprometimento de tal comportamento. Afirmamos que essas atitudes produziram categorias discursivas

que legitimavam as ações normatizadoras para punir a impiedade (BEARD, *et al.*, 1998, p.215,216).

Para efetivar tal intento, o aparato judiciário, o corpo de juristas e o conjunto de procedimentos concederam o substrato legal necessário para deliberar acerca da falta religiosa, facultando aos príncipes e aos governadores de província altos poderes para aplicarem a justiça. Ações essas endossadas pela autoridade de ações precedentes. As autoridades no julgamento da questão sacrílega se atinham às fontes clássicas, às diretivas imperiais, e/ou ao costume? Podemos inferir que não faltaram textos legislativos, através das fontes do direito romano, a *Constitutia*, o conjunto de editos, decretos, rescritos ordenados pelos imperadores. Podemos também incluir as interpretações dadas na história romana para circunscreverem e rotularem o comportamento religioso inaceitável, através de várias fontes literárias (Cícero, Dião Cássio, Celso, Suetônio e Tácito, dentre outros). Ao longo da história romana, houve o trabalho de construção e tipificação da natureza das ofensas nos discursos, sejam eles jurídicos ou não. Sobretudo, as práticas religiosas consideradas corretas eram amparadas por longa tradição, o que equivale conceder um significativo peso local para preservá-las, ainda mais quando inseridas nas extensas relações de poder municipais e de fidelidade à Roma.

É lícito supor que o poder extralegal consentido aos governadores de província para atuar e julgar casos criminais viabilizou amplas prerrogativas para arbitrar sobre o comportamento religioso considerado inapropriado. O. Robinson faz a seguinte observação: por outro lado, a permanente restauração de uma sociedade pacificada pode ter significado as mais altas expectativas da repressão do crime (2007, p.187). Ademais, devemos olhar com atenção para a necessidade de enquadrar, de estigmatizar o novo, e encerrá-lo em um espaço não autorizado, frente à comunidade ideal e imaginada dos romanos. Beard (*et al.*, 1998, p.211, 212) afirma, sobre os três primeiros séculos, que houve “a construção e a transgressão das fronteiras religiosas e as elites defenderam o sistema romano contra inimigos reais ou imaginários da religião, identificando um conjunto de estereótipos religiosos transgressores”

As disputas em estabelecer as fronteiras entre *religio*, *superstitio* e *magia* foram fundamentais para provocar discursos repressivos e manifestaram a emergência de se depurar a questão (BEARD, *et al.*, 1998, p. 236; WOOLF, 2008, p.238-240), não tão facilmente resolvida. Na ocasião do combate com as feras no anfiteatro, Perpétua e seus companheiros foram lançados à *damnatio* e há referência à presença de um tribuno que

reforça as ações de violência contra os condenados, cuidando evitar que os confessores escapassem por alguma imprecação mágica²³⁵. Assim, lemos: “*Cum tribunus castigatius eos castigaret, quia ex admonitionibus hominum uanissimorum uerebatur ne subtraherentur de cárcere incantationibus aliquibus magicis*” (*Passio Perpetuae*, XVI, 2). Além disso, vincula-se a prática mágica ao estereótipo de homens vãos. Trata-se de um exemplo bem claro sobre a vigilância das elites (e eu diria do povo também) sobre o comportamento indesejável – “os membros da elite em Roma e nas províncias estavam ansiosos para fazer demonstração da *religio*” (BEARD, 1998, p.217) –, e, portanto, a *superstitio*, o excessivo comprometimento com os deuses, tornou-se o comportamento a ser monitorado pelos outros. No segundo século, *superstitio* denotava práticas particulares de povos estrangeiros, vinculadas às províncias (BEARD, *et al.*, 1998, p.127-220).

A vontade de disciplinar manifesta o descumprimento da norma e, por essa razão, a necessidade acurada pela qual os cidadãos deveriam aprender os códigos e as regras estabelecidas para o exercício do bem comum. Os significados mudam a cada novo contexto (bem típico da dinâmica cultural) e no século III levantamos a hipótese de que a *superstitio* foi se desligando da dimensão privada, de práticas excessivas cometidas por indivíduos particulares, sendo por essa razão reprimida localmente, de acordo com suas insurgências, para, então, significar uma ameaça de alcance público quanto à estabilidade do estado²³⁶. Nesse caso, exigiam-se ações mais efetivas e contundentes, haja vista as deliberações de Septímio Severo e Caracala, além da sistematização de sanções, com Décio e Valeriano. Noethlichs (2006, p.116) tece um comentário apreciativo a esse respeito:

Dentro desta estrutura, as repressões contra os cristãos podem ser vistas assim caindo dentro do âmbito de sacrilégio, e sua base legal, se não por provocação ou teimosia (*pertinacia, obstinatio*), então por desvio, e, portanto, por comportamento errado para com os deuses. Os cristãos foram, entretanto, ameaçadores a *salus populi Romani*.

Na *Acta Proconsularia Cypriani* é evidente a preocupação de contágio, o sentido de eliminar a propagação e ensino de conteúdo sacrílego, ou seja, o que se desviava das

²³⁵ Se dermos crédito à ata do mártiro de Acácio, bispo de Antioquia da Pisídia, há uma menção do procônsul Marciano pelo temor e suspeita de arte mágica entre os detidos, pelo fato de introduzir uma nova linhagem de religião, desconhecida – *ideo magis est, quia nouum nescio quod genus religionis inductis*. (In: BUENO, *Acta de Acacio*, V, p.648).

²³⁶ A. Fernandez (2006, p.33) pressupõe que “reprimir a quem se mostra em certa medida diferente de acordo com os parâmetros fixados por aqueles que ostentam o poder” e, por isso, são considerados como ameaça à segurança pública e à manutenção do *status quo*.

práticas reconhecidas dos cultos públicos romanos, e, por sua vez, a falta, a negligência. Então, coloquemos os confessores em destaque.

Os confessores cristãos: apreciações dedutivas

A confissão tornou-se um elemento-chave nas atas martiriológicas produzidas pelos cristãos. Os relatos da *Passio Perpetuae* e da *Acta Cypriani* são exemplos dessa caracterização singular, tendo em vista a relevância que as mesmas assumem como matéria processual nos casos jurídicos e na prática penal. Antes de entrarmos nessa discussão do nosso *corpus* documental, queremos dar destaque à confissão através do dossiê²³⁷ composto pelas correspondências travadas entre o bispo Cipriano e os demais bispos, presbíteros e diáconos. Julgamos fundamental a inclusão do dossiê porque ele faz parte da conjuntura histórica que corresponde aos editos decretados pelos imperadores Décio, Galo Treboniano e Valeriano, entre os anos de 249 e 258. Além disso, as narrativas trazem alguns detalhes que nos auxiliam a preencher algumas lacunas presentes nos relatos das Atas.

A maioria das correspondências cipriânicas apresentam os confessores – *Dominum confessi in cárcere sunt constituti* (*Carta*, V, I,1) – como a razão primordial da elaboração das mesmas. Os confessores são o assunto que movem todas as orientações e as exortações dirigidas ao clero romano ou africano, presentes nas cartas durante esse período. A *Carta VI* discorre acerca de cristãos que confessaram sem vacilar sua fé perante os tribunais e foram lançados aos calabouços de Cartago. O bispo na verdade exalta a confissão após detenção. É uma prerrogativa essencial para Cipriano. Já discutimos a diferença entre confessores e mártires no capítulo anterior e até as distintas categorias que marcam a prática do martírio. O nosso olhar, nesta seção, volta-se para certas nuances que merecem ser analisadas.

Vamos fazer algumas apreciações com o propósito de chegarmos a uma dedução curiosa. Metodologicamente, queremos perseguir o seguinte raciocínio: identificar certos atos condenados pelos próprios cristãos ou líderes eclesiásticos, a fim de apreendermos os significados e estereótipos que estavam sendo assimilados e eram

²³⁷ O dossiê faz parte da coleção *Actas de los Mártires*, de Daniel Bueno (ed. 2003), uma das versões utilizada nessa pesquisa. As correspondências também apresentam os textos bilíngues (em espanhol-latim).

correntes na cultura da época. Na Carta XIII²³⁸ e na obra *De lapsis*²³⁹, Cipriano condena os membros do seu clero cartaginês e afins que atuam contra as leis, fazendo-se amigos das riquezas, vinculando-se aos procônsules em busca de se empenharem em negócios profanos pelas províncias (*De lapsis*, VI); com isso, arrebatam propriedades com fraudes, multiplicando a usura. Alguns vivem em concubinato de forma promíscua (V, 1). Esses que assim procedem, conforme a interpretação de Cipriano, fogem da disciplina da igreja e dão maus exemplos (*temulentus et lasciuiens*). Nesse caso, tais homens mereciam ser punidos por crimes (*cum quanto enim nominis uestri pudore delinquitur*), mereciam ser banidos (*extorris factus*) de volta à sua pátria e que não deveriam perecer como cristãos, mas como culpados de fato (*ut deprehensus non iam quase christianus sed quase nocens pereat*) – (XIII, IV,1). Os escandalosos atos são interpretados por Cipriano como *hoc ipsum grande crimen est, quod illorum cum scandalo in aliorum ruinas exempla nascantur* (XIII, V, 1), ao provocarem com seus exemplos a ruína nos outros. Aqui ficam claros os crimes que provocam prejuízos aos outros, *delicta* – lê-se crimes do direito comum.

Em sentido contrário, vejamos a atribuição de um significado delituoso e religioso: a prova de sacrifício. Primeiro, Caldônio, responsável em dar apoio à comunidade de fiéis em Cartago, na ausência de Cipriano (fuga), dirige-lhe uma carta contando acerca dos que sacrificaram e foram desterrados por sua fé. Esses teriam se purificado desse delito fazendo penitência (*Carta XXIV*, 1). Segundo, na Carta XXXI, os presbíteros se dirigem a Cipriano e exaltam os confessores em meio aos tormentos e por não terem obedecido a humanas e “sacrílegas” leis contra a fé – “*quam humanis et sacrilegis legibus contra fidem non oboedisse*” (*Carta XXXI*, III). Os mesmos presbíteros dizem que os que olharam as estátuas dos “ídolos” – *qui male simulacra conspexerunt, quae inlicite commiserant* – assim ilicitamente o cometeram (*Carta*, XXXI, VII,1). Cipriano, no tratado *De lapsis*, inicialmente, fala acerca dos que resistiram aos sacrílegos sacrifícios, dos que se recusaram a comer dos manjares dedicados perante as estátuas dos deuses e se cobrirem com o véu usado pelos sacrificantes – “*ab impio sceleratoque uelamine quo illic uelabantur sacrificantium capita*” (*De Lapsis*, II). O bispo interpreta como profano contágio (*De Lapsis*, XXVII).

²³⁸ A carta foi dirigida ao presbítero Rogaciano e aos demais irmãos confessores. Provavelmente escreveu do lugar de sua fuga, na ocasião do edito de Décio.

²³⁹ Escrita em virtude dos que caíram na prova de sacrifício com o edito de Décio. Sabemos que a obra se situa nessa conjuntura pela indicação do *Libellum* (*De Lapsis*, XXVII, XXVIII).

Logo depois, Cipriano lamenta-se dos “caídos” que sacrificaram perante as estátuas dos “ídolos” (que ele chama de simulacros) e se dirigiram de própria vontade ao fórum ou capitólio para sacrificar (VIII, XXIV). Nesse caso, deixa de ser o verdadeiro confessor, de própria vontade. Em seguida, repreende a conduta, afirmando: “tu mesmo eras a hóstia...ali te imolaste – *Ipse ad aras hostia, uictima ipse uenisti, immolasti illic salutem tuam, spem tuam, fidem tuam funestis illic ignibus concremasti*” (*De lapsis*, VIII; *Carta LXXVI*, III, 1). Concluindo o raciocínio do bispo, ele enfatiza: “e para chegar ao cúmulo do crime, *ad criminis cumulum*, as crianças eram levadas de mãos dadas pelos seus pais ao sacrifício” (*De lapsis*, IX). Os penitentes faziam a pública confissão de seus “crimes” (*De lapsi*, XVI). Cipriano também usa a expressão *facinus commissum* (má ação cometida, além de *delinquo*, XXV, XXVI, XXVIII). Acrescenta-se o *libellum* de sacrifício, compreendido com o mesmo sentido de cometer crime, má ação, devidamente atestado.

Depreende-se a forte carga religiosa atribuída a tais desempenhos, associados à ideia de cometer atos criminosos de mesmo âmbito e, por conseguinte, a comunidade cristã cartaginesa sustenta a necessidade da confissão do delito e da penitência (*De Lapsis*, XXIX, XXXIV). Portanto, para cristãos, “sacrificar” significou se apropriar da ideia de crime e, analogicamente, para romanos, não sacrificar constituía-se também do mesmo crime. No trecho a seguir, essa ideia se confirma: “Como chamam ao dano benefício? Como põe a impiedade o nome de piedade – *quid iniuriam beneficium uocant? Quid impietatem uocabulo pietatis adpellant?*” (*De Lapsis*, XVI). Há reversão de sentidos no discurso retórico de Cipriano. Por tudo que até aqui já foi analisado, entendemos que ambos os discursos (cristãos e politeístas) atribuem o sentido de crime religioso. São discursos que se utilizam das mesmas ferramentas etimológicas e de intenção, de ato culposo merecendo reparação.

Torna-se agora fundamental explanarmos acerca das nossas deduções, após as análises feitas ao longo da pesquisa. Propomos que os cristãos detidos estavam conscientes²⁴⁰ de que a confissão *christianus sum* diante dos tribunais romanos, além de fortalecer a fé dos fiéis através de seus *exempla*, sustentava a ideia de que estavam sendo culpados e imputados como réus por motivo religioso. Por essa razão, conforme as orientações de Tertuliano e de Cipriano, era crucial manter a confissão, a fim de

²⁴⁰ *Beard (at al.)*, afirma que os cristãos estavam conscientes do procedimento da *quaestio*, através da experiência do que viram no fórum, nos tribunais públicos e, principalmente, quando presenciaram ou testemunharam os da sua crença submetidos aos julgamentos.

provocar as autoridades para reconhecerem a novidade das opções religiosas no império ou através do proselitismo cristão aquela que eles julgavam ser a única *religio* verdadeira (em questão de identidades, afastar-se do vínculo judaico, e diante do confronto com grupos que eles julgavam heréticos). Eis um depoimento de Cipriano sobre o assunto:

Você deve me odiar e me punir mais porque as provas contra mim têm crescido, até mesmo quando havia muito pouco de que me acusar? Como eu anuncio que sou cristão em um lugar lotado, cercado de pessoas, e eu confundo você e os seus deuses com uma denúncia clara e pública, por que você ataca a fraqueza da minha carne terrestre? (*Carta a Demétrio*, 13).

Acreditamos que os confessores cartagineses estavam particularmente bem instruídos sobre o valor da confissão pública para a comunidade cristã nessa região que demonstrava claros sinais de expansão. Inclusive, estavam prontos a assumirem os riscos, porque, se hoje a confissão serve como causa de diminuição da pena, naquele contexto, ao contrário, servia para maior rigor²⁴¹. Acrescenta-se a caracterização de intenso pluralismo religioso, de cultos étnicos nativos e estrangeiros, chamando atenção da supervisão e controle por parte das elites municipais e provinciais.

Inversamente, provocar as autoridades entregando-se voluntariamente, chamando atenção por causar rebuliço na cidade ou até mesmo por torpes atos, significava desviar o foco para a causa profana, ou melhor, para crimes do direito comum. O problema para *iudices* foi que os cristãos estavam muito certos de confessarem “*Christianus sum*”, quer dizer já prontamente admitiam ser a razão processual que resultou em criminalização e repressão. Para Bauman (2004), nos julgamentos dos cristãos, as perguntas-inquérito foram utilizadas para além do seu sentido normal, para forçarem o "criminoso", que confessou voluntariamente, a se retratar através da realização de um ato de sacrifício. Eusébio sugere que as torturas aos cristãos se transformaram em certa perversão da *quaestio* – forçar a confissão e reparação ao mesmo tempo, no mesmo ato (BAUMAN, 2004, p. 128,129).

O. Robinson (1995, p.74) argumenta que as ofensas contra a religião de Estado, como aquela dos deuses romanos ou do cristianismo, foram tratadas separadamente, porque elas não estavam totalmente [precisamente] enquadradas dentro do direito criminal. Concordamos com a pesquisadora e acrescentamos a opinião de Rosa A.

²⁴¹ Profo. Carlos Gustavo Direito afirma que a confissão pode ser feita em qualquer momento ao longo do processo penal e será levada em consideração no momento da condenação do réu.

Fernandez²⁴² (2006, p.50), que sugere uma espécie de delito extraordinário ou *crimina* extraordinária, haja vista a própria aplicação de *cognitio extra ordinem*. Essa prerrogativa ainda permitia que os governadores de província ajustassem seu poder de deliberar sobre a questão de acordo com as regras, os costumes e criticismos locais. Fernandez (2006, p.46) defende a tese de que a *cognitio extra ordinem*, iniciada a partir do século I no império, garantia a imposição da pena capital ao determinar quais comportamentos eram criminais, mediante a *persecutio*²⁴³, e que, ao longo do tempo, ia se especializando, à margem da *actio*²⁴⁴ e da *petitio* – “como meio próprio para iniciar o procedimento extra”. No entanto, a autora adverte que a partir do século III houve uma atrofia no uso processual da *persecutio* e *actio* já era o termo generalizado, inclusive, para a *cognitio extra ordinem*. Mesmo assim, a *persecutio* não cairá em desuso, mas, ao contrário, será a política seguida contra os cristãos na ausência de base legal para apoiar as acusações. Recorria-se à *persecutio* para ativar o processo (2006, p.46, 47). É nesse sentido que apoiamos sua tese.

O processo de criminalização das práticas religiosas vinculou várias categorias de atos ímpios e transgressores: sedição, *lesa majestati*, ateísmo, sacrilégio, *superstitio*, associações ilícitas e *coniuratio*; como já supracitado por M-F Baslez, uma espécie de amálgama em operação, na ausência de uma definição estatutária e delituosa precisa. O vocabulário empregado tanto entre cristãos e não cristãos na interpretação da culpabilidade, imputabilidade e punição, deixa pressupor por extensão que os confessores cristãos foram julgados por ofensa religiosa, pela falta e pela negligência das práticas cúltricas e públicas. A prova de sacrifício – *fac sacrum pro salute Imperatorum*²⁴⁵ (diante do juiz ou do altar e de sua recusa, além da prova escrita através do libelo, nesse caso confirmação/reparação) – se constitui na prova contundente e material de flagrante delito religioso.

²⁴² A pesquisadora desenvolveu uma ilustre tese sobre a perseguição como crime cometido contra a humanidade, ao longo da história, com embasamento jurídico e de acordo com o Direito Internacional. Prof^a de Direito na Universitat de Barcelona.

²⁴³ Fernandez (2006, p. 37, 38) sustenta que *persecutio* expressava a ideia de um seguimento, busca tenaz, pressão constante e, por derivação, passou a ser uma das vias de ativação de um processo judicial no direito romano, com conteúdo técnico jurídico. Para a autora, foi o termo que se consolidou para fazer referência ao fustigamento no qual vários imperadores romanos submeteram os primeiros cristãos. Dá-se destaque à natureza processual da *persecutio*.

²⁴⁴ Segundo a autora (FERNANDEZ, 2006, p.43, 44), o jurista Ulpiano propôs que a *persecutio* compreenderia toda ação extraordinária e a *actio* seria a disposição dos particulares de defender seus direitos.

²⁴⁵ *Passio Perpetuae* (VI, 3), conforme a interpelação do procurador Hilariano.

Na *Acta Proconsularia Cypriani*, o vocabulário é amplo para incriminá-lo: o bispo tem agido como um pai de mentes sacrílegas e vivido com espírito sacrílego; tem reunido numerosas pessoas numa abominável conspiração; tem se constituído em inimigo dos deuses romanos e dos sacros ritos; os imperadores não têm conseguido trazê-lo à prática das cerimônias romanas; e ao pronunciar a condenação, o governador acrescenta: Cipriano é um declarado autor e um promotor de um perverso crime ou delito, com sacrílega rebeldia e ensino (Texto A, III, 1-4). As palavras latinas que reforçam tal entendimento são: *papatem sacrilegae mentis; sacrilega mente uixisti; nefarie conspirationis homines congregasti; inimicum te constituisti diis Romanis et religionibus sacris; ad ceremonias Populi Romani colendas; nequissimi criminis autor et signifer deprehensus*²⁴⁶; *scelere docuisti ipso documento; sacrilega contumácia* (Ed. J. Leal; Texto A, III, 1-4; cf. apêndice).

Ainda nesse trecho, encontramos através da fala do procônsul que os imperadores pios não conseguiram afastar Cipriano de uma loucura – *ab obdurati furores amentia ad ceremonias Populi Romani colendas bonamque mentem habentam tanto tempore potuerunt reuocare*²⁴⁷. Isso é curioso. Os termos *furoria amentia* eram também expressões jurídicas (*furiosus, furor* e *amens*) que constituíam um motivo legal para a não imputabilidade àqueles que padeciam de insanidade mental. *Furor* seria, no direito clássico do século III, a loucura revelada e completa, contínua ou sujeita a intervalos de lucidez (GIORDANI, 1997, p.38). *Amentia (amens)* significa ausência de razão, estar fora de si ou ser insensato (GAFFIOT, 1934, p.113). É lícito supor que, devido ao *status* nobre de Cipriano, as autoridades buscavam demovê-lo de tamanha imputabilidade e destino, e talvez buscassem uma justificativa para livrá-lo da desonra.

É impressionante a constatação da permanência, da constância de um vocabulário similar a respeito da regulação em matéria religiosa; nós o veremos um século mais à frente num contexto oposto, mas de base jurídica e formatos comuns, em um período tardio e de construção do Império Confessional. O Código Theodosiano²⁴⁸,

²⁴⁶ *Deprehensus* tem um forte significado de ser surpreendido em flagrante delito (GAFFIOT, 1934, p. 501).

²⁴⁷ Praticamente as mesmas expressões se repetem no texto B (cf. apêndice).

²⁴⁸ O Código Theodosiano reúne uma coleção de constituições imperiais compiladas por Teodósio II, no ano de 438. Os regulamentos sancionados se referem às legislações prescritivas, aos editos, aos rescritos e também às cartas dos imperadores romanos, que correspondem a diferentes períodos de governo, de Constantino a Teodósio II (323-438). O Código foi elaborado por peritos contemporâneos, devidamente reconhecidos no livro I, porém respeitando-se as opiniões dos juristas precedentes e renomados, igualmente mencionados: Gaio, Ulpiano, Paulo, Papiniano e Modestino. E, inclusive, os códigos Gregoriano e Hermoginiano serviram de modelo para a compilação theodosiana.

no livro XVI, é pleno de prerrogativas e diretivas quanto à repressão religiosa, agora “antipagã”. Trata-se de normativas imperiais dirigidas aos vigários, governadores de províncias, procônsules, prefeitos do pretório, mestre de Ofícios e até bispos, os quais deveriam zelar pela sua imediata aplicação nas regiões onde exerciam seu governo, seu poder, sua jurisdição e sua administração civil, em inúmeros casos e situações, como representantes do governo imperial. As atividades religiosas foram controladas pelo Estado.

São evidentes as disposições tratadas que buscam legitimar as ações e as sanções imperiais que foram totalmente favoráveis em privilegiar a religião cristã, em relação à liberdade de culto e até ao reconhecimento oficial do cristianismo como religião do Estado, além da rotulação do “paganismo” em situação de proscrição (dos séculos IV ao V - Teodósio II). Principalmente, as prescrições emanadas do imperador Theodosio I até o imperador Theodosio II buscam claramente eliminar ou suprimir praticantes de outras religiões que não sejam cristãs, até não haver nenhum (Cth, XVI, 10, 22), embora reconheçam a sua permanência. Assim, então, indagamos: qual a ligação dessas constituições tardias com os editos promulgados no séc. III?

Observamos, em primeiro lugar, princípios similares no Código relacionados ao direito no que diz respeito ao amparo das leis, da sacralidade dos imperadores e da majestade imperial e, por essa razão, com regulações consideradas invioláveis, ordenadas pela antiguidade, estabelecidas pela autoridade religiosa de “nossos pais” ou confirmada pela “nossa serenidade” (Cth, XVI, 1, 4; 10, 13; 11,3). Em segundo lugar, a classificação ou a tipificação daquilo que se constituía por atos transgressores, ou seja, a normatização para todos os grupos²⁴⁹ que não se conformavam (forma) à fé cristã considerada ortodoxa e, por isso, foram enquadrados como autores de sedição e perturbadores da paz ou da tranquilidade; praticantes de nefastas superstições, sacrílegos ou de mentes sacrílegas, de sacrílegos ritos; dissidentes; inimigos da fé sacrossanta; espírito audacioso; “loucura desta superstição”; desvio; violação da religião instituída pelos santos pais; superstição estrangeira; contágio; confusa ignorância; crime público; abominável; audácia em discutir religião; assembleias proibidas ou ilícitas; ensino de nocivas doutrinas; profanador e corruptor da disciplina católica; agregar multidões; insanidade/conspiração contra Deus; ultraje à verdadeira religião; crime de alta traição; heresia; loucura de sacrifícios; culto divino profanado por contágio; e ímpio

²⁴⁹ Aqueles que as lideranças cristãs julgavam como heréticos, gentios (“pagãos”) e judeus.

(Cth, XVI 1,4; 2,5, 25, 31, 40; 5,5, 9, 25, 40, 48, 53, 56; 10, 2; e outros). Todos deveriam ser banidos, expulsos ou destruídos, com a manifesta intenção de corrigir os desejos depravados dos homens e/ou práticas ilícitas (linguagem presente em todo o livro XVI). Nesse caso, a linguagem é bem pesada e explícita.

Em terceiro lugar, podemos também identificar os mecanismos jurídicos e procedimentos similares, ao apresentar questões perante as autoridades provinciais ou chefes das municipalidades (CTh, XVI, 16, 2, 39; 4, 6; 5, 45; 9,3): em operar com processos, levantar tribunais e imputar penas; prover-se de todo aparato necessário civil e militar para ouvir a multidão; reunir registros e apresentá-los aos juízes; as autoridades deveriam apontar investigadores, receber informantes e apurar o caso, além da menção a certos privilégios de clérigos que foram instituídos por advogados seculares e profissionais treinados (Cth, XVI, 2,38). Em quarto lugar, a imputação das penas, para uma série de atos considerados transgressores: morte, multas, castigos, deportação/exílio, confiscação de bens, tornam-se inelegíveis e proibidos de alienar bens ou transmiti-los aos herdeiros (Cth, 1,4; 2,31; 4,1; 4,3) e, inclusive, observando-se o *status* pessoal²⁵⁰. Encontramos a expressão *expiar/piaculare crimen* (Cth, XVI, 5, 41; 6, 6); ser expulso, removê-lo de associação com o mundo romano, por violar, ofender, ultrajar, profanar, corromper, ensinar, persistir ou repetir o erro, infringir a lei, transgredir, conspirar, agregar, desprezar leis, sacrificar, desviar, não reconhecer, ignorar e desprezar a vingança das punições. Também se alude a inexpiáveis punições, afligidos com suprema penalidade; nesse caso, heréticos que provocam cismas e aqueles que aderem a superstições, sem direito à apelação (Cth, XVI, 5,9; 63).

Com as devidas proporções, e sem cometermos anacronismos, fizemos essa explanação do Código Theodosiano somente para exemplificar a continuidade e a apropriação da linguagem jurídica dos tempos precedentes, apoiado nos juristas célebres do passado. Os imperadores cristãos do período tardio reverteram a regulação, a normatização e a sanção em matéria religiosa dos períodos anteriores para o seu próprio contexto. Mas o fizeram com uma carga simbólica similar em relação às transgressões religiosas, no entanto, e incontestavelmente, de forma muito mais violenta (a exemplo da ordem de destruição de templos romanos – Cth, XVI, 10, 17).

²⁵⁰ Havia a possibilidade de aceitar e anular sanções para aqueles que transferissem a sua crença para a prática da religião católica (sobre astrólogos, por exemplo).

Existe uma particularidade no Código – várias prescrições atribuídas sob encargo dos governantes da África²⁵¹ – o que demonstra a efervescência das questões religiosas na região (politeístas e monoteístas); faz-se crer que os governadores e chefes das municipalidades agiram muitas vezes com parcialidade no julgamento dos casos e na aplicação das ordens imperiais, sendo coniventes com as faltas, principalmente quanto a indivíduos provenientes de *status* elevado, podendo significar a resistência à aplicação das sanções ou atenuação.

Para concluir, chegamos ao final da tese defendendo que a incriminação, tanto de Perpétua e seus companheiros quanto de Cipriano, é patente e inapelável e, principalmente, na *Acta* cipriânica ficam evidentes os significados de um motivo religioso para justificar um comportamento ilícito ou inaceitável de cidadãos romanos, igualmente em casos de não cidadãos. O comportamento abominável de crime contra os deuses e contra os homens está sendo reforçado por um amplo vocabulário. De forma concomitante às leis, os costumes dos antepassados traziam à memória os significados religiosos, os eventos e as práticas que solidificavam ou naturalizavam a identidade de ser romano. Michael Pollack (1992, p.201) contribui sobre essa reflexão. O pesquisador analisa a relação entre memória construída e identidade, e assim afirma: “é como se houvesse elementos irreduzíveis, em que o trabalho de solidificação da memória foi tão importante que impossibilitou a ocorrência de mudanças”. Em certo sentido, determinado número de elementos torna-se realidade, passa a fazer parte da própria essência da pessoa ou do coletivo. Pollack (1992) defende uma socialização política ou histórica, através dos acontecimentos, personagens e lugares (sobretudo os de comemoração), que reforçam e consubstancializam *o status quo*. Segundo Pollack (1992, p. 204) na construção de identidade, individual ou coletiva, há três elementos essenciais:

Há a unidade física, ou seja, o sentimento de fronteiras de pertencimento ao grupo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. De tal modo isso é importante que, se houver forte ruptura desse sentimento de unidade ou de continuidade, podemos observar fenômenos patológicos. Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual

²⁵¹ Cth, 1, 18; 2, 29; – Imperadores Valentiniano e Valente – “Os mesmo augustos a Claudio, procônsul da África”; Imperadores Arcadio e Honório Augustos a Hierius, Vicário da África; e outros (2, 36, 38; 3, 46; 5, 41; 11, 2; etc.). Os termos atribuídos aos governantes obedecem aos contextos históricos da redivisão territorial.

como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

A memória e a identidade também são suficientemente constituídas e instituídas, para manterem o sentimento de unidade, coerência e organização através de vários mecanismos; no caso romano, eu diria com várias linguagens do poder, com vários critérios de aceitabilidade e vários discursos.

Enfim, os editos, rescritos e mandatos dos imperadores aos governadores representam eventos custosos em termos políticos e são, do ponto de vista legal, um potente instrumento para efetivar uma ação pública de regulação, incriminação e punição que se amparou numa legítima eficácia processual para deliberar acerca do crime que atentava contra os *sacra publica*, seja local ou em Roma. Como diria Foucault, instituíram-se as verdades das formas jurídicas. Os confessores cristãos cartagineses se constituíram em um dos grupos alvos para corrigir e disciplinar os infratores. Esse processo acompanhou as mudanças em relação ao espaço que a religião passou a ocupar no império e de legitimação da soberania do *princeps* nas províncias. Concluindo com Rupke (2014, p.205), “somente como consequência dessa mudança que o problema de números, diferenças e grupos se levantou de todo”.

Reconhecemos a amplitude do problema: rotular implica em estabelecer mais distintas fronteiras. A imputação para mover um processo contra os confessores moveu diferentes peças acusatórias, muitas vezes por analogia com outros crimes – sedição, associação interdita, lesa majestade conjuração, sacrilégio, ateísmo, *superstitio*, magia e sacrilégio –, porém o substrato religioso foi fundamental no estabelecimento da inculpação e da pena, sendo o sacrifício o seu dispositivo final. J. Harries (2004, p. 128), ao se referir ao julgamento de Apuleio, diz que o mesmo resistiu habilmente no manejo de seus argumentos, a fim de não cair na implicação de desvio religioso, presente no encargo de magia. Por quê? Seria, também, em virtude de saber exatamente em quão grave erro e quais consequências capitais poderiam advir sobre sua pessoa, se suas práticas fossem imputadas como crime religioso? Só não lhe foi requerida a prova de sacrifício, no ato de julgamento. Para Harries, contrariamente, os cristãos foram capazes de ser rotulados de práticas desviantes.

É necessário ampliar e mapear as análises dos registros documentais jurídicos e literários para produzirem maior conhecimento a respeito e nós o faremos num próximo estudo, no futuro. Este representa apenas o primeiro passo.

CONCLUSÃO

Foi uma enorme surpresa submeter à investigação o tema deste estudo – “Os mártires (confessores) de Cartago: as fronteiras entre o lícito e o ilícito” –, porque descobrimos um campo muito amplo de estudo. Isso se deu em função da relação existente entre duas áreas do conhecimento, Direito e Religião, na cultura romana. A primeira apresenta um vasto vocabulário e um conjunto de leis, de regras, de interpretações e de sanções punitivas para as ações delituosas e criminosas. A segunda, por sua vez, apresenta um intenso pluralismo religioso e múltiplas práticas, que se articulam entre a cultura local e o centro, Roma. O foco incide sobre a segunda maior capital do império, Cartago, situada na província Proconsular, na África romana, nos anos de 202 a 258. Os atores principais que formam a trama narrativa são os mártires cristãos, dentre os quais aqueles que compõem a categoria dos chamados confessores. Durante toda a produção escrita, buscamos percebê-los nas fronteiras entre o lícito e o ilícito, ou seja, a tipificação dada àqueles que foram alvos de regulação e repressão por demonstrarem um comportamento religioso inaceitável.

Algumas abordagens e premissas foram fundamentais e nos ajudaram a conduzir a pesquisa: primeiro, a questão religiosa no Império Romano foi tratada na perspectiva estrutural. Os costumes dos antepassados, as regras estabelecidas por consenso e pela comunidade fixaram (claro, suscetíveis a reinterpretações no tempo) um código de conduta que, assentado na tradição, punia a impiedade, a falta religiosa, principalmente no que tange aos *sacra publica*, com várias penalidades que eram estipuladas de acordo com o crivo social. Com o reforço da imagem do soberano, *princeps* e *divus*, aquele que transcende a realidade física e ordena o cosmos, a negligência quanto às práticas cúlticas e públicas eram sinal de grave transgressão. Além disso, se considerarmos os deveres dos cidadãos em conhecer as leis e as regras, e em cumpri-las, maior pressão se faria para provar a sua lealdade. Esse quadro desmonta o lugar comum atribuído aos romanos no que diz respeito à irrestrita tolerância para com as religiões estrangeiras.

Segundo, tivemos que fazer uma escolha de paradigma para analisar o nosso objeto: afastar-se das abordagens que privilegiavam o conflito entre os cristãos e o império e, por essa razão, supervalorizavam a ideia de intensa e cruel perseguição. De modo oposto, aqueles que enfatizavam apenas a negociação e a interação entre as duas partes e, em virtude disso, deixavam de perceber as singularidades do processo identitário na delimitação das fronteiras. Creio que houve pelo menos uma tentativa

para não colocarmos uma “camisa de força”, encerrando os confessores em um ou outro paradigma, mas, sobretudo, perceber a dinâmica produzida no tecido social. Levando-se em conta a expansão do cristianismo africano e cartaginês, os bispos e clérigos cristãos se aproximaram muito das próprias estruturas de poder das elites provinciais, por exemplo. Sem contar as apropriações feitas acerca dos significados simbólicos dos lugares de comemoração, de representação, e de contestação também.

Terceiro, propomos desviar o olhar que consistia nas análises de cunho político, social e cultural somente, as quais corroboravam para a defesa de uma ação imperial contra os cristãos, em nível local e de forma esporádica (quase acidental), sem relação com o todo, invalidando uma crítica mais acurada da questão. Reconhecemos que os cristãos não foram os únicos grupos ou indivíduos que sofreram regulação, interdição e repressão no império, numa longa duração. Falamos dos chamados *expert* religiosos, que integravam vários indivíduos realizando serviços religiosos dos mais diversos, ou assim se faziam crer. Os praticantes de artes mágicas, os astrólogos, os adivinhos, os profetas, os pregadores itinerantes e até os filósofos perfazem o conjunto de indivíduos que facilmente foram rotulados ou acrescidos de estereótipos, vistos com suspeita se associados às práticas estrangeiras. Destarte, esses grupos traziam outras formas de culto, outros oficiais do sagrado, outros objetos consagrados a um tipo de cerimonial religioso e de estabelecer contato com as divindades, outros saberes, outros discursos, outros referenciais e outros símbolos, constituindo-se (lidos) muitas vezes como práticas não autorizadas pelo consenso da comunidade.

E, em último lugar, fugimos das visões unilateral e determinista pautadas em um império em crise, assolado por povos ditos bárbaros e por calamidades naturais; por esses motivos, os cristãos teriam sido escolhidos como bodes expiatórios. A pressão, nesse caso, teria aumentado para conter a ira dos deuses, justificando a repressão. A fim de repensar criticamente essa abordagem historiográfica, podemos mencionar as desordens provocadas na região da Bitínia, quando Plínio solicitou ajuda do imperador Trajano. Este foi considerado um dos melhores imperadores pela tradição antoniniana, em contexto de *pax romana*.

Portanto, foi necessário ampliar o nosso olhar sobre um tema tão complexo e ambíguo. Para tanto, a incursão na prática jurídica romana possibilitou enxergar o cidadão ou o não cidadão, à margem da lei, e os dispositivos e procedimentos acionados para ordenar a conduta humana, diante do processo de incriminação e inculpação. Essas percepções só foram possíveis após a leitura analítica dos documentos *Passio* e *Acta*,

que trazem fortes indicadores e elementos da condição estatutária dos réus cristãos, em boa forma jurídica e processual, abrindo portas para várias asserções. Ampliou-se a possibilidade de fazermos diferentes interlocuções da produção material escrita, como o dossiê cipriânico, através de várias correspondências travadas entre o clero e outros tratados. Acrescentamos as fontes jurídicas do *Digesto* e do Código Theodosiano e, finalmente, as fontes literárias de escritores romanos cristãos e não cristãos. Chegamos à compreensão de que a fórmula *civitas-pólis-religio* não dava conta para explicar o aumento das diretivas imperiais pela regulação e pela repressão no império, pondo em causa o motivo religioso. A postura “antissocial” dos cristãos e o problema da deslealdade política em relação aos deuses pátrios e cultos aos *divi* não podem ser as únicas respostas para esclarecer uma profunda e ampla cobertura legal para a repressão, principalmente diante das mudanças que estavam em curso no império.

A partir dessas escolhas metodológicas, tivemos que delimitar um conjunto de temáticas que estavam diretamente relacionadas umas com as outras e que interagiam entre si, a começar pela natureza do *corpus* documental, o qual indicava fortes indícios do caráter processual, das ações condenatórias e repressivas aos cristãos, pelas autoridades romanas constituídas. Outros elementos foram surgindo, pondo em causa a província proconsular no norte da África e os efeitos das medidas punitivas que recaíam sobre a Cartago romana e os arredores. Foi então que nos demos conta das estreitas relações entre dois campos do conhecimento, a Religião e o Direito, representados pelas práticas cúlticas e públicas, pelas regras e leis estabelecidas pela comunidade, com o fim de garantir as observâncias dos costumes ancestrais, amparadas pela tradição.

Tornou-se evidente que adentrávamos numa condição estatutária seríssima, ou seja, os deveres religiosos dos cidadãos eram equivalentes aos civis e políticos. E o que acontecia com aqueles que não observavam ou não se conformavam a este modelo assegurado e naturalizado por consenso social e coletivo? Esbarramos, inevitavelmente, em questões legais e observamos procedimentos jurídicos que eram acionados através de denúncias e acusações populares, amparadas pela ação de vigilância das elites romanas em relação à regulação religiosa, sendo os cristãos submetidos a inquéritos. Foi necessário adotar um método de análise documental (análise de conteúdo) e isolar elementos que punham em destaque as peças judiciárias e um amplo vocabulário normativo e coercitivo.

Na sequência, identificamos uma singularidade: a atribuição dada aos mártires latinos de Cartago correspondia a uma forma muito generalizante, conservada pela

tradição. Na verdade, os documentos preconizavam uma categoria mais específica: os chamados cristãos confessores, aqueles que, ao serem levados aos tribunais e interrogados, perante as autoridades públicas, confessavam sua fé. São questões que dizem respeito ao cristianismo africano e à prática do martírio voluntário, amplamente discutido pelas lideranças eclesiais e escritores cristãos latinos (como Tertuliano e o bispo Cipriano). As comunidades cristãs na proconsular, e especialmente em Cartago, estavam em franca expansão desde os finais do segundo século, envolvidas em várias querelas doutrinárias, identitárias e disputas de poder, sem contar com as estreitas relações que envolviam o clero romano. Quando na ocasião das ordens emanadas de Décio sobre a prática dos cultos tradicionais, as comunidades africanas estavam totalmente engajadas em questões de disciplina e em definir normas de conduta para o conjunto de fiéis, em busca de consenso. Além disso, já buscavam também separar aqueles que as lideranças cristãs rotulavam de heréticos e ortodoxos.

Nessa conjuntura, a confissão pública tornou-se uma das estratégias e expediente fundamentais para garantir e afirmar a identidade cristã em solo africano. A publicidade do evento em contexto processual e em lugares de espetáculo se constituiu em fortes elementos de comunicação e de linguagem simbólica, reinterpretando os códigos culturais de referência. A morte heroica fez nascer uma vasta literatura cristã e se transformou em *exempla* para as suas comunidades, intensamente valorizada em solo africano, haja vista a formação de um calendário festivo em comemoração aos seus mártires. O relato da paixão por Perpétua traz algumas ações curiosas que expressam a vontade de comandar a própria cena da sua exposição pública durante o processo e da execução no anfiteatro: subir à tribuna e atingir resultados desejados e significantes, não ceder às pressões sociais e do seu pai, intervir ou interceder a favor de outros “irmãos” cristãos, obter benefícios como nobres condenados e estar pronta a assumir os riscos de pôr a vida à morte. Todos esses elementos se assemelham aos pujantes significados infligidos aos condenados que combatem na arena. Porém, muitas vezes essa conduta foi lida como exemplos de obstinação e de *contumacia* e, em contexto de vigilância e regulação religiosa, pode ter significado uma pretensão à desobediência cívica, ao admitir e persistir em atitude de negligência, em relação a assumir práticas cúlticas aceitas socialmente ou persistir em associações interditas. O inquérito de Cipriano, como resultado do primeiro edito de Valeriano, ressaltava também a observância (falta) da proibição de reuniões de culto. Esse é um argumento que não pode ser negligenciado, no entanto não é suficiente diante de outras demandas religiosas prescritas.

As singularidades da província proconsular, das elites municipais e das práticas cúlticas em Cartago demonstram um intenso pluralismo religioso e, com certeza, a movimentação devia ser bastante animada em torno das festividades anuais e eventos singulares. As cerimônias religiosas e distintas performances mesclavam elementos líbio-púnicos, romanos e de outras divindades estrangeiras importadas, facilitadas pela *interpretatio* romana. Os magistrados municipais disputavam honras e tinham o dever de demonstrar lealdade à Roma e, para tanto, as práticas evergéticas e os *munera* públicos contribuíram imensamente para estreitar essas relações de poder. Os combates de gladiadores (*ludi gladiatorii*) e os jogos do circo (*ludi circences*) eram muito celebrados na África. Tertuliano é bastante efusivo ao descrever esses eventos espetaculares. Os flâmines, os sacerdotes responsáveis pelas solenidades religiosas e pelos festivais, eram também os magistrados que comandavam a vida municipal (duúnviros, decuriões, as cúrias locais e seus conselhos), incluindo o governador da província com vastas atribuições administrativas, jurídicas, financeiras e religiosas. Ao mesmo tempo, as autoridades cumpriam com seu papel de mantenedoras da paz e da boa ordem. Os cultos de Saturno/Baal-Hamon, Caelestis/Tinis, Ceres, eram alguns dos mais célebres na província, dentre outros. E a colina de Byrsa em Cartago dedicava um templo e altares à tríade capitolina romana. Podemos incluir os judeus e os cristãos somando-se ao conjunto heterogêneo de práticas e crenças.

Percebemos que as identidades religiosas eram múltiplas e, conseqüentemente, disputavam um lugar de fala, de espaço e de reconhecimento público e social. Os vários concílios convocados em Cartago na época de Cipriano, sem dúvida, mobilizavam o conjunto de bispos, presbíteros e diáconos, além das comunidades cristãs comprometidas afetivamente com seus representantes eclesiásticos. Se somarmos todos os elementos que compõem essa configuração particular africana, encontraremos um grande caldo de efervescência cidadina, religiosa, social e política. As multidões exerceram também seus papéis como vigias e na preservação dos costumes pátrios e romanos, com o apoio de vários instrumentos e discursos do poder, instituindo o consenso para garantir a *pax deorum*, a unidade e o pertencimento a uma comunidade local e universal. Conforme Bourdieu (1998, p.99) registrou, “instituir é consagrar, ou seja, sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida, a exemplo precisamente do que faz a constituição, no sentido jurídico-político do termo”.

Michel Pollack (1992) também nos ajudou a compreender que a memória e a identidade andam juntas; aquela constitui elementos que parecem fixar certas

categorizações, certas particularidades que lhes são próprias e são demarcadas pelo grupo. Mesmo diante de novos contextos, as negociações transitam entre permanências e mudanças, de acordo com os interesses em jogo. Constantemente vimos a dificuldade de lidar, organizar, manter e incluir novidades no império, principalmente aquelas que diziam respeito às práticas religiosas estrangeiras, de grande mobilidade no Império Romano. Assim, assistimos à ordem instituída juridicamente e à disciplina como componentes essenciais até no que tange à matéria religiosa.

Para isso, a imagem do imperador como príncipe *augustus*, *sanctus*, legislador, *pontifex*, *divus*, *cosmocrator e dominus* foram fundamentais nesse processo, assessorado por um conjunto de juristas que eram integrantes do seu Conselho. A jurisprudência fornecia ampla cobertura em casos criminais através dos precedentes. Os atos normativos do *princeps*, reunidos na *Constitutio*, através dos *edicta e decreta*, *rescripta* e *mandata*, se constituíram em fontes do direito público, deram amparo para legitimar a sua autoridade como supremo juiz em primeira instância e fortalecer a sua soberania.

Os editos foram indispensáveis para produzirem as análises dessa pesquisa e formavam um substrato legal considerável para se afirmarem como leis. Os editos de Septímio Severo, Décio e Valeriano abrangem um período de mudanças significativas no poder político romano, com fortes caracterizações militares, pressões externas e internas de lutas pelo poder. Entretanto, destacamos as ações empreendidas para construir uma aura mais expressiva em torno da transcendência do *princeps*, que se consolida com o desempenho da dinastia severiana. Ao lado desse processo, identificamos o edito de Caracala, o qual aparentemente vinculava-se a questões cívicas, porém ficou evidente o alcance religioso de tal medida. Tudo indica que Décio buscou o retorno para as práticas tradicionais de culto, através da chamada *renovatio imperii*; demos destaque à novidade que surgiu com a intenção de garantir a sua vigência: emitir, por escrito, certificados que comprovassem a observância dos sagrados ritos romanos, justificada pela “eficácia da performance”. Cipriano relata o grande alvoroço provocado na província com o alcance e efeitos de tal medida. Ele mesmo buscou refúgio na região costeira e orientou a comunidade de fiéis para evitar chamar mais atenção do que deveria. Mas sua atitude não impediu que alguns cristãos confessos sofressem as sanções punitivas, tanto nas províncias africanas e em Roma, no ocidente, quanto em outras partes do oriente.

Os editos de Valeriano, por sua vez, pressupõem que os nobres romanos estavam também aderindo à fé cristã, ou até mesmo agindo com parcialidade no cumprimento da

busca pelos sacrílegos. Essas condições podem ter provocado o pronunciamento do segundo edito de 258.

Os governadores de províncias, procônsules, procuradores e as municipalidades atuaram diretamente na manutenção das regras prescritas; um dado relevante diz respeito à Cartago romana, que ficou livre das pressões externas que se abateram em várias áreas do império. Tertuliano registrou a ação dos governantes na província proconsular, acerca das investidas sobre os cristãos e o envolvimento com várias denúncias populares e os consequentes processos gerados, sendo contemporâneo aos fatos (197-212).

Dentre as inúmeras atribuições, o *imperator* precisava conter a desordem e manter a paz. A mediação das linguagens do poder entre o povo e o imperador foi essencial para garantir um mínimo grau de aceitação social. Então, quando focalizamos as regras e as exigências de reconhecimento dos *sacra publica*, observamos significados simbólicos cuja inobservância poderia suscitar grave desarmonia na comunidade universal “imaginada” dos romanos. Mas a lei estava lá para asseverar e sancionar o comportamento desejável social, político e também religioso. Ademais, os lugares de comemoração, a exemplo dos espetáculos, lembravam os códigos culturais de referência, principalmente diante de um público, em sua maioria, iletrado.

Colocamos nesse cenário a questão da incriminação, da inculpação e da judicialização dos comportamentos inaceitáveis e submetidos a julgamento ao crivo da sociedade e, finalmente, a processo público, culminando com execração. Tivemos que dedicar uma significativa seção para os significados de atos delituosos entre os romanos, em direito criminal, e recorrer a casos precedentes ao período investigado, a fim de compor certas analogias. Essa tarefa possibilitou a realização de profundas relações com o passado legal romano, a *religio* e a descoberta de inúmeros casos que levavam, em contrapartida, à exigência de reparação, de punição exemplar e, ao mesmo tempo, de satisfação ao conjunto do *populus*. Distintas penalidades cobriam uma variedade de crimes e, sobretudo, respeitando-se os diferentes estatutos dos indivíduos quanto ao gênero, idade, posição social, privilégios, condições de liberdade ou não, e até de sanidade mental. Somavam-se outras circunstâncias para agravar ou mitigar a pena: tempo e lugar, por exemplo. As penas variavam: confisco de bens, multas, exílio, deportação, trabalho forçado nas minas, crucificação, vivicombustão, *damnatio ad bestias* e decapitação. Algumas penalidades “honrosas” e outras não. A instauração de processo demarcava uma série de elementos que, a princípio, deveriam ser seriamente

observados em relação à acusação, à presença das testemunhas e das provas. A lei romana advertia para evitar as denúncias anônimas. Porém, o amplo poder concedido aos governadores de província em julgar casos criminais e presidir o processo abriu brecha para inúmeros abusos. A situação se tornou bastante tensa, justamente em relação à necessidade de deliberar acerca das faltas religiosas, não totalmente cobertas e definidas por lei.

Por conseguinte, sentimos a necessidade de reavaliar os significados do delito religioso na cultura greco-romana, com o intuito de efetuar possíveis analogias e descobrir singularidades nesse processo. Além disso, tivemos que redimensionar a questão para a nova ordenação política, em face do império, com a entrada de novos elementos estrangeiros, somando-se a perspectiva de uma mudança fundamental: o lugar que a religião passou a ocupar na sociedade romana, subsidiada pelos imperadores. Essa tarefa não foi nada fácil, em virtude da historiografia romana se concentrar na fase da República romana e estendendo-se, no máximo, à fase augustana. Diante da intensa mobilidade de grupos e integração à cidadania romana, como manter a regra e ao mesmo tempo instituir o lugar de cada um? Como estabelecer os limites do aceitável em termos de comportamento religioso? E como validar legalmente a inculpação?

Percebemos que, na verdade, estava implícita a ideia de isolar ou excluir o indivíduo culposo da comunidade, privá-lo de seus direitos de cidadão, de execrá-lo socialmente (proscrição) e muitos outros significados imbuídos de grande carga simbólica, explicitamente religiosos. A tradição conservou a ideia de expiação, banimento, culpa, ofensa, impiedade, falta, negligência, transgressão, erro, dano e prejuízo. Quando aplicamos esse entendimento aos processos de Perpétua, seus companheiros catecúmenos e do bispo Cipriano, em Cartago, vieram à superfície, de forma correlacionada, as rotulações de espírito ou mente sacrílega, espírito criminoso, abominável e faccioso, e, finalmente, o estigma de “inimigo dos deuses romanos”. Essa inculpação encontrou amparo em algumas peças jurídicas que, ao longo dos primeiros séculos do império, vinham sendo construídas (nos discursos) e se intensificando, associadas à não observância da *religio*: sacrilégio, ateísmo, *superstitio e magia*. Podemos incluir os interditos às associações ilícitas, os crimes já instituídos na *poena legis* como *coniuratio*, traição e *lesa maiestatis*. Para M-F. Baslez (2007), a abrangência de casos para a incriminação (dos nãoconformistas religiosos) foi possível através do poder do amálgama, conferindo e vinculando vários estereótipos, na ausência de

prescrição direta sobre o crime religioso. A condenação seria irreduzível, inescusável e se daria de maneira inexorável.

Constatamos que havia até a possibilidade de transigir, quando as autoridades interpelavam os confessores cristãos para se livrarem de tamanha desonra e astúcia, porém irremediavelmente pondo em causa a prova de sacrifício aos deuses romanos e aos *pii* e *sacratissimi* imperadores. A recusa deflagrava o ato criminoso, a falta religiosa. E então convém perguntar. Penso que seja válido problematizarmos uma questão, sem cair na retórica tertulianista: se os cristãos confessos aceitassem a reparação e sacrificassem, obteriam perdão? Se assim procedessem, a questão processual cessaria, as rotulações criminosas seriam apagadas, como exemplificadas pela sedição e *lesa maiestatis*? O indivíduo seria restituído à vida comunitária normalmente? Essas indagações que dizem respeito à peça judiciária merecem outro estudo, que ultrapassa os limites definidos nesta presente tese.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ACTES PROCONSULAIRES DE SAINT CYPRIEN. In: *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval. 1ª ed. Paris: Du Cerf, 2010, p.195-202.

AGOSTINHO. Sermones. In: *Actas de los mártires*. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. 5ª ed. Madrid: BAC, 2003, p.762-780.

CODEX THEODOSIANUS. *The Theodosianus Code and Novels the Simodien*. Trad. Clyde Pharr. Introduction by C. Diakerman Williams. EUA: Princeton University Press, 1952.

CIPRIANO. *Cartas*. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. 5ª ed. Madrid: BAC, 2003, p. 476-559; p.673-685; p.687-691; p.704-712; p.719-723 (dossiê).

CIPRIANO. *De Lapsis*. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. 5ª ed. Madrid: BAC, 2003P. 562-597.

DIGESTO DE JUSTINIANO. Trad. de Hécio Maciel França Madeira. Liv. 1. 2ª.ed. São Paulo: Revista dos Tribunais/Osasco: UNIFEO, 2000.

DÍON CASSIO. *Dio's Roman History*. With an English Translation by Earnest Cary, on the Basis of the Version of Herbert Baldwin Foster. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1914-1927.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

HISTÓRIA AUGUSTA. *The Life of Septimius Severus*. Published in the Loeb Classical Library, 1921. Disponível em: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia_Augusta/Septimius_Severus*.html. Acesso em 28/06/2016.

MARTIRIO DE LAS SANTAS PERPETEUA Y FELICIDAD Y DE SUS COMPAÑEROS. In: *Acta de los mártires*. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. 5ª ed. Madrid: BAC, 2003, p.419-440.

MARTIRIO DE SAN CIPRIANO. In: *Acta de los mártires*. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. 5ª ed. Madrid: BAC, 2003, p.756-761.

PASIÓN DE LAS SANTAS PERPETUA Y FELICIDAD. In: *Actas latinas de mártires africanos*. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal. 1ª ed. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2009, p.88-137.

PASIÓN DE SAN CIPRIANO. In: *Actas latinas de mártires africanos*. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal. 1ª ed. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2009, p.146-161.

PASSION DE PERPÉTUE ET FÉLICITÉ. In: *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval. 1ª ed. Paris: Du Cerf, 2010, p.117-144.

PÔNCIO. *Vitta Cypriani*. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. 5ª ed. Madrid: BAC, 2003, p.724-750.

TERTULIANO. *Apologeticum*. Trad. Carmem Castillo Garcia. Madri: Gredos, 2001.

TERTULIANO. *Ad Martyres*. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. 5ª ed. Madrid: BAC, 2003, p. 384-393.

TERTULIEN. *A Scapula. Pronconsul d'Afrique*. Traduit par E.-A. de Genoude. Disponível em: http://www.tertullian.org/french/g2_14_ad_scapulam.htm. Acesso em: 20 junho 2015.

THE CIVIL LAW. *Digest*. Translated and Edited by Samuel. P. Scott. Vol. IX. Cincinnati: Central Trust Company, 1932 (Constitution Society, maintained John Roland, 2002). Disponível em: <http://www.constitution.org/sps/sps01.htm>. Acesso em: 20 fev. 2017.

TITO LÍVIO. *Historia de Roma desde su fundación. Ab Urbi Condita*. vol. III. Libros XXXI a XLV. De la traducción del inglés al castellano por Antonio D. Duarte Sánchez. 2010-11. Disponível em: historiodigital.com/download/tito%20livio%20i.pdf. Acesso em: 01 fev. 2017.

OBRAS DE REFERÊNCIA

BOBBIO, N. *Dicionário de Política*. Vol. 2. Brasília: UnB, 2010.

DICIONÁRIO LATIM-PORTUGUÊS/PORTUGUÊS-LATIM. Portugal: ed. Porto, 2012.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. Paris: Kincksiek, 2001.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette, 1934.

ISIDRO PEREIRA, S.J. *Dicionário Grego-Português; Português-Grego*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.

MANZANARES, César Vidal. *Diccionario de Patrística: sécs. I-VI*. Zaragoza: s/ed. 1995.

MARTIN, Elisabeth A. *Dictionary of Law*. Oxford: University Press, 2002.

OBRAS GERAIS

ALFOLDY, Gèza. *História Social de Roma*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

AMARAL, Francisco. A casuística romana. In: TAVARES, Ana Lúcia de Lyra; CAMARGO, Margarida; MAIA, Antonio (orgs.). *Direito Público Romano e Política*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p.119-136.

ANDO, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. California: University Press, 2000, p.19-48.

ANDO, Clifford; RÜPKE, Jörg; (eds.). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Germany/Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006.

AUBÉ, B. Un Nouveau Texte des Actes des Saintes Félicité et Perpétue et de leurs Compagnons Martyrs en Afrique, à Carthage, sous le Règne de Septime-Sévère (202-203). In: *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 24e année, N.4, 1880. p.321-331. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1880_num_24_4_68654. Acesso em: 21 fev. 2014. Acesso em: 10 jan 2016.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1995.

BARNES, T. D. Legislation Against the Christians. In: *The Journal of Roman Studies*. Vol. 58, Parts 1 and 2. London: 1968, p. 32-50.

BARTTLED, Robert. *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*. New Jersey/Priceton. Princeton University Press, 2013.

BASLEZ, Marie-Françoise. *Les Persécutions dans L'Antiquité. Victimes, Héros, Maryrs*. Paris: Fayard, 2007.

BAUMAN, Richard A. *Crime and Punishment in Ancient Rome*. London/New York: Routledge, 2004.

BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Roman*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1998.

BEAUDE, Pierre-Marie. Les Persecutions. In: *Premiers Chrétiens, Premiers Martyrs*. Paris: Gallimard, 1993.

BENABOU, Marcel. Proconsul et Légat en Afrique. Le Témoignage de Tacite. In: *Antiquités Africaines*, 6, 1972. pp. 129-136. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/antaf_0066-4871_1972_num_6_1_933. Acesso em 22 dez 2015.

BÉRENGER-BADEL, Agnès. Formation et Compétences des Gouverneurs de Province dans l'Empire Romain. In: *Dialogues d'Histoire Ancienne*. Vol. 30 N°2, 2004. pp. 35-56. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_2004_num_30_2_2680. Acesso em 03 abril 2016.

BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 1967.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1998.

BOWERSOCK, Glen W. *Rome et le Martyre*. Paris: Flammarion, 2002.

BOYARIN, D. *Border Lines: The Partitions of Judeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 2004.

BRAUN, René. Aux Origines de la Chrétienté d'Afrique : un homme de combat, Tertullien. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, juin 1965. pp. 189-208. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bude_0004-5527_1965_num_1_2_4116. Acesso em: 29 set 2015.

BRENT, Allan. *Political History of Early Christianity*. London: T&T Clark, 2009.

BRENT, Allen. *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*. Leiden/Boston: Brill, 1999.

BRETONE, Mário. *História do Direito Romano*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

BROWN, Peter. *The Making of late antiquity*. EUA, Harvard University Press, 1993.

_____. *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: Crítica, 1997.

_____. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

_____. *Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge University press, 1995.

BUC, Philippe. Martyre et Ritualité dans l'Antiquité Tardive. Horizons de l'Écriture Médiévale des Rituels. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 52e année, N. 1, 1997. p. 63-92. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1997_num_52_1_279553. Acesso em 09 jun. 2014.

BUSINE, Aude. The Conquest of the Past. Christian Attitudes towards Civic History. In: ENGELS, David; VAN NUFFELEN, Peter. *Religion and Competition in Antiquity*. Bruxelles: Éditions Latomus, 2014. p.220-236.

BUSTAMANTE, Regina. M. da Cunha. Construção da história da África Romana: Historiografia “Colonizada” x Historiografia “Descolonizada”. *História*, São Paulo, v. 17, p. 127-145, 1999.

_____. Rituais de Sacrifício: entre a *religio* e a *superstitio*. Análise Comparativa entre o Discurso Jurídico Imperial e o Imagético Provincial no Baixo Império. UFES, 2005, p.1-16.

_____. Práticas Culturais no Império Romano: entre a Unidade e a Diversidade. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. (Org.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006. p. 109-136.

BUSTAMANTE, Regina; MENDES, Norma Musco; DAVIDSON, Jorge. A experiência imperialista romana: teoria e práticas. *Tempo – Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro: 7 Letras, v. 9, n. 18, p. 17-41, jan.-jul. 2005.

CAIRNS, John W. Du Plessis; Paul J. *Beyond Dogmatism Law and Empire*. Edinburgh: University press, 2007.

CANTARELLA. *Les Peines de Mort em Grèce et à Rome: origines et fonctions des supplices capitaux dans l'antiquité classique*. Paris: Albin Michel, 2000.

CASEAU, Béatrice. Sacred Landscapes. In: BOWERSOCK, G. W.; GRABAR, Oleg; BROWN, Peter (eds.). *Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*. Cambridge/Massachussets: Harvard University Press, 2001, p.21-60.

CASTAN, Auguste. Le Capitole de Carthage. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 29e année, N. 2, 1885. pp. 112-132. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1885_num_29_2_69079. Acesso em 10 jan 2016.

CHEVITARESE, A; CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: Ensaios acerca das Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007.

CLARK, Gillian. *Cristianity and Roman Society*. Cambridge: University Press, 2004.

COLLING, David. Perceptions Chrétiennes des Pratiques Divinatoires Romaines. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 85, fasc. 1, 2007. Antiquité – Oudheid. p. 93-124. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_2007_num_85_1_5074> Acesso em: 30 ago. 2014.

COLOGNESI, Luigi Capogrossi. *Law and Power in the Making of the Roman Commonwealth*. Cambridge: University Press, 2014.

CORASSIM, Maria Luiza. Romanização e Marginalidade na África do Norte. *REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA*. 5: 157-165, 1985.

CRETELA JUNIOR, José. *Curso de Direito Romano*. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

DECRET, F.; FANTAR, M. *L'Afrique du Nord dans l'antiquité: histoire et civilization des origines au V^e siècle*. Paris: Payot, 1998.

DECRET, FRANÇOIS. *Le Christianisme em Afrique du Nord Ancienne*. Paris: ed. Seuil, 1996.

DELEHAYE, Hipolyte. *Les legendas hagiographiques*. Bruxelles: Bolandistes, 1906.

DODDS, E. R. *Paganos y Cristianos em uma Época de Angustia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

DUVAL, Yvete. Densité et répartition des évêchés dans les provinces africaines au temps de Cyprien. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Antiquité. T. 96, N^o1. 1984. pp. 493-521. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5102_1984_num_96_1_1413. Acesso em 29 set 2015.

ENGELS, David; VAN NUFFELEN, Peter (orgs.). *Religion and Competition in Antiquity*. Bruxelles: ÉDitions Latomus, 2014.

FERNÁNDEZ, Rosa Ana Alija. *La Persécution como Crimen Contra la Humanidad*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2011.

FÉVRIER, Paul-Albert. Religion et domination dans l'Afrique romaine. In: *Dialogues d'histoire ancienne*. Vol. 2, 1976. pp. 305-336. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_1976_num_2_1_2747. Acesso em: 12 nov 2016.

FIALON, Sabine. Images du Pouvoir Persécuteur dans les Passions des Martyrs Africains (IIIe-VIesiècles). Université de Liège, 2012, p.1-17. Disponível em: <http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/169570/1/Images%20du%20pouvoir.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2015.

FINLEY, Mosés. *A Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1997.

FISHWICK, Duncan; SHAW, Brent D. The Formation of África Proconsularis. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977, p.369-380.

_____. The Era of the Cereres. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, p.343-354.

FISHWICK, Duncan; SHAW, Brent D. *The Era of the Cereres*. Wiesbaden: Frans Steiner Verlag, 1978, p.343-354.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

_____. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2005.

FOWDEN, Garth. Varieties of Religious Community. In: *Interpreting Late Antiquity Essays on the Postclassical*. In: BOWERSOCK, G.W.; BROWN, P. GRABAR, O. (eds.). Cambridge/London: Harvard University press, 2001, p. 82-106.

FOX, Lane. *Pagans and Christians*. New York: Knopf, 1987.

FREND, W. H. C. Persecutions: Genesis and Legacy. In: MITCHELL, M.M; YONG, F. M (eds.). *Christianity: Origins to Constantine*. Cambridge: University Press, 2008, p.503-523.

FREND, W. H. C. Perseguições. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p.1140-1145.

FRÉVIER, Paul-Albert. Religion et domination dans l'Afrique romaine. In: *Dialogues d'histoire ancienne*. Vol. 2, 1976. pp. 305-336. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_1976_num_2_1_2747. Acesso em 13 março 2016.

GASCOU, Jacques. Les Sacerdotes Cererum de Carthage. In: *Antiquités Africaines*, 23, 1987. pp. 95-128. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/antaf_0066-4871_1987_num_23_1_1137. Acesso em 10 jan 2016.

GASPARINI, Valentino. *L'Africa romana, laboratorio di mutazioni religiosi. Nuove prospettive su preferenze individuali e spazi di negoziazione*. Roma: Carocci Editore, 2015, p.923-927.

GÉROUDET, Noële; MÉNARD, Hélène. *L'Afrique Romaine : de l'Atlantique à la Tripolitaine (69-439)*. Paris: Belin, 2005. [Dans la Collection Belin Sup Histoire]

GIORDANI, Mário Curtis. *Direito Penal Romano*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

GIOVANNINI, Monsieur Adalberto. L'Interdit contre les Chrétiens: Raison d'État ou Mesure de Police? In: *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 7, 1996. p. 103-134. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccgg_1016-9008_1996_num_7_1_1400. Acesso em: 06 jun.2014.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. As Festas Imperiais na Roma Antiga: os *decennalia* e os jogos seculares de Septímio Severo. *MNEME*. Rio Grande do Norte. V. 03. N. 06, out./nov. de 2002, p.16-34-Semestral. Disponível em: www.cerescaico.ufrn.br/mneme. Acesso em: 29 nov 2016.

GONZALES, Eliezer. The Passion of Perpetua and Felicitas as an Adapted Apocalypse. A Paixão de Perpétua e Felicidade como um Apocalipse Adaptado. *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, vol.4, nº1, 2013, p.34-61. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/628/pdf_65>. Acesso em: 03 mar. 2014.

GONZÁLEZ, Julian; CRAWFORD, Michael. The Lex Irnitana: A New Copy of the Flavian Municipal Law. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 76 (1986), pp. 147-243. Published by: Society for the Promotion of Roman Studies Stable. Disponível em: URL: <http://www.jstor.org/stable/300371>. Acesso: 28/11/2012.

GOODMAN, Martin; PRICE, Simon; ROWLAND, Chris. *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, Christians*. Oxford: University Press, 1999.

GOODMAN, Martin. *The Roman World – 44BC – AD 180*. New York: Taylor & Francis, 2003.

GRAHAM, Alexander. *Roman Africa: History of the Roman Occupation*. London: Longmans/Green, 1902.

GRIMAL, Pierre. *O império romano*. Lisboa: Edições 70, ano 2010.

GRINGS, D. Dadeus. *Dialética da Política: História Dialética do Cristianismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

GUIMARÃES, Pedro Henrique Corrêa. Diversidade Cultural e Religiosa na África Romana (séculos IV e V): O Bispado de Agostinho de Hipona. *NetHistória*. Brasília, mar. 2013. Sessão Ensaios. Disponível em: http://www.nethistoria.com.br/secao/ensaios/1179/diversidade_cultural_e_religiosa_na_africa_romana_seculos_iv_e_v_o_bispado_de_agostinho_de_hipona/. Acesso em: 04 out 2015.

HARRIES, Jill. *Law and Crime in the Roman World*. USA: Cambridge University Press/New York, 2007.

HARRIES, Jill. *Law and Empire in the Late Antiquity*. Cambridge: University Press, 2004.

HEKSTER, Olivier; ZAIR, Nicholas. Christianity and Religious Change. In: *Rome and Its Empire A.D.193–284*. Edinburgh: University, 2008. p.69-81.

HEKSTER, Olivier. *Rome and its Empire - AD 193–284*. Edinburgh University Press, 2008.

HIDALGO DE LA VEJA, Maria José. Romanização, poder e ideologia no norte da África romano. *ROMANITAS*. Revista de Estudos Grecolatinos, n. 3, p. 6-15, 2014. ISSN:2318-9304. (Entrevista) Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/8639/6077>>. Acesso em 10 maio 2015.

HURLET, Frédéric. Pouvoir des Images, Images du Pouvoir Impérial. La Province d'Afrique aux deux Premiers Siècles de Notre Ère. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Antiquité T. 112, N°1. 2000. pp. 297-364. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5102_2000_num_112_1_2127. Acesso em: 03 abril 2016.

IPIRANGA JUNIOR, Pedro. Prosa narrativa antiga: martírios, atos apócrifos, vidas de santos. Anais XXIII SEC, Araraquara, p. 110-118, 2008. disponível

JANNE POLONEN. Plebeians and Repression of Crime in the Roman Empire: From Torture of Convicts to Torture of Suspects. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*. Paris, 2004. p.217-257.

JOHNSTON, David. *Roman Law in Context*. Cambridge, University Press, 2004.

KITZLER, Petr. Christian Atheism, Political Disloyalty and State Power in the Apologeticum: Some Aspects of Tertullian's "Political Theology". *Vetera Christianorum*, 46, Epiduglia, 2009, p.245-259. Disponível em: https://www.academia.edu/821263/Christian_Atheism_Political_Disloyalty_and_State_Power_in_the_Apologeticum_Some_Aspects_of_Tertullian_s_Political_Theology. Acesso em 10 jun 2015.

_____. *Passio Perpetuae* and *acta Perpetuae*: between tradition and innovation. In: *Listy filologické*, CXXX, 2007, 1-2, pp. 1-19. Disponível em: http://www.tertullian.org/articles/kitzler_perpetua.pdf. Acesso em: 03 mar 2014.

_____. *Viri Mirantur Facilius quam Imitantur: Passio Perpetuae* in the Literature of the Ancient Church: Tertulian, *Acta Martyrum*, and Augustine. In: *The Ancient Novel and the Early Christian and Jewish Narrative*. Fictional Intersections, Palacký University, Olomouc, 2012, p. 189-201. Disponível em: https://www.academia.edu/868519/Viri_mirantur_facilius_quam_imitantur_Passio_Perpetuae_in_the_Literature_of_Ancient_Church. Acesso em: 17 jan 2015.

KONSTANZ, Dorothea Baudy. Prohibitions of religion in antiquity: Setting the course of Europe's religious history. In: ANDO, Clifford; RÜPKE, Jörg (ed.). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006, p.100-114.

KREMER, David. *Ius Latinum*. Le concept de droit latin ous la république et l'empire. Paris: De Boccard, 2005. (Coleção Roman ité et modern ite du droit).

LAGAARD, Andreas. *Roman Era Carthage and Lepcis Magna: a Comparative Study of the Romanization and the Libyphoenician Survival of the two Leading Cities of Africa Proconsularis*. Historisk Institutt, Uio, 2008.

LANCEL, Serge. Évêchés et Cités dans les Provinces Africaines (IIIe-Ve siècles). In: *L'Afrique dans l'Occident Romain* (Ier. siècle av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.). Actes du Colloque de Rome (3-5 Décembre 1987) Rome : École Française de Rome, 1990. p. 273-290. (Publications de l'École française de Rome,134). Disponível em: <http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1990_act_134_1_3879>. Acesso em: 10 maio 2014.

LASSÈRE, J.M. La christianisation de l'Afrique. Source: Pallas, No. 68, L'AFRIQUE ROMAINE: Ier siècle avant J.-C. début Ve siècle après J.-C. Actes du Colloque de la SOPHAU, Poitiers, 1 - 3 avril 2005 (2005), pp. 311-331. Published by: Presses Universitaires du Midi. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/43606764>. Acesso em: 19 abril 2016.

LE GLAY, Marcel. L'Administration Centrale de la Province de Numidie de Septime Sévère à Gallien. *Antiquités Africaines* t. 27. Anné Epigraphique. Fonds Pilaum. Paris: 1991, p.83-92.

LEPELLEY, Claude. Conférence de M. Claude Lepelley. In: École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses. Annuaire. Tome 106, 1997. p.305-310. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/recues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1997_num_110_106_12760>. Acesso em: 23 fev. 2014.

_____. *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas Empire*. Vol. 1: La Permanence d'une Civilisation Municipale. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1979.

_____. *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas Empire*. Vol. 2: *Notices d'Histoire Municipale*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1981.

_____. *L'empire romain et le christianism*. Paris: Flammarion, 1969.

LEVEAU, Phillippe. Afrique Romaine. Résistance et Identité, Histoire et Mémoire. In: *La afirmation de l'identité dans l'Algérie antique et médiévale. Combats e Résistances*. Textes réunis et coordonnés par Sabah Ferdi. Alger, CNAR, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/7494734/LAfrigue_romaine_r%C3%A9sistance_et_identit%C3%A9_histoire_et_m%C3%A9moire. Aceso em 20 março 2015.

LEVEAU, Philippe. La situation coloniale de l'Afrique romaine. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 33^e année, N. 1, 1978. pp. 89-92. Disponível em:

http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1978_num_33_1_293907. Acesso em: 29 set 2015.

LIÉBAERT, Jacques. Os Padres da Igreja – sécs. I-IV. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LIM, Richard. Christian Triumph and Controversy. In: *Interpreting Late Antiquity Essays on the Postclassical*. In: BOWERSOCK, G.W.; BROWN, P. GRABAR, O. (eds.). Cambridge/London: Harvard University press, 2001, p.196-218.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História: Lições Introdutórias*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

LOPUSZANSKI, Georges. La Police Romaine et les Chrétiens. In: *L'antiquité Classique*, Tome 20, fasc. 1, 1951. p. 5-46. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/antiq_0770-2817_1951_num_20_1_3438. Acesso em: 04 maio 2014.

MACMULLEN, Ramsay. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven/London: Yale University Press, 1981.

_____. *Christianizing the Roman Empire (AD. 100-400)*. New haven/London: Yale University Press, 1984.

MAHJOUBI, A. O período romano. In: MOKHTAR, G. (coord.). *História geral da África*. V. 2, São Paulo-Paris, Ática-UNESCO, 1983, p. 473-509.

MAIA, Antônio Cavalcanti. Jurisconsultos Romanos. In: TAVARES, Ana Lúcia de Lyra; CAMARGO, Margarida; MAIA, Antonio. *Direito Público Romano e Política*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p.137-152.

MATOS, Henrique C. José. *Introdução à História da Igreja*. Vol. 1. Belo Horizonte: O Lutador, 1997.

MATTHEWS, Shelly. *Perfect Martyrs the Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*. Oxford: University Press, 2010.

MAYER, Elisabeth. *Legitimacy Law Roman World: Tabulae in Roman Belief and Practice*. Cambridge: University Press, 2004.

MÉNARD, Hélène. *Mantenir l'Ordre à Rome. (II-IV siècles ap.j.-c.)*. Paris: EDITIONS CHAMP VALLON, 2004.

MENDES, Norma Musco. O Sistema Político do Principado. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. (Org.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006. p. 21-52.

MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da. As representações do poder imperial entre o Principado e o Dominato. *Revista Dimensões*.

UFES, Vitória, 2004; n°16, p.241-270. Disponível em: http://www.ufes.br/ppghis/dimensoes/artigos/Dimensoes16_NormaMuscoMendes_GilvanVenturadaSilva.pdf. Acesso em 03 agosto 2016.

MENDES, Norma Musco. Sistema Político do Império Romano do ocidente: um modelo de colapso. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Feriae Romani*: Discurso Imperial Romano. *PHOÏNIX*. UFRJ/LHIA. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000, p.282-294.

MIGNOT, Dominique A. Le Gouvernement de Pline de Pont et Bithynie. In: Pline le Jeune, le Juriste Témoin de son Temps, d'après sa Correspondance. Histoire du droit. p.113-209. Disponível em: <http://books.openedition.org/puam/767>. Acesso em 03 agosto 2016.

MITCHELL, M.M; YONG, F. M (eds.). *Christianity: Origins to Constantine*. Cambridge: University Press, 2008.

MITCHELL, Stephen; VAN NUFFELEN, Peter (ed.). *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: University Press, 2010.

MONDONI, Danilo. *História da igreja na antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2001.

MOMMSEN, T. *Lo derecho penal romano* (1898). Madrid: Analecta, 1976.

NASCIMENTO, Aires A. Citoyenneté et Religion : Les Primitifs Chrétiens dans la Cité. In: *Antiquité et citoyenneté*. Actes du Colloque International de Besançon (3-5 novembre 1999) Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2002. pp. 363-384. (Collection « ISTA », 850). Disponível em: http://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_2002_act_850_1_1189. Acesso em 02 jan 2016.

NETO, Belchior Monteiro. Bandidos e Elites Cidades na África Romana: um Estudo sobre a Formação de Estigmas com Base nas *Metamorphoses* de Apuleio de Madaura (século II). UFES/PPGHIS, Vitória, 2011. (Dissertação de Mestrado)

NETO, Arthur Virmond de Lacerda. Forma, lugar e tempo do processo penal romano. 2013. Disponível em: <https://direitoromanolacerda.wordpress.com/2013/01/04/forma-lugar-e-tempo-do-processo-penal-romano/>. Acesso em 16 maio 2016.

NOETHLICH. Karl Leo. Estrutura legal da Identidade Religiosa no Império Romano In: RUPKE, Jörg; REBILLARD, Eric. *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*. Washington: The Catholic University of America Press, 2015, p.13-27.

NORTH, John. The Development of Religious Pluralism. In: LIEU, Judith; NORTH, John; RAJAK, Tessa. *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. USA/CANADÁ: Routledge, 1994, p.174-193.

OLIVEIRA, Eduardo Soares. A construção da imagem dos mártires nas obras

Apologeticum e Ad Martyras de Tertuliano: repensando a prática do sacrifício. Goiânia, Universidade Federal de Goiás, 2009. (dissertação de mestrado). Disponível em: www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp119200.pdf. Acesso em: 10 jun 2015.

_____. *Semen Sanguinis Cristianorum*: a construção de um projeto de identidade cristã em Tertuliano. PUC/GOIÁS, 2014. (tese de doutorado)

_____. A injustiça no direito romano: o caso da perseguição aos cristãos em Roma na visão de Tertuliano. *Anais/Anpuhrs*. Rio Grande do Sul: FURG, 2012, p.280-289.

OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães. Dos arquivos da perseguição às histórias dos mártires: hagiografia, memória e propaganda na África romana. *História*, vol.29 no.1 Franca, 2010. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000100005>>. Acesso em: 10 ago. 2014.

_____. O conceito de Antiguidade Tardia e as transformações da cidade antiga: o caso da África do Norte. *Boletim do CPA*, n. 24, p. 125-137, jul. 2007/jun. 2008.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. A crise do século III. *A Antiguidade Tardia*. São Paulo: Ática, 1990.

OTERO, Uiara Barros. Os mártires. *GAIA*, Rio de Janeiro, UFRJ/LHIA, 1: 107-126, 2000.

PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London/New York: Routledge, 1995.

PICARD, Gilbert-Charles. *La Civilisation de l'Afrique Romaine*. Paris: 1990.

PIETRI, Charles. Les Origines du Culte des Martyrs (d'après un ouvrage récent). In: *Christiana Respublica. Éléments d'une Enquête sur le Christianisme Antique*. Rome: École Française de Rome, 1997. p. 1207-1233. (Publications de l'École française de Rome, 234). Disponível em: <http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0223-5099_1997_mon_234_1_5818>. Acesso em: 04 abr. 2014.

PIETRI, Charles. Un Judéo-Christianisme Latin et l'Afrique Chrétienne. Église et Histoire de l'Église en Afrique (Actes du colloque de Bologne, 22-25 Octobre 1988), Bibliothèque Beauchesne, Religion, Société, Politique, 18, Paris, 1990, p. 1-12. In: *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*. Rome: École Française de Rome, 1997. p. 535-546. (Publications de l'École Française de Rome, 234). Disponível em: http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0223-5099_1997_mon_234_1_5791. Acesso em: 28 br. 2014.

POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro. FGV, v. V; n° 1o, 1992, p. 200-212. Disponível em:

<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: 21 abril 2017.

PÖLÖNEN, Janne. Plebeians and Repression of Crime in the Roman Empire: From Torture of Convicts to Torture of Suspects. *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2004, p.217-257.

PRICE, Simon. Latin Christians Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian. In: EDWARDS, m.; GOODMAN, M. PRICE, S. (eds.) *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians..* Oxford: University Press, 1999, p.105-130

PRICE, Simon. Religious Mobility in the Roman Empire. In: *Journal of Roman Studies*. RAMOS-LISSÓN, Domingo. El Culto a San Cipriano. Aproximación Histórico-teológica a la Eucología Hispana. *THEOLOGICA*, 2.^a Série, 47, 2, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13482/1/lisson.pdf>>. Acesso em: 15 mar.2014.

RAMOS-LISSÓN, Domingo. El Culto a San Cipriano. Aproximación Histórico-teológica a la Eucología Hispana. *THEOLOGICA*, 2.^a Série, 47, 2, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13482/1/lisson.pdf>>. Acesso em: 15 mar.2014.

RAVEN, Susan. *Rome in Africa*. New York: Routledge, 1993.

REMÓNDON, René. *La crise de l'empire romain*. Paris, Nova Clío, 1964.

RENAULT, François. Réflexion historique sur des martyrs africains. In: *Revue française d'Histoire d'Outre-mer*, tome 73, n°272, 3e trimestre 1986. p. 267-280. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/outre_0300-9513_1986_num_73_272_2545>. Acesso em: 21 abr. 2014.

RICOEUR, Paul. Les Aventures de l'État et la Tâche des Chrétiens. In: *Autres Temps. Cahiers d'Éthique Sociale et Politique*. N°76-77, 2003. p. 79-89. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/chris_0753-2776_2003_num_76_1_2411. Acesso em: 15 ago. 2014.

RIVES, James B. *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1995.

_____. Imperial Cult and Native Tradition in Roman North Africa. *The Classical Journal*, Vol. 96, No. 4. Apr.-May, 2001, pp. 425-436. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3298422>> . Acesso em 21 ab. 2015.

_____. The Decree of Decius and the Religion of Empire. *The Journal of Roman Studies*. Society for the Promotion of Roman Studie. Vol. 89 (1999), pp. 135. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/300738>. Acesso: 21/04/2015.

_____. James B. Christian Expansion and Christian Ideology. In: HARRIES, W.V. (ed.) *The Spread OF Christianity in the First for Century*. Leiden/Boston; Brill, 2005. p.15-41.

_____. Control of the Sacred in Roman Law. In: TELLEGEN-COUPERUS, Olga Sacred Law and Civil Law . In: TELLEGEN-COUPERUS, Olga (ed.). *Law and Religion in the Republican Roman*. Leiden/Boston: Brill, 2012, p.165-180.

_____. The Persecution of Christians and Ideas of Community in the Roman Empire. In: *Politiche Religiose nel Mondo Antico e Tardoantico*. Epiduglia: 2011. Disponível em: https://www.academia.edu/5382548/The_Persecution_of_Christians_and_Ideas_of_Community_in_the_Roman_Empire site. Acesso em 03 abr. 2015.

ROBINSON, O. F. *The Criminal Law of Ancient Rome*. London: Duckworth, 1995.

_____. *Ancient Rome City Planning and Administration*. London/New York: Routledge, 1994.

_____. *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome*. London/New York: Routledge, 2007.

ROCCO TEDESCO, Diana. Características do cristianismo africano. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla*, 54, Petrópolis: Vozes, p.119-129, 2006.

RONSSSE, Erin Ann. *Rhetoric and Martyrs Transmission and Reception History of the Passion of Saints Perpetua and Felicitas*. University of Victoria, 2007. (Dissertação de mestrado)

ROSA, Claudia Beltrão da. *Prudentia e Prudens em Cícero: Religião. Jurisprudência e os Poderes do Magistrado*. *EMERJ*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 64, p. 49-66, Jan.-abr. 2014. Disponível em: http://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj_online/edicoes/revista64/revista64_49.pdf. Acesso em: 01 set. 2014.

_____. A Religião na Urbs. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. (Org.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006, p. 137-160.

_____. Sobre as Leis: Uma Leitura do *De Legibus* de Marco Túlio Cícero. Conferência proferida na EMERJ, 2015, 1-12 (no prelo).

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1973.

ROUGIER, Louis. *O conflito entre o cristianismo primitivo e a civilização antiga*. Lisboa: Veja, 1995.

ROUSSELE, Aline. Histoire Ancienne et Oubli du Christianisme (note critique). In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 47^e année, N. 2, 1992. pp. 355-368.

Disponível em: http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1992_num_47_2_279052. Acesso em: 25 março 2016.

RÜPKE, Jörg. *From Jupiter to Christ: on the History of Religion in the Roman Imperial Period*. Oxford: University Press, 2014.

_____. Patterns of Religious Changes in the Roman Empire. in: Ian Henderson, Gerbern Oegema (eds.). *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity* (Jewish Writings from the Greco-Roman Period: Studies). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, 13 Ms-S.

_____. Roman era Carthage and Lepcis Magna a Comparative Study of the Romanization and the Libyphoenician Survival of the Two Leading Cities of África Proconsularis. Andreas Lagaard, Historisk Institutt, 2008. (Thesis of Doutorat)

RÜPKE, Jörg. REBILLARD, Eric. *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*. Washington: The Catholic University of America Press, 2015.

SALISBURY, Joyce. *The Blood of Martyrs - Unintended Consequences of Ancient Violence*. London: Routledge, 2004.

SALOR, Eustáquio Sánchez. *Polémica entre Cristianos y Paganos*. Madrid: Akal, 1986.

SAVON, René. SELINGER, Reinhard. The Mird-Third Century Persecutions of Decius and Valerian. In: *Antiquité Classique*, Tome 74, 2005, p.546-547 (resenha).

SAXER, Victor. *Bible et Hagiographie: Textes et Thèmes Bibliques dans les Actes des Martyrs Authentiques des Premiers Siècles*. Berne: Peter Lang, 1986.

_____. Cipriano de Cartago. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 292-293.

_____. Martírio. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 895-901.

SCHEID, John. La Religion Romaine à la Fin de la République et au Début de l'Empire. Un problème généralement mal pose. In: *Die Späte Römische Republik. La Fin de la République Romaine. Un débat Franco-Allemand d'Histoire et d'Historiographie*. Rome: École Française de Rome, 1997. p. 127-139. (Publications de l'École Française de Rome, 235). Disponível em: <http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0223-5099_1997_act_235_1_5190>. Acesso em: 19 maio 2014.

_____. Religion, Institutions and Society in Ancient Rome. Inaugural lecture delivered on Thursday 7 February 2002. Disponível em: <http://books.openedition.org/cdf/3010>. Acesso em: 02 set 2016.

_____. Oral tradition and written tradition in the formation of sacred law in Rome. In: ANDO, Clifford; RÜPKE, Jörg (ed.). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006, p.14-33.

_____. Le Delit Religieux dans la Rome Tardo-Republicaine. In: CORNELL, Tim; CRIFO, Giuliano; SHEID, John. *Delit Religieux dans la Cité Antique*. Publications de l'École Française de Rome. Année 1981, Vol. 48, Numéro 1, pp. 117-171. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_48_1_1360. Acesso em: 30 set 2014.

_____. O Sacerdote. In: GIARDINA, Andréa. *O homem romano*. Lisboa: Editorial Lisboa, 1992, p.51-72.

_____. The festivals of the Boarium Area. Reflections on the Construction of Complex Representations of Roman Identity. In: RAMUS BRANDT, J. IDDENG, J.W. (ed.). *Greek and Roman Festival*. Content, Meaning, Practice. Oxford: University Press Oxford, 2012.

SCHIAVONE, Aldo. O Jurista. In: GIARDINA, Andréa. *O homem romano*. Lisboa: Editorial Lisboa, 1992, p.75-85.

SELINGER, Reinhard. The Mird-Third Century Persecutions of Decius and Valerian. In: *Antiquité Classique*. Francfort: P. Lang, 2002.

SHAW, Brent. Body, Power, Identity: Passions of the Martyrs. *Journal of Early Christian Studies*, Volume 4, Number 3, Fall 1996, p. 269-312. The Johns Hopkins University Press. Disponível em: http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/journal_of_early_christian_studies/v004/4.3shaw.pdf. Acesso em: 10 jun 2015.

_____. Judicial Nightmares and Christian Memory. *Journal of Early Christian Studies* 11:4, p.533-563, 2003. Disponível em: https://www.academia.edu/13122191/Judicial_Nightmares_and_Christian_Memory. Acesso em 15 jun 2015.

_____. The Passion of Perpetua. In: OSBORNE, R. *Estudies in Ancient Greek and Roman Society*. Cambridge: University Press, 2004, p. 286-325. Disponível em: <http://muse.jhu.edu>. Acesso em: 01 jun 2015.

SIDER, Robert D. *Christian and Pagan in the Roman Empire*. The Withness of Tertullian. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.

SILVA, Fernanda Matos da. *Santidade Feminina: uma Análise Comparativa entre a Passio S.S. Perpétua et Felicitatis e a Legenda áurea*. Monografia – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ/Departamento de História/IFCS – Rio de Janeiro, 2004.

SILVA, Gilvan Ventura da. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano*:

Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória (ES): Edufes, 2006, p. 241-266.

SILVA, Gilvan Ventura da; SOARES, Caroline da Silva. Orígenes e a Definição das Fronteiras entre o Cristianismo e o Judaísmo no Contra Celso. *Caminhos da História*, UNIMONTES, v. 15, p. 85-100, 2010. Disponível em: https://sites.google.com/site/revistacaminhosdahistoria/numeros-antiores-nova/v-15-1-1o-semester-de-2010/ARTIGOScaminhos_da_historia_v15.1-1semester2010.pdf?attredirects=0&d=1. Acesso em: 20 mar. 2015.

SILVA, Gilvan Ventura da. A formação dos cidadãos do céu: João Crisóstomo e a *christon paideia*. *Acta Scientiarum*, Maringá, n.1, v.32, p. 7-17, 2010.

SMADJA, Elisabeth. Culte Imperial et Religion em Afrique du Nord sous l'ê Haut Empire Romain. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Supplément 1, 2005, p. 225-237.

SOARES, Caroline da Silva. Entre o Ideal de Conversão e a Conversão “superficial”: Fronteiras Fluidas entre Cristãos, Judeus e Pagãos na Obra de Cipriano de Cartago (século III d.C.). *ROMANITAS*. Revista de Estudos Grecolatinos, n. 3, p. 129-152, 2014. ISSN: 2318-9304. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/8645>>. Acesso em: 01 abr. 2015.

ST. CROIX, G.E.M. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. In: STREETER, Joseph. Appendix. Religious Toleration in Classical Antiquity and Early Christianity. Oxford: University Press, 2006, p.229-252.

ST. CROIX, G.E.M. Por que Fueron Perseguidos los Primeiros Cristianos? In: FINLEY, Mosés. *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981, p. 233-287.

TEJA, Ramón. *Mortis Amor: La Muerte Voluntaria o la Provocación del Martírio entre los Primeiros Cristianos (siglos II-IV)*. In: SIMÓN, F.; POLO, F.; RODRIGUEZ, J. Mortis (eds.). *Formae Mortis: el Trânsito de la Vida a la Muerte em las Sociedades Antiguas*. Universidad de Barcelona, 2013. p.133-142.

TELLEGEN-COUPERUS, Olga Sacred Law and Civil Law. In: TELLEGEN-COUPERUS, Olga (ed.). *Law and Religion in the Republican Roman*. Leiden/Boston: Brill, 2012, p.147-164.

_____. *A Short History of Roman Law*. London/New York: Routledge, 2003.

_____. Roman Law and Rhetoric. In: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*. Tome 84 fasc. 1, 2006. Antiquité - Oudheid. p. 59-75. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_2006_num_84_1_5006. Acesso em: 04 jun. 2014.

THOMAS, Yan. Le Valeur des Choses: Le Droit Romain Hors la Religion. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 57e année, N. 6, 2002. p. 1431-1462. Disponível em:

<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_2002_num_57_6_280119>. Acesso em: 30 jul. 2014.

TILEY, Maureen A. North África.; In: MITCHELL, M.M; YONG, F. M (eds.). *Christianity: Origins to Constantine*. Cambridge: University Press, 2008, p.381-396.

VARHELYI, Zsuzsanna. *The Religion of Senators in the Roman Empire: Power and Beyond*. Cambridge: University Press, 2010.

VELASCO, Ignacio Maria Poveda. Direito, Jurisprudência e Justiça no Pensamento Clássico. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*. v. 101 p. 21 - 32 jan./dez. 2006.

VENTURINI, Renata. Relações de Poder em Roma: o patronato e a clientela. *Clássica*, São Paulo, v.11/12, n.11/12, p. 297-305, 1998/1999.

VEYNE, Paul. Païens et Chrétiens Devant la Gladiature In: *Mélanges de l'École française de Rome Antiquité*. T. 111, n°2. 1999. p. 883-917. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5102_1999_num_111_2_2101> Acesso em: 03 out. 2014.

Vol. 102, November 2012, p. 1-19. Disponível em: http://journals.cambridge.org/article_S0075435812000056. Acesso em: 27 abr. 2015.

VEYNE, Paul (org.). O Império Romano. In: *História da Vida Privada. Do Império Romano ao Ano Mil*. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.17-212.

VOGTH, Hermann. *Lapsi*. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 809.

WENDT, Hide. *Ea Superstitione: Christian Martyrdom and the Religion of Freelance Experts*. p.183-202. 2015. Cambridge. Society for the Promotion of Roman Studies. Disponível em: <http://www.cambridge.org/core/terms>. Acesso em: 21 nov 2016.

WILSON, Andrew. Romanizing Baal: the Art of Saturn Worship in North Africa. Oxford, Institute of Archaeology. Disponível em: <http://users.ox.ac.uk/~corp0057/Romanizing%20Baal.pdf>. Acesso em: 01 jul 2014.

WISEMAN, T. P. Memória Popular. In: GALINSKY, Karl (ed.) *Memória romana. Memory in Roma and Roma in Memoria*. Vol. X. Michigan: University of Michigan Press, 2014, p.41-62.

WOOLF, Greg. Divinity and Power in the Roman Antiquity. BRISHE, Nicole (ed.). *Religion and power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago/Illinois: University of Chicago, 2008, p.235-251.

_____. World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean. In: RÜPKE; CANCIK, R.(eds.). *Die Religion des Imperium Romanum*. Mohr Siebeck, 2009, p.19-35.

_____. Only connect? Network Analysis and Religious Change in the Roman World. *Hélade*, UFF, v. 2, n. 2, 2016, p. 43-58. Disponível em: <http://www.helade.uff.br>. Acesso em 16 dez 2016.

APÊNDICE 1

FICHAS DOCUMENTAIS

PASSIO PERPETUAE ET FELICITATIS

APRESENTAÇÃO

Apresentamos as análises documentais através das fichas descritivas que foram desenvolvidas a fim de construirmos as interpretações dedutivas da pesquisa. Começamos com a *Passio Perpetuae et Felicitatis*, e logo após, analisamos as *Acta Proconsularia Cypriani*.

A ficha descritiva da *Passio Perpetuae* dá destaque aos seguintes temas: as edições utilizadas, a autoria, a datação, o gênero literário do documento, e prosseguimos com um exemplo da análise de conteúdo propriamente dita, operando recortes do texto que permitiram construir certas categorizações. Identificam-se nos recortes: personagens e lugares; aprisionamento, julgamento, sentenças e punições; sobretudo, valorizam-se as categorizações que implicam nas ordens de sacrificar, de reconhecer os sagrados ritos, e as acusações de conjuração e de sacrilégio. Obtendo resultados que consideramos significativos, avançamos na identificação das ideias principais, dos termos-chave, e arriscamos interpretações provisórias, alguns comentários e inferências, de acordo com os nossos objetivos (BARDIN, 1995, p.96-107). Realizamos uma prévia da análise qualitativa, construindo inferências de acordo com os índices demarcados (palavras, personagens, ações).

Selecionamos três seções da *Passio Perpetuae* e de seus companheiros para exemplificação da metodologia utilizada de acordo com a análise documental, e que correspondem a três momentos identificados no texto. Essas seções nos permitem estudar aspectos da justiça romana com atuação na província proconsular, na cidade de Cartago: (a) a detenção dos catecúmenos (II, 1); (b) a prisão em Cartago e a convocação para interrogatório no fórum (VI, 1-6); e (c) a transferência dos condenados: do cárcere ao anfiteatro para a execução da pena (XVIII, 1-9). Tal escolha se justifica em função da problemática da pesquisa, que pretende identificar as condições dos réus confessos, supostamente, previstas nas leis, e regras estabelecidas por consenso, cuja não observância resultava em pena capital. Que tipos de delito foram cometidos, quais as

ações empreendidas pelo poder público, e os elementos que compunham o tribunal romano em casos criminais, tendo em vista a relação existente entre práticas religiosas e regulação, portanto, entre religião e direito. Enfim, queremos discutir e analisar a condição jurídica dos réus cristãos ao transitarem nas fronteiras entre o lícito e o ilícito.

FICHA DESCRITIVA DO DOCUMENTO

ACTA ET PASSIO PERPETUAE ET FELICITATIS

A) APRESENTAÇÃO GERAL DO DOCUMENTO

1. Idioma e edições utilizadas.

Utilizamos para a análise três edições do documento: a primeira apresenta-se apenas na língua francesa e as outras duas apresentam textos bilíngues em Língua espanhola/latim:

A) PASSION DE PERPÉTUE ET FÉLICITÉ. In: *Actes et Passions des Martyrs Chrétiens des Premiers Siècles*. Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval. 1^a ed. Paris: Du Cerf, 2010, p.117-144.

B) PÁSION DE LAS SANTAS PERPETUA Y FELICIDAD. In: *Actas Latinas de Mártires Africanos*. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal. 1^a. ed. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2009, p.88-137.

C) MARTIRIO DE LAS SANTAS PERPETEUA Y FELICIDAD Y DE SUS COMPAÑEROS. In: *Acta de Los Mártires*. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. 5^a ed. Madrid: BAC, 2003, p.419-440. (1^a ed. 1951).

As edições utilizadas, mencionadas na ficha descritiva, dividem a *Passio Perpetuae et Felicitatis*, inicialmente, com o relato do redator anônimo, apresentando também a intervenção do mesmo no desfecho. O redator justifica a razão do registro dos “martírios”, porque eles se constituem como um testemunho modelar para as comunidades cristãs, do presente e do futuro. E o redator finaliza com o louvor aos cristãos que chegaram até a condição de morte, inclusive, reconhecendo que seus exemplos não são nada inferiores aos dos antigos, para a edificação da Igreja. A narrativa que entremeia os discursos diz respeito aos supostos relatos de próprio punho, que teriam sido escritos por Perpétua e pelo catequista Saturo. Cada seção diz respeito

aos dias vividos na prisão e que antecedem à execução. Esta característica literária faz com que a *Passio* se aproxime da forma de um diário ou de um texto autobiográfico, incluindo-se todos os sofrimentos dos réus confessores. Seguimos as divisões propostas pelas edições, entretanto, buscamos os trechos que narram com mais detalhes a situação dos réus perante a justiça romana e suas condições no cárcere (I-III; V; VI; VII, 9, 10; IX, XIV-XX), em detrimento das narrações das visões de Perpétua e de Saturo, vistas de forma secundária por escaparem dos objetivos da tese (IV, VII-1-8; VIII; X-XIII).

A edição de Pierre Maraval (2010) tem como base a edição crítica de A.A.R. Bastiaensen em *Acti e Passioni dei martiri* (1987, p.114-146) que tomou como modelo os textos grego e latino.

A segunda edição utilizada apresenta o texto da *Pasión de las Santas Perpetua y Felicidad* na Língua espanhol/latim e diz respeito a tradução e aos comentários de Jerónimo Leal (2009). O editor assim como Maraval, propõe que a *Passio Perpetuae* chegou até nós por meio de nove manuscritos latinos que não diferem entre si, excetuando-se pequenos detalhes, e de um manuscrito grego, totalizando dez fontes. Leal (2009, p. 69) julga ser a versão de Van Beek a mais completa (publicada em 1936), e a toma por modelo. Van Beek emprega os dez manuscritos citados em sua edição crítica, e, segundo Leal todas as edições posteriores o têm como referência. Nesta edição surge a divisão em capítulos e em parágrafos pela primeira vez, assim como a classificação dos manuscritos em números, sendo substituídos por letras maiúsculas nas edições posteriores. Leal (2009, p.70) suprime as aspas das narrações de Perpétua e Saturo por ser mais evidente a autoria, e para não sobrecarregar de signos um texto já complicado pela abundância de diálogos, restituindo-os em cursiva.

A terceira edição, *Martirio de las santas Perpetua y Felicidad y de sus compañeros* também é bilíngue (latim/espanhol). A tradução e comentários críticos são de Daniel Ruiz Bueno (1951, 1ª ed.). O editor busca suporte em edições críticas modernas, porém, admite recorrer à edição mais antiga escrita pelo beneditino Dom Thierry Ruinat da congregação de São Mauro em Paris em *Acta Primorum Martyrum Sincera et Selecta*, em latim, 1689, e considerada a obra prima das hagiografias. Essa edição sofreu várias traduções em línguas vernáculas desde então. Porém, Bueno tem por modelo o texto crítico de Van Beek.

2. Tipologia do documento.

A *Passio* é um dos mais antigos representantes do gênero literário martirológico. A paixão relata o “martírio” de Perpétua, Felicidade e seus companheiros catecúmenos, mas a narrativa contém informações preciosas sobre o processo jurídico que resultou na condenação e na execução dos réus. Entendemos que o documento pode ser caracterizado na interseção dos dois gêneros literários, chamados *Acta* e *Passiones*. Em linhas gerais, as *Passiones* eram redigidas por testemunhas oculares, por pessoas próximas aos acusados ou ao evento, e continham textos atribuídos aos próprios réus supostamente narrando sua versão dos acontecimentos. O sofrimento, as dores e a obstinação dos acusados, os castigos infligidos a eles, e a narrativa dramatizada dos suplícios, são traços característicos deste gênero. Por sua vez, acredita-se que os autores das *Acta* utilizaram registros do interrogatório dos réus (consultados em documentos de arquivos públicos, ou mediante a consulta de notas tomadas por estenógrafos), alegando fidelidade aos eventos, sem uma preocupação maior com a elaboração literária da narrativa (tal fidelidade é alegada no Prefácio do nosso documento, por exemplo). As *Passiones* aproximam-se igualmente da narrativa autobiográfica, como, se constata na seção sobre a prisão em Cartago (*Passio*, VI, 1-6; p.101; 103). Mesmo assim, os redatores teriam consciência que a autoridade de seu relato dependeria, em maior ou menor grau, de sua coerência com o conteúdo das atas propriamente ditas. *Acta martyrum* seriam, *lato sensu*, todos os relatos mais ou menos amplos que contêm notícias de execuções de réus cristãos após condenações oriundas de julgamentos oficiais (BUENO, 2003, p.136-141).

3. Datação.

O documento *Passio Perpetuae* é datado a partir de dados da própria narrativa: o aniversário de Geta, em 7 de março do ano 203, comemorado com jogos e espetáculos promovidos em Cartago, e a referência ao suposto edito imperial decretado por Septímio Severo, em 202, é discutível. O decreto teria interditado o proselitismo cristão e judaico, resultando em perseguição em várias partes do império, inclusive em Cartago. Sabemos mais dos seus efeitos do que sobre a existência do documento propriamente dito. A *Passio* teria sido redigida próxima ao evento.

4. Autoria presumida.

Para P. Maraval e J. Leal o estilo, a língua, o conhecimento do grego deixam entrever a cultura do autor (anônimo), indício de seu pertencimento aos estratos mais elevados da sociedade cartaginesa, pelo menos no que diz respeito ao prefácio. Há alusões bíblicas do Apocalipse de João (visões do paraíso) e de outras obras judaico-cristãs, ou do Pastor de Hermas (MARAVAL, 2010, p.118; LEAL, 2009, p.64-65). A narrativa da visão de Saturo (*Passio*, XI, 1) é atribuída ao próprio, com algumas caracterizações: o autor apresenta um conhecimento maior em relação à cultura bíblica e apocalíptica, diferente daquela de Perpétua (identifica os anjos celestiais, e o paraíso onde Deus reside, fazendo alusão a sua presença, em linguagem cristã). É também uma personalidade forte, capaz de apoiar os catecúmenos, pelos quais se entrega, e de fazer retratar dois membros do clérigo de Cartago por seu laxismo (MARAVAL, 2010, p.119). Quanto ao redator final, ao qual se deve também o prólogo, é possível que se trate de uma testemunha dos eventos, em virtude da precisão dos detalhes nas descrições dos capítulos XVI e dos seguintes. Alguns comentaristas (dentre eles, Bueno) pensam que o redator seria Tertuliano, supostamente encarregado por Perpétua de completar sua própria narrativa. Nas obras de Tertuliano são detectados temas semelhantes, aqueles que em particular se aproximam do montanismo, mas, Maraval (2010, p. 119) entende que esta identificação é impossível de provar. Em suma, Maraval percebe várias vezes nas narrativas.

Leal (2009) também discorda da autoria de Tertuliano para o prólogo, e para a conclusão. Há distintos elementos para negar-lhe a autoria. Leal apresenta uma delas: o erro de Tertuliano em *De Anima* (55,4) que atribui parte de um sonho de Saturo a Perpétua. Porém, acredita que há provas mais convincentes que esta, segundo os estudos estilísticos de Braun (1956) e Fontaine (1968)²⁵². O primeiro conclui que o vocabulário empregado é estranho a Tertuliano. O segundo atribui a redação a um semiletrado, que se esforça por fazer obra literária (LEAL, 2009, p.63-64). Ainda, concluindo a discussão, Leal (2009, p. p.64, 65) apresenta as argumentações de Amat (1996)²⁵³, segundo a qual o prefácio e a narração do martírio pertencem a um ou dois autores; o diário de Perpétua e a visão de Saturo têm sido atribuídos unanimemente aos dois mártires. A língua de Saturo é mais precisa que a de Perpétua, mas carece da riqueza imaginativa de sua companheira. Afirma-se na narrativa de Perpétua um estilo

²⁵² Referimo-nos às obras *Tertullien est-il rédacteur de la Passio Perpetuae?* 1956, e Fontaine em *Tendances et difficultés d'une prose chrétienne naissante: l'esthétique composite de la Passio Perpetuae*, 1968.

²⁵³ Em *Passion de Perpetue et de Félicité Suivi des Actes*.

de cunho mais popular e de parataxe, menos retórico e uniforme (LEAL, 2009, p. 65). Há um imenso debate acerca de o texto originário ter sido escrito em grego ou em latim. Mas, a maioria dos pesquisadores do tema afirma a precedência do arquétipo latino, inclusive, Amat afirma que não se sustenta a hipótese do relato original em grego, pois este apresenta todas as características de uma tradução (AMAT, *apud* LEAL, 2009, p.66).

Em contrapartida, Bueno (2003) acredita que o compilador da obra seria Tertuliano, pois teria sido testemunha ocular do evento, fazendo menção a três autoridades no assunto: J. Armitage Robinson, D'Alès (1907), e P. de Labriolle (1947)²⁵⁴. Ao mencionar este último diz reconhecer a autoria de Tertuliano, por razões de ordem filológica, afirmando ser seu estilo, língua e palavras, além disso, Bueno (2003, nota, p.411) acredita em traços montanistas no relato. Enfim, discussões a parte quanto à autoria de Tertuliano (o faremos no corpo da tese), são identificadas pelo menos três vezes nas narrativas.

5. Destinatários presumidos.

O destinatário coletivo seria a própria comunidade de cristãos cartagineses para uso em contextos rituais e de catequese. Produzia-se a leitura litúrgica das atas dos mártires (*Passio*, I, 5). Observa-se que o autor apresenta duas categorias de ouvinte: os cristãos batizados e os catecúmenos, que deveriam ser educados na fé (*meus irmãos e minhas crianças*, *Passio*, I), e o redator faz alusão aos que estavam presentes também nestes eventos como testemunhas. Tal literatura pode ter visado à criação de modelos de comportamento para os cristãos que fossem chamados perante um juiz, mas também, a criação de um consenso na comunidade contra eventuais controvérsias doutrinárias, criando *exempla* cristãos (LANATA, 1973 *apud* LEAL, 2009, p.18).

6. Divisão do documento

O documento inicia com o prólogo doutrinal. Justifica-se a redação do texto e apresenta os acusados (voz ativa do narrador, I, II). Segue a narrativa da própria Perpétua, relatando a detenção provavelmente em *Thuburbo Minus* e nessa ocasião

²⁵⁴ J. Armitage Robinson em *Texts and Studies* (I, núm.2); Al. D'Alès, em *L'auteur da la Passio Perpetuae* (RHE, VIII; 1907, PP.5-18) e P. de Labriolle em *Histoire de la litt. Latine Chrétienne* (I, 1947, p.158).

foram batizados. Devido a essa condição propomos ser uma espécie de custódia privada. Logo após foram conduzidos ao cárcere, podendo se tratar da prisão proconsular de Cartago²⁵⁵ (III). Perpétua narra suas visões (IV-V). Há então a informação de que os confessores foram levados ao fórum, e subiram à tribuna. Nesse momento são interrogados pelo procurador Hilariano, que inicia com a confissão de identidade cristã. Acontece a condenação, sentenciando-os às feras. Os confessores voltam ao cárcere onde aguardarão a execução (VI). Perpétua volta a narrar outras visões (VII, VIII), e há menção de que os condenados foram conduzidos à prisão militar/*carcerem castrensem*. O texto a seguir refere-se à solidariedade do soldado que custodiava o cárcere e teria demonstrado compaixão pelos prisioneiros (IX). A véspera do combate Perpétua tem outra visão sobre um combate no anfiteatro (X); Prossegue a escrita pelo catequista do grupo, Saturo, que neste momento também narra suas visões (XI-XIII). O redator entra em cena novamente confirmando as visões dos mártires (XIV) e nos informa a respeito da jovem Felicidade que estava grávida (XV). O redator prossegue informando sobre as condições dos detidos no cárcere (XVI, XVII), e os confessores suplicam melhores tratamentos na prisão militar; Finalmente os mártires são levados ao anfiteatro e a narrativa volta ao redator, quando apresenta o enfrentamento da condenação, do suplício e da morte (XVIII-XXI); e termina com o epílogo pelo redator final louvando os exemplos dos mártires.

B) CONTEÚDO/ELEMENTOS DO DOCUMENTO.

1. Síntese do documento.

As narrativas iniciais da *Passio* apresentam de forma singular os diálogos travados com seu pai, que se esforça para demovê-la de seu intento. A execução de Perpétua, de seus companheiros catecúmenos, e de seu mestre catequista Saturo são apresentadas, inicialmente, por um redator anônimo que nos dá conta do aprisionamento em Thuburbo Minus²⁵⁶. O texto alega apresentar as narrativas dos próprios réus, durante os eventos e ações relativos ao encarceramento, interrogatório e execução, com base no veredicto que os condenou à pena capital. Tal veredicto tinha como base o edito de Septímio

²⁵⁵ Pode se tratar da prisão proconsular, situada talvez na colina de Byrsa, ao sudoeste da cidade (LEAL, 2009, p.93).

²⁵⁶ Cidade situada a uns cinquenta quilômetros de Cartago. E lá tem lugar os primeiros episódios do texto. Essa informação vem do único manuscrito grego (MARAVAL, 2010, p.122).

Severo, interditando, segundo o documento, reuniões dos fieis ao culto cristão. Na sequência temos as narrativas atribuídas aos próprios confessores nos dias que antecederam as suas execuções, o interrogatório que teve lugar em Cartago, diante de autoridades romanas, dentre elas o procurador Hilariano²⁵⁷ substituindo o procônsul Minucius Timinianus²⁵⁸, recém-falecido. Logo após, segue a sentença dos réus, as narrativas sobre os dias na prisão, as condições gerais dos condenados e o tratamento que receberam no cárcere; as visões e revelações de Perpétua e Saturo no cárcere, destacando, sobretudo, a vontade dos condenados de realizar o martírio através do combate na arena e de se expor à morte, que o redator chama de “segundo batismo”, o de sangue (*Passio*, X, 1-10; XVIII, 1-3). Finalmente chega-se o dia do cumprimento da sentença, passando à narrativa do combate e da morte - a entrega do corpo - iniciado pela confissão de serem cristãos, segundo o autor do documento. A execução acontece em Cartago, no anfiteatro local, possivelmente, quando os condenados combatem com feras e, finalmente, são passados ao fio da espada. A narrativa finaliza com a exaltação do exemplo dos mártires, que seguiriam o “modelo de Cristo”.

2. Temas principais e temas derivados.

Os temas principais são:

- a) Do lado da autoridade instituída: a autoridade exercida em prol do cumprimento da lei e do exercício da justiça, envolvendo diferentes agentes, os magistrados, juízes e seus assistentes, os servidores (desde os soldados e guardas da prisão, até o carrasco que executa a sentença). Sobretudo, os procedimentos do direito penal, que envolviam inquérito, julgamento e sentença. No caso de Perpétua e dos demais réus, houve a condenação e a execução pública.
- b) Do lado cristão: os acusados, submetidos ao processo criminal, interpelados pelo procurador em exercício na província, e o inquérito (narrado como diálogos travados com as autoridades). O réu é apresentado como uma testemunha (*martus*), que confessa sua fé diante da ameaça de morte na presença de um juiz, e chega à execução, ao martírio. Por fim, a temática que produz o enredo da

²⁵⁷ P. Aelius Hilarianus, de quem se conservam duas inscrições na cidade espanhola de Astúria, datadas de 189 e 192. Teria ocorrido a transferência de Hilariano a Cartago, conforme a escalação oficial do império (LEAL, 2009, p.101). Segundo Maraval Tertuliano teria se referido a ele na obra *Ad Scapula*, 3,1; o teólogo africano o descreveu como um violento perseguidor de cristãos (MARAVAL, 2010, p.128).

²⁵⁸ Hoje se propõe identificar esse procônsul falecido com Minucius Optimianus, conforme opinião de Maraval (2010, p. 129). O autor informa que em virtude do falecimento do procônsul Minucius, Hilariano teria exercido o interinato, e esse cargo era geralmente ocupado por um procurador equestre em função na província (MARAVAL, 2010, p. 128; LEPELLEY, 1997, p.307).

condenação, a recusa de sacrificar aos deuses romanos e através desse ato, pela saúde do imperador.

Detectamos temas secundários, que se relacionam às descrições da multidão que observa os mártires, incluindo os próprios cristãos (vários personagens são citados: diáconos, catecúmenos, batizados, servidores) que os encorajam, os assistem, escutam suas exortações, veneram os objetos que os acusados deixam durante o combate na arena, a exemplo de Saturo que entrega um anel a um soldado, manchado do seu próprio sangue, e se integram à cultura do espetáculo. Há uma discussão secundária que diz respeito à busca pelo martírio, porém, esse tema escapa aos objetivos desta pesquisa.

3. Personagens citados:

- Os réus e as personagens ligadas aos réus: A jovem matrona romana²⁵⁹ Vibia Perpétua de nascimento nobre, de educação liberal, e mãe de um bebê que amamenta (II, 1; VI, 2, 7-8). Perpétua teria 22 anos de idade; os jovens catecúmenos Felicidade e Revocato, escravos, Saturnino e Secúndulo (II, 1, 2). Saturo, o líder catequista do grupo (XVIII, 7). O pai de Perpétua (II, 2; VI, 2-5;), idoso (VI, 3,5), e que estava presente nas prisões e interrogatório (VI,2); a mãe (II,2;) e dois irmãos, um deles catecúmeno (II, 2). O egípcio, personagem que havia aparecido em sonhos a Perpétua, combatendo no anfiteatro (XVIII, 7).
 - Autoridades locais: O procurador Hilarianus (VI, 3; XVIII, 8), tendo recebido o direito de gládio, de sentenciar à morte, em substituição ao falecido procônsul Minucius Timinianus (VI, 3). Hilariano interroga os acusados no fórum em Cartago e os condena (VI, 3-6). A sua presença é novamente mencionada no anfiteatro a quem Perpétua dirige a palavra com gestos e sinais (XVIII, 8); e o tribuno (XVIII, 6).
 - Autoridades imperiais nomeadas – nas seções escolhidas, não há menção direta ao imperador Septímio Severo. Perpétua conta que foram transferidos ao cárcere militar em função dos combates num espetáculo romano por motivo das

²⁵⁹ Por enquanto, supomos que Perpétua teria cidadania romana, em virtude do seu nome Vibia Perpetua. Vibia parece indicar um pertencimento à uma família tradicional na província. Vamos avançar nessas discussões posteriormente.

celebrações do aniversário de Cesar Geta (*Passio*, VII, 9). Através dessa informação, relacionamos o filho Geta ao pai Septímio Severo.

- Lugares: Os acusados são originários de Thuburbo Minus (Tebourba), uma cidade situada a cinquenta quilômetros de Cartago e, é nela que estão situados os primeiros episódios (II, 1); os acusados são, então, conduzidos à prisão. O local da prisão é deduzido pelos pesquisadores como sendo a prisão proconsular de Cartago (LEAL, 2009, p.93). O interrogatório, condenação e execução têm lugar em Cartago. Os acusados são levados ao fórum para interrogatório (VI, 1, 2). Após a condenação, são transferidos à prisão. Finalmente são conduzidos ao anfiteatro, lugar da execução, o lugar do espetáculo e celebração dos jogos (XVIII).
- A multidão/o povo: apresenta-se no fórum (VI, 1) e no anfiteatro interagindo com o espetáculo (XVIII, 7, 9).

Comentários/Ideias-chave

As ações, os lugares, os procedimentos dos poderes locais, i.e., do poder proconsular na África, são apresentados através do interinato de Hilariano como procurador investido do poder de gládio (*ius gladii*). Apresentam-se, na narrativa, os espaços de manifestação do poder, das ações jurídicas e processuais: fórum, tribuna, cárcere, mas também elementos vinculados ao interrogatório, às condições e ao tratamento dos réus na prisão, assim como alusões aos espectadores, e à execução pública – ou seja, ao espetáculo público do poder.

Seleção de trechos narrativos da Paixão de Perpétua e demais confessores

Edição Utilizada:

PÁSION DE LAS SANTAS PERPETUA Y FELICIDAD. In: **Actas Latinas de Mártires Africanos**. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2009, p.88-137.

A. Detenção de Perpétua e seus companheiros - narrado pelo autor anônimo (II, 1; p.91;93):

“II.1. Foram detidos uns catecúmenos adolescentes: Revocato e Felicidade, conservos, Saturnino e Secúndulo. Entre eles se encontrava Vibia Perpétua, de família honrada, bem educada, devidamente casada. 2. Que tinha pais e dois irmãos, um deles também

catecúmeno, e um filho recém nascido. Esta tinha uns vinte e dois anos. Ela mesma narrou seu martírio, que segue agora, como o deixou de sua própria mão e com seu mesmo sentido.”

B. Prisão em Cartago - convocação para interrogatório – narrado por Perpétua (VI, 1-6; p.101;103):

“VI.1. Outro dia, enquanto comíamos, de pronto nos obrigaram a ir a juízo. Chegamos ao fórum e, imediatamente, correu o rumor ao redor do fórum e se congregou uma multidão imensa. 2. Subimos à tribuna. Interrogados os demais, confessaram. Chegou minha vez e nisso apareceu meu pai, levando meu filho e me puxou do estrado, dizendo: Sacrifica. Apieda-te de teu filho. 3. Hilariano, o procurador, que havia recebido a autoridade de impor a pena capital em substituição do procônsul falecido Minucio Timiniano, me disse: Apieda-te dos cabelos brancos de teu pai, compadece-te de teu filho pequeno. Sacrifica pela saúde dos imperadores. 4. Eu respondi: não o farei. Hilariano perguntou: És cristã ? Eu respondi: Sou cristã. 5. Como meu pai queria fazer-me cair, Hilariano ordenou apartá-lo e o golpearam com uma vara. A mim, doeu-me a desgraça de meu pai tanto como se me houvessem pegado a mim, e assim me senti por sua atribulada velhice. 6. Depois nomeou a todos e nos condenou às feras. Nós, alegres, voltamos ao cárcere.”

C. Do cárcere ao anfiteatro – narrado por uma terceira voz (XVIII.1-9; p.129;131)

“XVIII.1. Brillhou o dia de sua vitória e saíram do cárcere até ao anfiteatro tão contentes como se fossem até ao céu, com o rosto iluminado, tremendo, no caso, de alegria e não por temor. 2. Avançava Perpetua com o rosto brilhante e sereno, como esposa de Cristo, como predileta de Deus, fazendo baixar a vista de todos com o vigor de seus olhos. 3. Igualmente Felicidade, contente de haver dado à luz felizmente para poder lutar contra as bestas, vindo de um sangue a outro sangue, da parteira ao retiário, se dispunha a ser lavada após o parto com o segundo batismo. 4. Enquanto os levavam à porta os obrigaram a se vestir com os trajes dos sacerdotes de Saturno, os homens, e das consagradas a Ceres, as mulheres, mas aquela, generosa até o final, o rechaçou com constância. 5. Pois dizia: temos vindo por própria iniciativa precisamente para não perder a liberdade, e por isso temos nos associado, para não haver uma coisa deste tipo: temos pactuado com vós. 6. A injustiça reconheceu a justiça e, tendo concordado o tribuno, que os levassem assim como estavam simplesmente vestidos. 7. Perpétua salmodiava pisando a cabeça do egípcio. Revocato, Saturnino e Saturo ameaçavam o povo impaciente. 8. Então chegaram à vista de Hilariano e começaram a dizer-lhe com gestos e sinais: Tu nos julgas a nós, mas Deus te julgará a ti. 9. Então o povo exasperado pediu que se lhes castigasse pelos caçadores, com a flagelação e assim se alegraram de conseguir uma parte dos sofrimentos de nosso Senhor.”

Termos-chave

Identificamos os seguintes termos-chave (introduzimos a tradução latina correspondente e análise):

a) confissão: “interrogados, os demais, confessaram” - “*interrogati ceteri confessi sunt* (LEAL, *Passio*, VI, 2, v.12); “Hilariano perguntou: és cristã? Eu respondi: sou cristã” - “*Hilarianus: Christiana es ? inquit. Et ego respondi: Christiana sum*” (LEAL, *Passio*, VI, 4, vv.2,3).

*A narrativa que antecede a confissão fala que eles subiram à tribuna no fórum – “*Subimos à tribuna*” – *Ascendimus in catastam* (VI, 2, vv.11,12). Leal informa que a *catasta*, isto é, o patíbulo/estrado, tinha um só nível/degrau (2009, p.101), e era o lugar sobre o qual eram apresentados, interrogados e torturados os detidos (MARAVAL, 2010, p.128).

b) sacrificar: “*sacrifica. Apieda-te de teu filho*”; “*sacrifica pela saúde dos imperadores*” - a primeira frase dita pelo pai de Perpétua e a segunda pelo procurador Hilariano. As suas palavras manifestam a ordem vigente, de reconhecer os deuses romanos (edito de Septímio Severo) – “*Supplica; miserere infanti*”; “*fac sacrum pro salute imperatorum*” (LEAL, *Passio*, VI, 2, v. 14; 3, v. 1,2).

**Supplica* – do verbo *supplex, supplicis* – ação de se ajoelhar, se prosternar; *supplicatio*, render ações de graças aos deuses (GAFFIOT, 1934, pp. 1523, 1524). Maraval e Leal interpretam como ação de sacrificar.

**Fac sacrum* – de *sacrum facere* – oferecer um sacrifício, ato religioso (GAFFIOT, 1934, p.1380).

**Salute* – saúde, bom estado físico (GAFFIOT, 1934, p. 1386).

c) aprisionamento, sentença e condenação: “*depois, o procurador pronunciou sua sentença a todos e nos condenou às bestas. Nós, alegres, voltamos ao cárcere*” – “*tunc nos uniuersus pronuntiat et damnat ad bestias, et hilares descendimus ad carcerem*” (LEAL, *Passio*, VI, 6, vv. 6-8); em outro trecho encontramos: “Brilhou o dia de sua vitória e saíram do cárcere até ao anfiteatro (...)” - “*Illuxit dies uictoriae illorum, et processerunt de carcere in amphitheatrum*” (LEAL, *Passio*, XVIII, 1, vv. 10, 11).

**damnatio ad bestias* – condenados às feras/animais destinados ao combate com gladiadores ou com criminosos.

* *carcere* – há menção da volta ao cárcere diversas vezes. Cabe voltar a esses lugares de detenção, no trecho selecionado: inicialmente foram detidos em Thurbus Minus. O texto latino começa com a palavra – “*Apprehensi sunt adolescentes catechumeni...*” (II, 1, v. 13) – *appreenso*, v. segurar; *appreensio*, ação de tomar, apreensão (PORTO, 2012, p.43). Para Bueno (2003, p.400) esta prisão, que de imediato é só preventiva, chama-se *custodia libera ou privata* em termos do direito romano e que poderia ser cumprida na própria casa, parece ser uma aplicação estrita do edito de Septímio Severo, pois todos os detidos são catecúmenos e não cristãos velhos, nesta região da África Proconsular e,

eram também alcançados por ele em virtude da legislação do século II (Trajano), não revogada.

**flagelis* - O texto fala em receber castigo dos carrascos a pedido da multidão – *Ad hoc populus exasperatus flagelis eos uexari per ordinem uenatorum postulauit.* (XVIII, 9, vv. 7-9). *Venatores* são os que caçam as feras (*venatione* é um espetáculo de caça). É a primeira parte e de menos qualidade do espetáculo, pois as lutas de gladiadores eram consideradas um espetáculo nobre (LEAL, 2009, p. 131).

d) O anfiteatro – lugar do espetáculo/aspectos simbólicos e retóricos:

*Dias depois os confessores são levados da prisão ao anfiteatro, e passamos, então, a identificá-lo com elementos-chave que são importantes para nossa análise: a caminho do anfiteatro caminhavam os sentenciados: “(...) *tão contentes como se fossem até ao céu; com o rosto iluminado, tremendo, no caso de alegria e não por temor*” – “*quasi in caelum, hilares, uultu decori, si forte gaudio pauentes nom timore*” (LEAL, XVIII, 1, vv. 11,12;). Sobre Perpétua: “*avançava Perpétua com rosto brilhante e andar sereno, como esposa de Cristo, como predileta de Deus, fazendo baixar a vista de todos com o vigor de seus olhos.*” - “*Sequebatur Perpetua lucido uultu et plácido incessu, ut matrona Christi, ut Dei delicata, uigore oculorum deiciens omnium conspectum*” (LEAL, *Passio*, XVIII, 1,2, vv.10-14). O texto narra que obrigaram os confessores a vestirem-se com trajes cerimoniais – “*cogerentur habitum induere, uiri quidem sacerdotum Saturni, feminae uero sacratarum Cereri*” (LEAL, *Passio*, XVIII, 4, vv.17-19). Mas os confessores recusaram as vestes, e o tribuno permitiu que fossem levados simplesmente como estavam vestidos – “*simpliciter inducerentur*” (XVIII, 6, v. 3).

Nesse intervalo, Perpétua argumenta da seguinte maneira: “*Ideo ad hoc sponte peruenimus, ne libertas nostra obduceretur; ideo animam mostram addiximus, ne tale aliquid faceremus; hoc uobiscum pacti sumus*” (LEAL, *Passio*, XVIII, 7, vv. 20-22). Há menção a estar perecendo espontaneamente, por livre iniciativa. Maraval (2010, p.140) interpreta de um modo interessante, “para que nossa liberdade não seja forçada (*obduceretur*); Bueno (2003, p.436) traduz para: “justamente temos chegado ao ponto presente de nossa tão livre vontade, afim de que não fosse violada nossa liberdade”; Leal (2009, p. 131) diz “não perder a liberdade”, algo a qual a alma se deve aferrar. E então, menciona-se “um pacto”. Leal comenta que esta frase “contém uma série de expressões jurídicas nada fáceis de traduzir”. Os gladiadores podiam consagrar sua vida ao serviço gladiatório jurando perante o tribuno da plebe que estavam dispostos a enfrentar todo tipo de tormentos. Isso constituía um contrato que fazia deles *addicti* mantendo algumas prerrogativas do homem livre, e ainda que fossem assimilados aos escravos, não careciam de certos direitos. Os condenados declaram aqui que eles se apresentam voluntariamente à execução, e mediante um pacto com a autoridade, escapam à condição de criminosos comuns, e por isso têm um direito que agora reclamam, de não se vestirem dessa maneira. O tribuno “se vê obrigado – por direito – a reconhecer-lhes esse privilégio” (LEAL, 2009, p.131).

Figuras identificadas.

- O martírio/segundo batismo (*baptismo secundo*): “Felicidade (...) se dispunha a ser lavada, após o parto, com o segundo batismo” - “*Felicitas (...) lotura post partum baptismo secundo*” (XVIII,3).

Argumentos e exemplos.

a) Sobre as personagens ligadas às ações jurídicas, oficiais com poder de justiça e de polícia: Constata-se a presença do procurador Hilariano no interrogatório de Perpétua. A princípio parece que o desenvolvimento do processo seguiu as formas legais costumeiras. Num primeiro tempo, presume-se a busca e prisão de caráter privado dos acusados, logo depois os cristãos são submetidos à avaliação do magistrado local, com poder de gládio, que interroga os acusados e os submete a um exame de identidade-confissão. Ordena-se o aprisionamento, aguardando a aplicação da sentença. O juiz, neste caso, foi o procurador Hilariano atuando em Cartago. Os condenados são levados ao fórum para interrogatório, e eles sobem num estrado (VI, 1, 2), espaço de grande relevância para engendrar significados simbólicos. A tribuna afirma o lugar determinante para expressar significados da experiência que se quer atingir e, publicamente Hilariano exige o sacrifício pelos imperadores (lembrado pelo pai de Perpétua também). O procurador não fez Perpétua passar pelo suplício das unhas de ferro, mas a condenou às bestas, sem dúvida em razão das festas (MARAVAL, 2010, p.128). É necessário buscar mais elementos sobre a questão.

b) O anfiteatro, lugar de culto aos deuses: Há o relato de que os condenados fossem vestidos com trajes sacerdotais dedicados aos deuses no anfiteatro, Saturno e Ceres (XVIII, 4). Porém, eles se recusam, e o tribuno aceita que eles sejam introduzidos ao combate como estavam vestidos. Segundo Maraval (2010, nota, p.139): “os jogos tinham lugar sob o sinal desses deuses, cujo culto era popular na África. Um divertimento muito popular, nesta ocasião, consistia em fazer vestir aos condenados os hábitos de personagens da mitologia em que deviam encenar seus papéis; o ponto culminante disso seria a execução”. Para os sacerdotes de Saturno, veste vermelha, para Ceres, veste branca. Os condenados eram entregues às bestas nus, as mãos ligadas atrás e às vezes amarrados a um poste (2010, nota, p.140). O procurador está na tribuna e Perpétua lhe dirige sinais (XVIII, 8).

Lá estão os carrascos, gladiadores-servidores, o público, o representante romano do poder romano na África proconsular, em Cartago; lá estão os animais para o combate e

o golpe mortal para os condenados. Os relatos narram os procedimentos de aplicação da lei, da justiça e os elementos característicos da cultura romana do espetáculo.

c) A resignificação do suplício pela narrativa cristã – A narrativa reitera uma declarada intenção dos condenados em manifestar a vontade de conduzir seu próprio destino, de chegar à execução por absoluta vontade, e pela forma de serem mortos. Sobretudo, há uma frase de Perpétua que considerei extremamente relevante para este fim, quando ela se recusa a vestir os trajes dos sacerdotes de Saturno e de Ceres - “*Pois dizia: temos vindo por própria iniciativa precisamente para não perder a liberdade (...)*” (XVIII, 5). O texto, portanto, constrói a narrativa da morte como um ato voluntário, apresentando a personagem subvertendo a situação à qual está submetida. Os condenados, na narrativa, passam a conduzir as ações da cena literária, inclusive comandando o olhar dos espectadores, e do próprio Hilariano (por exemplo, quando Perpétua diz que Deus o julgará por sinais (XVIII, 8). Portanto, a narrativa altera o significado da execução da pena capital, realizada publicamente, imprimindo-lhe significados cristãos em toda a cena. A subversão da ordem pública é um indicador dessa transformação: a prisão é um palácio; a arena é um combate com o diabo, no sentido cristão; o sangue derramado é o segundo batismo; a vitória é a morte, que seguiria o modelo de Cristo; os condenados são protagonistas do espetáculo. O corpo do criminoso é um instrumento de disciplina para a salvaguarda da ordem pública e, concomitantemente, do exercício de poder público, e de celebração litúrgica para a cultura romana. Além disso, no discurso, o corpo é transformado em instrumento de ensino para a comunidade cristã: criam-se a morte voluntária e uma nova forma de liturgia, desta feita cristãs, promovendo uma nova identidade religiosa.

Comentários gerais/ideação

A Paixão de Perpétua oferece alguns dados relevantes sobre a organização dos grupos cristãos em Cartago e arredores, apresentando os catecúmenos, os batizados, e o líder do grupo. Por outro lado, temos poucas informações sobre as ações dos magistrados romanos, os tribunais e a jurisprudência, no entanto, alguns dados existem e precisam ser analisados com extrema cautela, dado o tom edificante e partidário da narrativa. Do mesmo modo, o documento fornece alguns dados sobre a execução da pena capital (no caso, a morte no anfiteatro pelas bestas). Mas, percebi algo interessante, apesar do nítido tom disforizante que a narrativa emprega ao caracterizar

as autoridades romanas locais, permite entrever que Perpétua e seus companheiros receberam em todo o processo, inclusive na prisão, um tratamento condizente com as regras de aplicação da justiça romana, que radicavam, dentre outros elementos, no *status* jurídico e social dos réus. São citadas visitas de “irmãos” na fé e de seus parentes, permitindo que os réus tivessem assistência, conforto e conselho, inclusive na arena, bem como a racionalidade da aplicação da justiça romana, por exemplo, quando é afirmado que Hilariano permite aos condenados que mantivessem suas vestes. Desmistifica as muitas paixões ficcionais de violência velada das autoridades romanas.

Um problema real é quanto à ordem dos acontecimentos, porque a narrativa entremeia ações e visões, sonho e realidade. Além disso, várias vezes encontramos as seguintes expressões – “alguns dias depois”, na “véspera do combate” – ou seja, a narrativa não é linear. Há poucos dados sobre o procurador Hilariano, a detenção em Thuburbo e o exato local do anfiteatro. Contudo, a narrativa é extremamente relevante para esta pesquisa, permitindo a obtenção de dados, desde a detenção à execução dos condenados, que serão analisados e esclarecidos no interior da tese.

ACTA PROCONSULARIA CYPRIANI

INTRODUÇÃO

O trecho selecionado da *Acta Proconsularia Cypriani*, no qual exemplificamos a metodologia utilizada, corresponde à convocação do bispo Cipriano para apresentar-se perante o procônsul Galério Máximo em Cartago. Cipriano é conduzido ao interrogatório em setembro de 258, um ano após o seu exílio na cidade de Curubis. O bispo ao retornar de Curubis, esteve sob a guarda de dois oficiais do despacho de Galério, no campo de Sexto, próximo a Cartago, de forma privada. No relato selecionado (TEXTO A, III, 1-6), encontramos os seguintes tópicos: a busca de identidade conferida pela confissão de “ser cristão”; a inquirição a respeito das ações suspeitas de Cipriano; a consulta de Galério ao seu conselho e o pronunciamento da sentença e condenação perante as leis romanas. A escolha deste documento se justifica em função da problemática construída para a pesquisa. Na ata de Cipriano, encontramos indicações claras das formas de ação dos tribunais romanos, a jurisprudência acionada e procedimentos administrativos, jurídicos, militares, além de indícios reveladores do tipo de delito cometido.

Na elaboração da ficha descritiva do documento e do exemplo de análise documental, seguimos os mesmos parâmetros metodológicos e a mesma estrutura de análise da *Passio Perpetuae*. As temáticas principais e os termos-chave (com a tradução latina) relacionam-se a novos tempos: Em função da perseguição sistemática que já tinha sido movida pelo imperador Décio, em 250²⁶⁰, houve uma movimentação dos cristãos em Cartago. Na ocasião, Cipriano buscou recolher-se, optando por não se expor publicamente às autoridades, oferecendo orientações à comunidade de crentes. No universo da narrativa do documento em análise, o imperador Valeriano decretara novas medidas que atingiram as lideranças cristãs, neste caso em Cartago, em dois momentos distintos: em agosto de 257 e em setembro de 258 (*Vita Cypriani*). Em 257, Cipriano, condenado pela primeira vez, recebeu a sentença de exílio e, em 258, a sentença de morte. Observamos evidências de uma clara ação de busca aos perturbadores da ordem pública, que culminou em inquérito, aprisionamento, confissão, pedidos de reconhecimento dos ritos religiosos romanos e, diante da recusa, o pronunciamento da

²⁶⁰ Falamos de um provável decreto emitido pelo imperador Décio, ordenando o reconhecimento das práticas culturais romanas e dirigido a todos os habitantes do império. Segundo os documentos da *Passio*, isso alcançou os cristãos do Norte da África.

sentença condenatória e, finalmente, a execução. No caso de Cipriano, é lícito supor que os procedimentos ocorreram de forma discreta, até em razão da sua condição social privilegiada (LEPELLEY, 1997, p.306). O documento se aproxima muito mais do gênero das *Atas*, neste caso, as proconsulares.

As edições utilizadas apresentam as *Atas*, através de duas cópias manuscritas que se tornaram correntes (texto A e texto B), que são bastante similares, com algumas pequenas diferenças. As *Atas*, então, se dividem inicialmente com a presumida transcrição do primeiro processo verbal diante do procônsul Paterno, no ano 257, cuja sentença resulta em exílio, para Cipriano. Segue-se o relato do seu retorno e hospedagem vigiada, no campo de Sexto, aguardando inquérito. Ocorre, então, a mudança de proconsulado, e Cipriano é levado ao segundo processo (que será analisado como exemplo), composto do interrogatório pela autoridade em ofício na província, culminando com a condenação e a execução do bispo.

A narrativa não explicita a autoria, mas voltaremos a essa discussão nos comentários posteriores. Seguiremos as divisões apresentadas pelas edições utilizadas, porque as *atas* têm um estilo objetivo, assemelhando-se à transcrição de processos verbais, sem floreios de linguagem. Porém, optamos pela cópia A (do segundo processo), em virtude dos epítetos dados pelo redator ao procônsul, reconhecendo sua autoridade (exemplo: “ilustríssimo” – *proconsulis clarissimus uir*). A cópia B suprime estes epítetos.

FICHA DESCRITIVA DO DOCUMENTO

ACTA PROCONSULARIA CYPRIANI

A) APRESENTAÇÃO GERAL DO DOCUMENTO

1. Idioma e edições utilizadas.

Utilizamos três edições para a análise da ficha documental: a primeira apresenta-se apenas na língua francesa e as outras duas apresentam textos bilíngues em Língua espanhola/latim:

A) ACTES PROCONSULAIRES DE SAINT CYPRIEN. In: **Actes et Passions des Martyrs Chrétiens des Premiers siècles**. Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval. 1^a ed. Paris: Du Cerf, 2010, p.195-202.

B) PÁSIÓN DE SAN CIPRIANO. In: **Actas Latinas de Mártires Africanos**. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal. 1^a ed. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2009, p.146-161.

C) MARTIRIO DE SAN CIPRIANO. In: **Acta de los Mártires**. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. 5^a ed. Madrid: BAC, 2003, p.756-761. (1^a ed. 1951)

Começamos a análise com a edição de Pierre Maraval, que apresenta sua versão em língua francesa apenas, e utiliza as *Acta* de Cipriano, a princípio, segundo as edições dos Bolandistas, da *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles (produzida entre os anos 1898-1901). Porém, percebemos que Maraval toma por base, exclusivamente, o texto crítico estabelecido por A.A.R. Bastiaensen em *Atti e Passioni dei martiri*. A edição de Bastiaensen (das páginas 206-218) informa que as atas de Cipriano são transmitidas através de duas cópias revisadas, uma no corpo das obras de Cipriano (cópia manuscrita A), a outra nas coleções das paixões legendárias (cópia manuscrita B). A primeira somente comporta o processo de 258 e a condenação (IIa-IIIa); a segunda, o processo de 257 (I), aquele de 258 e a condenação (IIb-IIIb), seguidos da narrativa da execução (IV-Vb). Maraval apresenta os dois processos verbais transcritos nas duas cópias (A e B).

A edição de Jerónimo Leal redistribui os dois textos em três, que acredita terem sido escritos em três diferentes momentos, porém, reconhece que todas as partes se integram. Na verdade, tanto Maraval quanto Leal seguem o mesmo raciocínio de divisão do documento. Leal interpreta a terceira parte que diz respeito à execução como um acréscimo, uma redação posterior, porém, dando continuidade aos eventos.

Jerónimo Leal apresenta sua edição bilíngue: o texto em latim e a tradução correspondente na língua espanhola. Os documentos da *Passio Cypriani* fazem parte da obra *Actas Latinas de Mártires Africanos*, da coleção Fuentes Patrísticas, publicada em Madrid, no ano de 2009. Leal trabalha de duas maneiras diferentes - toma como referência a tradição textual de G. Hartel em *Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*, que se baseia em apenas três manuscritos: Vinbonensis 798 - séc. XV; Compediensis 68-

séc. X; Monacensis 208 - séc. IX - para submetê-la a análise comparativa de textos mais críticos. Assim, Leal entende ser necessário editar o texto de Heitzenstein, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians e Nachträge zu den Akten Cyprians* (1913; 1919), que trabalhou de forma mais aprofundada, fazendo devidas correções a Hartel, analisando mais de dez manuscritos medievais. Podemos constatar que Leal privilegia os comentários críticos dos textos revisados e editados pelos críticos Heitzenstein (1913), Cavalieri (1914) e Delehay (1921).

Encontramos na terceira edição analisada nesta tese os textos bilíngues, em espanhol e em latim, de Daniel Ruiz Bueno. A obra foi publicada pela Biblioteca de Autores Cristãos – BAC, em Madrid, no ano de 1951 e possuímos a reedição de 2003. A obra reúne vários documentos: cartas escritas pelo próprio bispo e correspondências travadas com “os irmãos confessores”, fragmentos da obra Eusebiana sobre as perseguições de Décio e Valeriano, o tratado dos *lapsi* também de Cipriano, e finalmente *as atas proconsulares e Passio*. A compilação de obras fecha com cinco Sermões de Agostinho sobre o *dies natalis* do mártir. Bueno não ordena bibliograficamente os autores modernos consultados, e por isso tivemos que rastreá-los através de seus comentários. Bueno (2003) reproduz na íntegra o texto latino de T. Ruinart (obra já citada) e faz adições críticas sobre a veracidade dos relatos através de P. de Labriolle, *Saint Cyprian, De Unité de l’Eglise Catholique* (Paris, 1942). Tudo indica que ele segue fielmente a edição de Ruinart (2003, p.724) sobre as atas e o martírio, conforme fez para a *Passio* de Perpétua, embora mencione conhecer a reprodução em outras edições. Identificamos a organização dos textos em um único documento, como se fosse uma única narrativa. Nos tópicos de datação e do plano do documento voltaremos a essa questão.

2. Tipologia do documento.

O relato do martírio de Cipriano, bispo de Cartago, caracteriza-se por pertencer ao gênero denominado *atas proconsulares*. Tal classificação se justifica em virtude de o redator utilizar os processos verbais do julgamento e o interrogatório de Cipriano, resultando em condenação e pena capital, na província proconsular do norte da África, que alcançou a cidade de Cartago. Provavelmente, a elaboração do texto se deu através

de consulta aos arquivos públicos, e o redator os teria reproduzido ao menos em parte. É difícil estabelecer as diferenças entre *Passio* e *Acta*, uma vez que as atas com o interrogatório trazem o relato do suplício, da morte, do martírio, da Paixão, ou a morte aparece como relato independente. Se quisermos apontar uma delas, o faremos em relação à forma bastante objetiva em que as narrativas das atas são apresentadas, com poucos dispositivos retóricos, figurativos ou metafóricos, buscando dar conta, ou se aproximar do ato processual em si. No entanto, encontramos certa ambiguidade na tentativa de definir sua tipologia, haja vista as várias denominações atribuídas ao documento, encontradas em várias versões. Para exemplificar com as próprias versões utilizadas aqui, observamos que Maraval intitula as narrativas de *atas*, Leal, de *paixão* e Bueno de *martírio*. Enfim, parece que Paixão e Ata se confundem, ou uma se insere na outra, combinando-se em uma mesma narrativa.

3. Datação

Maraval propõe que a parte (I) do primeiro interrogatório que culminou no exílio em 257 circulava em África antes da morte de Cipriano, durante o inverno de 257-258, talvez difundida pelo próprio Cipriano, senão pelas autoridades, como atesta a carta que lhe dirigem os bispos condenados às minas de Numídia: <tu disseste diante do governador, nas atas proconsulares, o que nós devemos responder> (Cipriano, *Carta LXXVII*, II, 1; *apud* MARAVAL, 2010, p.195). Essa é a única informação dada por Maraval na sua edição.

Já na edição de Jerónimo Leal, o mesmo defende que cada uma das partes da *Passio Cypriani* teve vida independente: o primeiro documento teria sido escrito antes do final de 257, utilizando o mesmo argumento de Maraval quanto aos confesores das minas de Sigus, em Numídia. Essas atas também seriam reconhecidas pelo diácono Pôncio, pois ele as cita na *Vita* de Cipriano. O segundo documento, do segundo interrogatório após a volta do exílio em Curubis, teria sido redigido um ano depois, sendo pouco citado por Pôncio, mas não quer dizer que o desconhecesse, segundo Leal. E por último, o terceiro documento com a breve notícia sobre a morte de Cipriano que parece ter sido escrita imediatamente. As três partes se integram com breves tratados de união e frases simples, segundo Leal (2009, p.143).

Bueno (2003, p. 751) acredita que as atas foram redigidas próximas ao martírio no ano 258 e que o redator se preocupou em unir documentos de arquivo ou escrever com fidelidade aquilo que ele mesmo ouvira no processo de seu bispo.

4. Autoria presumida.

Há muitas incertezas quanto ao redator das atas, visto que, o mesmo não se identifica, fato que leva a considerar distintas possibilidades. Alguns julgam da seguinte maneira: “as narrativas dos dois processos verbais como sendo obra de uma testemunha bem informada” (MARAVALL, 2010, p.195) e ocular; Leal (2009, p. 143), também não se arrisca em declarar a autoria, porém, reconhecem três textos escritos em momentos diferentes. Bueno (2003, p.724, 751), explicitamente afirma a autoria das atas pelo diácono Pôncio, companheiro de Cipriano, que teria acompanhado o mesmo em seu primeiro desterro e, teria sido testemunha presencial de sua morte. Inclusive, defende que a composição das Atas se deve a este trabalho de ordenar os eventos, pressupondo a composição por uma única mão, tendo colaborado para a elaboração da obra *Vita Cypriani*, pelo diácono Pôncio. Existem algumas informações sobre Cipriano, sobre seu aprisionamento e perseguição, narrados por Pôncio na biografia sobre o bispo, o que, de fato, induz os especialistas a suporem uma testemunha bem informada e muito próxima a Cipriano, talvez um membro de seu círculo.

5. Plano do Documento.

As atas proconsulares de Cipriano são decorrentes de duas cópias manuscritas, que são classificadas de texto A e de texto B. Os textos se complementam: o texto B inicia com o processo verbal do primeiro comparecimento de Cipriano perante o procônsul Paterno (B, I, 1-7), em função do edito de Valeriano pronunciado no ano de 257. Encontramos já nessa parte informações relevantes sobre o interrogatório e sobre as demandas do procônsul, que exige de Cipriano a delação de seus companheiros presbíteros, e a conseqüente busca dos cristãos que se recusavam a reconhecer os ritos religiosos públicos. A seção termina com a ordem de Paterno proibindo qualquer tipo de ajuntamento ou reuniões em determinados lugares, o cemitério, por exemplo. Avançamos para o texto A (II, 1-5), que informa a respeito do retorno de Cipriano da cidade de Curubis, após o exílio de um ano, sendo acompanhado por dois funcionários

de ofício do procônsul Valério Máximo, que substitui Paterno. Tudo indica que Cipriano estava em *custodia privata*. No texto A (III, 1-6) segue seu segundo comparecimento sob a vigência do rescrito de Valeriano em julho de 258, perante Valério Máximo, que o examina e apresenta considerações relevantes sobre a condição do réu (analisado nos termos-chave), resultando na condenação à morte pelo gládio. Voltamos ao texto B (IV, 3), que narra o que aconteceu após a sentença, com a intervenção dos “irmãos” e a condução de Cipriano ao campo de Sexto, atrás do pretório para a execução, sendo finalmente decapitado em 14 de setembro de 258.

B. CONTEÚDO/ELEMENTOS DO DOCUMENTO.

Síntese do documento

As *acta proconsularia* do bispo Cipriano relata que, em virtude dos decretos do imperador Valeriano em 257 e em 258, os cristãos em Cartago foram alvos de perseguição e de condenação, principalmente os bispos, presbíteros, os clérigos em geral. Além disso, proibem-se reuniões secretas. O decreto, segundo a *acta*, enviado por carta às autoridades locais da província previa a condenação dos que recusavam sacrificar aos deuses romanos e ao próprio imperador, ou seja, os que recusavam a participar dos ritos tradicionais romanos e locais. Após conferir esta situação com um conselho, a sentença é pronunciada – ser executado à espada.

Temas principais e temas derivados

A relevância dessas atas se justifica por conter dois processos acionados, com procedimentos e ações diversificadas da máquina administrativa legal, no exercício do poder público romano e, nos diálogos entre o bispo Cipriano e os dois procônsules Galerio e Paterno. Não consideramos nenhum tema derivado, pois todos são relevantes.

Sobretudo, destacamos três grandes temas: a) o cumprimento do decreto dos imperadores romanos sobre a perseguição sistemática que agora se impõe sobre o império e especificamente sobre os líderes cristãos, os clérigos, com o exemplo da província proconsular em África, culminando com a busca desses indivíduos na cidade de Cartago. O texto (B), do primeiro interrogatório com o procônsul Paterno, esclarece a respeito da ordem decretada pelos imperadores Valeriano e Galieno: “(...) ordenam

que aqueles que não praticam a religião romana têm que reconhecer as cerimônias romanas. Portanto, indaguei sobre ti: que tu dizes sobre isto? O bispo responde: sou cristão e bispo; não conheço outros deuses senão o único e verdadeiro Deus (...)", (B, I, 1,2). O procônsul apela a Cipriano para entregar outros companheiros de sacerdócio que viviam naquela cidade (B, I, 5). Cipriano responde que está previsto em lei medidas contra delatores, por esta razão sugere que o próprio oficial realize a busca pelas próprias mãos: "mas se o buscas, o encontrarás". E o procônsul afirma: "hoje mesmo eu farei uma busca sobre esse grupo" – *ego hodie de hoc coetu exquiram* (B, I, 5, 6); *exquiro*, v. inquirir, perguntar, procurar a verdade. Paternus retruca que fará isto imediatamente. É interessante o fato de Cipriano aludir a uma lei, a respeito de delatores, porque pressupõe um antecedente. Segundo Maraval (2010), talvez Cipriano se referisse ao rescrito de Trajano, do qual se sabe que tomou medidas severas contra os delatores (In: PLINE, *Panegyrique de Trajan*, 34,35). Ao lado dessa intenção de busca das lideranças religiosas cristãs, segue-se: b) a proibição de reuniões secretas que pudessem resultar em conspiração. E se alguém não respeitasse este preceito, seria decapitado (B, I,7); c) as interpretações dadas ao réu como sendo o líder de todos, o pai desse movimento, exercendo forte exemplo por sua liderança, de mentes sacrílegas e sendo o promotor de um crime abominável (A, IIIa, 4); d) a lei, a justiça sendo confirmada pelo próprio sangue/execução de Cipriano (A, IIIa, 5). A sentença é lida, sancionada, e escrita em um tablete – ser executado pelo gládio. Nos termos-chave, analisamos essas falas em latim.

Além disso, identificamos: e) não praticar os ritos romanos ordenados pelos imperadores: (B, I, 1), resultou em exílio no primeiro interrogatório do ano 257; no segundo interrogatório, tendo persistido no erro, Cipriano é julgado criminoso – ele é o inimigo dos deuses romanos e dos ritos sagrados, pela sua obstinação (A, IIIa, 4).

Constatamos também: f) a prerrogativa da condição social de Cipriano, que lhe garante alguns privilégios quanto ao tratamento e às sentenças. Ele recebe a pena de exílio numa vila costeira, enquanto em 257, sob as mesmas ordens de Valeriano, alguns bispos foram condenados às minas da Numídia. Cipriano fica preso em custódia privada, pois dois funcionários o acompanham: um deles pertencia ao ofício do procônsul Galerio, e o outro era um equestre encarregado das prisões, do mesmo ofício (IIA, 2, 4). Foi o segundo quem transportou Cipriano em um carro e o levou à casa de

campo de Sexto, onde o procônsul Galério havia se retirado para recuperar-se de um problema de saúde (IIa, 2,3). Quando Cipriano retorna do exílio e espera apresentar-se perante o procônsul Galerio, ele fica sob a guarda pessoal de um desses funcionários e termina hospedado em sua residência. Ao narrar o retorno de Cipriano para o segundo interrogatório, há menção de um detalhe importante, assim lemos: “Quando Cipriano, santo mártir eleito por Deus, regressou da cidade de Curubis, ao qual foi enviado exilado por mandado de ilustríssimo varão Aspasio Paterno, então Procônsul, por um rescrito especial e pessoal, quando estava em seus jardins (...)”, (A, IIa, 1). Maraval (2010, p.198) comenta através de uma fala de Pôncio, na biografia de Cipriano, que “essa maneira pessoal e especial” relaciona-se a atenuação da pena (*indulgentia*) que foi enviada por esses que o tinham detido. Ao ser levado para a execução também é conduzido de forma pessoal e assistido pelos seus e, finalmente a decapitação em espaço reservado, revela sua condição de cidadão notável perante a lei. Para Maraval essas condições revelam privilégios em termos de direito penal, provavelmente Cipriano pertencia às categorias superiores, a dos *honestiores*.

Referência cronológica:

Nos idos de 13 de setembro [258], consulado de Tusco e Basco (IIa, 2); governos dos príncipes; “piedosos e sacratíssimos príncipes Valeriano e Galieno, Augustos, e Valeriano, nobilíssimo César (...)”, (IIIa, 4). O jovem Valeriano, filho de Galieno e sobrinho de Valeriano foi proclamado César na primeira metade de 258 (MARAVALL, 2010, p.199).

Trecho selecionado das *Acta proconsularia Cypriani* (cópia A, III, 1-6, p.153,155).

Edição utilizada:

PÁSIÓN DE SAN CIPRIANO. In: **Actas Latinas de Mártires Africanos**. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2009, p.146-161.

Seção A – o segundo inquirido, julgamento, sentença e condenação de Cipriano pelo procônsul Valério Máximo.

“III.1. No dia seguinte, isto é, o 14 de setembro, pela manhã, no campo de Sexto, segundo o processo de Galerio Máximo, o ilustríssimo procônsul, se apresentou

[Cipriano] no átrio Sauciolo perante o ilustre senhor, sentado e bem abrigado. 2. Apresentado este, Galério Máximo o claríssimo procônsul, disse ao bispo Cipriano: Tu és Thascio Cipriano? O bispo Cipriano respondeu: Em pessoa. 3. Valério Máximo, varão claríssimo, procônsul, disse: Tu te tens mostrado aos homens como pai de mente sacrílega? Cipriano disse: Em pessoa. 4. Galério Máximo, o ilustre senhor procônsul, deliberou com seu conselho a sentença, e de má vontade e com pouca força disse o seguinte: Muito tens vivido sacrilegamente e tens congregado muitos homens em uma conspiração nefanda, constituindo-te em inimigo dos deuses romanos e dos sagrados ritos, e os piedosos e sacratíssimos príncipes nossos Valeriano e Galieno, augustos, e Valeriano, nobilíssimo César, com a segurança de seus felicíssimos tempos não puderam, depois de tanto tempo, apartar-te da loucura de um furor inaudito para trazer-te de novo à prática das cerimônias do povo romano e à cordura. 5. Portanto, posto que tens sido declarado autor e porta-estandarte de tão perverso crime, como exemplo para os que ensinaste com teu crime, dado que com teu consentimento tem durado tanto esta sacrílega rebeldia, com teu mesmo sangue se sancionará a lei. 6. E leu o decreto do tablete: nos parece conveniente condenar a morte a Thascio Cipriano”

ANÁLISE DE CONTEÚDO:

- Personagens ligados à justiça, ao governo, ao poder: o Procônsul Galério Máximo substitui Paterno, após um ano transcorrido do exílio de Cipriano; os príncipes romanos Valeriano e Galieno, augustos, e Valeriano, César.
- Jurisprudência: a existência de um conselho que assessora o procônsul Galério no julgamento da sentença: (IIIa, 4, v. 9) – *collocutus cum consilio sententiam uix*.
- Lugares: residência/mansão no dia 14 de setembro Cipriano se apresenta na casa de campo, de Sexto, onde se encontrava Galério, no átrio Sauciolo e foi interrogado (IIIa, 1, vv.1-5).
- Títulos/epítetos: varão ilustríssimo - “*Galeri Maximi proconsulis clarissimus uir*” (IIIa, 1, vv. 2-4; 4, v.8); “piedosos e sacratíssimos príncipes” para Valeriano e Galieno, augustos; e para Valeriano, filho, nobilíssimo César (IIIa, 4, vv. 12, 13. No texto latino – “*nec te pii et sacratissimi principes nostri, Valerianus et Gallienus Augusti et Valerianus nobilissimus Caesar (...)*”(LEAL, *Passio*, IIIa, 4, vv.12-13).

Ideias-chave

Sob os dois proconsulados na África, nos anos 257 e 258 acontecem as ações relacionadas ao direito penal em decorrência dos decretos dos imperadores sobre a observação dos ritos romanos. O processo de Cipriano deixa clara toda movimentação das autoridades locais, dos funcionários com poder militar e de polícia, além de elementos relacionados à aplicação da lei, à existência de um conselho jurídico acionado para proferir a sentença, e a condenação final com a decapitação (*Thascium Cyprianum gladio animaduerti placet*).

Termos-chave

Os termos-chave serão identificados em latim, na versão de Leal:

a) Ritos romanos/ritos sagrados/cerimônias; inimigo dos deuses: “(…); “constituindo-te em inimigo dos deuses romanos e dos sagrados ritos (...)” - “*inimicum te constituisti diis Romanis et religionibus sacris*” (IIIa, 4, vv. 11,12) e os imperadores “com a segurança de seus felicíssimos tempos, não tem conseguido apartar-te de um furor inaudito para trazer-te de novo à prática das cerimônias do povo romano e à cordura – “*securitate felicissimorum temporum suorum ab obdurati furores amentia ad cerimonias Populi Romani colendas bonamque mentem habendam tanto tempore non potuerunt revocare*” (vv, 13-16).

**colo* - Ideia de cultivar/praticar, honrar com respeito em relação aos deuses – do verbo *colo*. (GAFFIOT, 1934, p.344). No sentido de prática vemos na frase “*ad ceremonias Populi Romani colendas*” (LEAL, Passio, A, III, 4, v. 15);

**caerimonia* - culto, prática religiosa, caráter santo ou sacro, santidade, no plural, observâncias rituais; cerimônias do culto. Derivados: *caeremoniaris*; sentido de as observar, as praticar. ERNOUT, A.; MEILLET, A, 2001, p.84). A ênfase recai sobre “o dever” e em “reconhecer”.

**religionibus sacris* – do verbo *sacer*, consagrado a uma divindade; *sacrum*, i (n)- ato religioso, sacrifício, culto; pl. cerimônias religiosas. Leal interpreta como - sagrados ritos.

**bonamque mentem* (acus.) – o contexto da narrativa é trazer de volta às práticas vigentes. Leal traduz para a língua espanhola como cordura, que significa sensatez, sanidade, prudência (A, III, 1, v. 15). Maraval traduz para bom senso (2010, p. 200)

b) ordem pública, matéria de disciplina: “*tu sanguine sanciatu disciplina*”(A, IIIa, 5). **sanciatu*: vêm de *sancio*, *sancire*, (*sacer*) consagrar, tornar irrevogável.; prescrever por uma lei que ordena/interditar, consagrar uma lei (GAFFIOT, 1934, p. 1188).

**disciplina*: do verbo, *discis*, *discere* – aprender; derivados: disciplina, (subs.) ensinamento, educação, disciplina, instrução (ERNOUT, A.; MEILLET, A, 2001, p.176); as coisas que são matérias de ensinamento, segundo regras, princípios da cidade (GAFFIOT, 1934, p. 536).

c) Conspiração/reuniões secretas/sacrilégio; o mestre do grupo: “o claríssimo procônsul disse: tu te tens mostrado aos homens como pai de mente sacrílega ? Cipriano responde: Em pessoa” (IIIa, 3, vv.6-8); “muito tens vivido sacrilegamente e tens congregado muitos homens em uma conspiração nefanda” – “*tu te papatem sacrilegae mentis hominibus exhibuisti ? Cyprianus dixit: Ego; (...) diu sacrílega mente uixisti et plurimos tibi nefarie conspirationis homines congregasti et inimicum te constituisti diis Romanis et religionibus sacris*” (IIIa, 4, vv.10-13); mais a frente, encontramos:

“Portanto, posto que tens sido declarado autor e portaestandarte de tão perverso crime, como exemplo para os que ensinaste com teu crime, dado que com teu consentimento tem durado tanto esta sacrílega rebeldia, com teu mesmo sangue se sancionará a lei” – “*Et ideo, cum sis nequissimi criminis autor et signifer deprehensus, eos, quos tuo scelere docuisti, ipso documento..., ut quoniam tuo adnisu duravit sacrílega contumácia, tuo anguine sanciatur disciplina*” (IIIa, 5, vv.16-19).

* *homines congregasti*. Há ênfase sobre congregar, reunir em torno de si, ser o mestre deste ajuntamento, com uso dos verbos: *congregasti, docuisti*, (A, III, 4, v. 11, ; 5,v.2); Encontramos também o sentido de trabalhar para isto, se esforçar, se apoiar “*ut quoniam tuo adnisu duravit sacrílega contumacia*”.

* *sacrílegae mentis; diu sacrílega mente uixisti; sacrílega contumacia* (LEAL, *Passio*, A, III, vv. 7, 10, 18). *Contumacia*: obstinação. Ocorre a ênfase sobre persistir na transgressão.

d) Cipriano como autor do ensinamento e do crime: encontramos *papatem, nequissimi criminis autor, scelere docuisti, ipso documento* (LEAL, *Passio*, A, III, vv. 7, 17, 18). Maraval (2010, p. 155) interpreta como o mestre, mas faz alusão em nota que *papas*, era um termo, a distinguir do papa cristão, significa pedagogo, professor, mestre; Maraval (2010, p. 200) traduz de forma bem significativa: “porque tu te afastaste com espírito hostil da mentalidade romana, com estes que tu tens instruído com teu exemplo (...)”.

**nequissimi* – superlativo de *nequas* - vil, infame, mal ou maldade, dano (GAFFIOT, 1934, p.1025). *Nequissimi crimen autor, et signifer deprehensus (...)* – *deprehensus* – (*deprehendo*, v.) junto a *nequas*, significa ser tomado em flagrante delito; também ser surpreendido em algo, não podendo escapar (GAFFIOT, 1934, p.501).

**Scelere* de *scelero, atum, are, v.* contaminar-se por um crime, poluir, profanar; *scelus, eris*, nom., cometer um crime, crime; espírito de crime, intenção criminosa; sentido de crime contra os deuses, contra os homens (GAFFIOT, 1934, pp.1400,1401).

**Conspirationis nefarie*. Aponta Cipriano como responsável em congregar muitos homens numa conspiração nefasta. *Nefarie*, (vem de *nefarius*) – de uma maneira ímpia abominável; *Nefarius*, a, um. (adj.) vem de *nefas*, ímpio, abominável, criminoso; - *nefas* (n. indeclinável) – O que é contrário a vontade divina, às leis religiosas; o que é ímpio, sacrílego, criminoso, injusto; sentido de lícito/ilícito-interdito (GAFFIOT, 1934, p.1021); e *conspiratio*, complô. Cipriano aparece como o autor e o promotor de um crime abominável.

Dispositivos retóricos e figuras identificadas: Por se tratar de uma narrativa muito próxima da ata verbal do processo, não identificamos no relato selecionado e versão, os dispositivos retóricos e as figuras de linguagem que fossem representativas. Porém, no texto B, acerca do mesmo episódio, encontramos a inclusão de um diálogo que teria sido travado entre Galério e Cipriano, e que compreende o seguinte: o procônsul pedia para Cipriano reconsiderar ou refletir (*consule tibi*), e Cipriano teria dito: “Faça o que te

é ordenado. Em assunto tão justo não há deliberação” (B, III, 3). A resposta de Cipriano²⁶¹ foi bastante categórica, e sua forma retórica alude à vontade bem demarcada por Cipriano de se entregar aos trâmites processuais e legais romanos, após a confissão diante das autoridades, e manter o padrão desejado de confessor e mártir. A fala estaria de acordo com os significados simbólicos e representativos da prática do martírio, a qual se pretendia afirmar diante de suas comunidades. O assunto será novamente conduzido no último capítulo da tese (3.3).

Argumentos e exemplos

O zelo pelo cumprimento das leis, dos costumes, dos ritos sagrados romanos e a interpretação dada à conjuração, e ao crime abominável. Devido à condição de bispo, de líder, de mestre, com Cipriano, as autoridades buscam eliminar imediatamente qualquer exemplo funesto de desobediência aos preceitos vigentes na lei e nos costumes, daí a intenção de disciplinar. Estes fatos nos fazem voltar à discussão de nosso tema sobre os réus cristãos transitarem entre as condições de lícito e ilícito na prática religiosa de Cartago, ou seja, interditar algo que atenta contra aquilo que foi consagrado, por consenso religioso, aos deuses romanos e à vida comum da comunidade. Igualmente observamos o tom acentuado que recai sobre o termo *sacratíssimos* imperadores e, em desdobramento, o que significava não reconhecer essas fontes de autoridade de ordem moral altamente politizada e celebrada. Devemos então discutir o que é sacrílego para esta cultura religiosa e política entre os romanos.

Comentários gerais/ideação

Existe a possibilidade das duas cópias sobre o segundo interrogatório serem correntes talvez, para públicos distintos de cristãos cartagineses e não cartagineses (MARAVALL, 2010, p. 200). Devemos buscar as apreciações críticas sobre as personagens ligadas às prisões (prisão pública e militar em Cartago).

²⁶¹ A mesma frase teria sido dito pelos confessores escilitanos em 180 (RAVEN, 1993, p.144; *Actas de los mártires escilitanos*, 1, 11).

APÊNDICE 2

SÍNTESE DE EVENTOS REPRESSIVOS ENTRE OS SÉCULOS I E III E.C. CONTRA DIFERENTES GRUPOS NO IMPÉRIO

(Lista simplificada de acordo com os registros de Marie-Françoise Baslez)
(2007, p.15-18)

1. Sob o reino de Tibério, destruição do templo de Ísis no campo de Marte (ano 32).
2. Sob o reino de Claudio, interdição das associações e fechamento dos lugares de reunião (ano 41).
3. Sob o reino de Claudio, expulsão dos judeus de Roma, em seguida às desordens causadas nas sinagogas pela pregação do nome de *Chrestos* (ano 49).
4. Em Éfeso, perseguição de Paulo e de membros do seu grupo. Revolta das corporações do santuário de Artémis (ano 55).
5. Reatualização da lei de lesa majestade; se tornou extensiva com a sacralização do imperador (ano 62).
6. Sob o reino de Nero, incêndio de Roma e execuções coletivas de cristãos, como “bode expiatório”; em circunstâncias desconhecidas, segundo a tradição, crucificação de Pedro e execução de Paulo em Roma (ano 64).
7. Deportação a ilha grega do filósofo Musonio Rufus, anistiado em seguida por Galba (ano 65).
8. Sob o reino de Vespasiano em Roma, expulsão de astrólogos e mágicos (anos 69-70).
9. Expulsão de astrólogos em Roma; condenação de notáveis romanos acusados de ateísmo ou suspeitos de aderência ao judaísmo; Tradição da segunda detenção de Apolônio de Tyana e processo do filósofo Hermógenes de Tarso; deportação do satirista Juvenal aos confins do Egito (anos 90-95).
10. Sob Trajano, execução do intelectual Hermaicos de Alexandria (ano 108-112); repressão; carta de Plínio e rescrito imperial.
11. Erradicação do judaísmo alexandrino, consecutivos às revoltas judaicas na Cirenaica e no Egito. Na Síria, condenação a Ignácio de Antioquia, execuções de rabinos em Cesaréia. Crucificação de Simeão, bispo de Jerusalém (anos 115-117).
12. Sob o reino de Adriano legislação dirigida contra o judaísmo. Revolta de Bar Kochba na Judeia; execuções de rabinos (ano 135).
13. Sob o reino de Adriano, martírio de Telesphore, bispo de Roma (ano 135).
14. Martírio de Policarpo em Esmirna (anos 155-157; 166-167?).

15. Sob o reino de Marco Aurélio, o martírio de Justino e outros bispos na Ásia (anos 160-170); rescrito imperial condenando à relegação nas ilhas quem arrastava as *gentes* supersticiosas, que temiam o sobrenatural.
16. Repressões na Gália com execuções e deportações dos cristãos às minas de Sardenha (ano 177).
17. Cristãos escilitanos executados na África (ano 180). Deportação de Calixto, futuro bispo, após conflito com os judeus de Roma (ano 180).
18. Apresentação de cristãos, provavelmente montanistas, no tribunal de Éfeso, e ações repressivas em Capadócia e Frígia (anos 184/185).
19. Sob o reino de Septímio Severo, endurecimento da legislação sobre associações ilícitas, com ações repressivas em Cartago (ano 197), com testemunho de Tertuliano.
20. Execuções em África: Perpétua e seus companheiros catecúmenos; de Jucundo, queimado vivo em Cartago; morte do pai de Orígenes e outros cristãos de Alexandria; visita imperial na África (ano 203).
21. Constituição de Caracala. Na África, proconsulado hostil aos cristãos, por Scapula (ano 212).
22. Em visita em Alexandria, Caracala aperta o cerco contra a juventude e no oriente romano, controle crescente de autoridades municipais sobre associações (ano 215).
22. Morte de Calixto, bispo de Roma, durante uma revolta (ano 222).
23. Sob o reino de Maximino, erradicação do cristianismo da corte; perseguição em Alexandria; exortação de Orígenes ao martírio/Cesaréia. Deportação e condenação do bispo Ponciano e do sacerdote Hipólito (ano 235).
24. Edito do imperador Décio, instituindo o sacrifício obrigatório (fim de 249); morte de Fabiano, bispo de Roma (janeiro de 250). Processo e encarceramento de Celerino em Roma (janeiro a março). Martírio de Piônio e de outros em Esmirna (fevereiro); em Alexandria exílio do bispo Denys, e mais 18 mortes (março-abril); exílio de Cipriano em Cartago e mais 19 mortos (junho-julho).
25. Sob o reino de Treboniano Galo, exílio do bispo de Roma, Cornélio; período de invasões externas e de epidemias, ano 251-253.
26. Edito de Valeriano, que impõe aos bispos e clérigos, a exigência de sacrifício sob pena de exílio e trabalhos forçados; exílio de Cipriano e Denys; condenação às minas de 9 bispos númidas (ano 257).
27. Um rescrito imperial em resposta a um *senatus consultum* ordena execução imediata dos responsáveis pelas igrejas, sacerdotes, diáconos, bispos; degradação e execução de senadores, notáveis ou cavaleiros e exílio de mulheres, com confiscação de bens; condenação aos trabalhos forçados aos servidores da casa imperial; dizimação do

clérigo de Roma (agosto); martírio do bispo Sixto; execução de Cipriano em 14 de setembro (ano 258). Na África, mártires de Cirta e de Útica; execução coletiva dita de *Massa candida*.

28. Em Cartago, mártires de Lúcio, Montano e Flaviano (ano 259).

29. Rescrito de Galieno restituindo os lugares de culto às comunidades cristãs (ano 260).