

Monstros ou deuses? Uma análise do Quod idola dii non sint, de Cipriano de Cartago

Carolline da Silva Soares¹

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v12i36.48829>

Resumo: Nosso objetivo neste artigo é evidenciar a estigmatização efetuada por Cipriano, bispo de Cartago entre 249 e 258, contra os deuses greco-romanos no tratado intitulado Quod idola dii non sint. Esta obra foi escrita, provavelmente, em 246, ano de seu batismo e período no qual Cipriano ainda não havia sido eleito episkopos de Cartago. No entanto, a escritura do tratado nos mostra o zelo e o fervor com que Cipriano, enquanto neófito, encarava a sua conversão ao cristianismo e a sua preocupação em esclarecer aos demais neófitos a veracidade da crença cristã.

Palavras-chave: Cipriano de Cartago. Cristianismo. Paganismo. Divindades. Estigmatização.

Monsters or gods? An analysis of *Quod idola dii non sint* by Cyprian of Carthage

Abstract: Our objective in this article is to evidence the stigmatization of Cyprian, bishop of Carthage from 249 to 258, against the Greco-Roman gods in the Quod idola dii non sint. This work was probably written in 246, the year of his baptism and period in which Cyprian had not yet been elected episkopos of Carthage. However, the writing of the treaty shows us the zeal and fervor with which Cyprian, as a neophyte, contemplated his conversion to Christianity and his concern to clarify to other neophytes the truthfulness of Christian belief.

Keywords: Cyprian of Carthage. Christianity. Paganism. Gods. Stigmatization.

¹ A autora é graduada, mestra e doutora pelo Programa de Pós-graduação em História Social das relações Políticas (PPGHs), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Se especializou na área de Antiguidade, desenvolvendo pesquisas referentes ao cristianismo primitivo no Império Romano. Atualmente cumpre estágio de pós-doutorado no programa acima citado, sob a supervisão do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva e com o apoio da CAPES. Email: carollines@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8299-0017>

¿Monstruos o dioses? Un análisis del *Quod idola dii non sint* de Cipriano de Cartago

Resumen: Nuestro objetivo en este artículo es destacar la estigmatización hecha por Cipriano, obispo de Cartago entre 249 y 258, contra los dioses grecorromanos en el tratado *Quod idola dii non sint*. Este trabajo probablemente se escribió en 246, el año de su bautismo y el período en el que Cipriano aún no había sido elegido episkopos de Cartago. Sin embargo, la redacción del tratado nos muestra el celo y el fervor con que Cipriano, como neófito, contempló su conversión al cristianismo y su preocupación por aclarar a otros neófitos la veracidad de la creencia cristiana.

Palavras clave: Cipriano de Cartago. Cristianismo. Paganismo. Deidades. Estigmatización.

Recebido em 20/07/2019 - Aprovado em 06/11/2019

Introdução

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

O *corpus Cypriani*, tal como o conhecemos hoje, abarca 81 cartas e 13 tratados de extensão, proveniência e conteúdo muito diversos. Algumas cartas se perderam, e, provavelmente, alguns de seus sermões também.² Cipriano foi um líder eclesiástico eminentemente de ação, como demonstra sua intensa correspondência. Conhecemos pouco acerca da história de vida de Cipriano antes de sua conversão ao cristianismo. Entre os pouquíssimos fatos da fase pagã de sua trajetória, sabemos que era de origem africana e nasceu em Cartago. A data exata do seu nascimento é desconhecida, situando-se provavelmente entre os anos 200 e 210, durante o período do presbiterado de *Caecilius*, responsável pela conversão de Cipriano. Em seu batismo, em 246, Cipriano assumiu o nome do seu amigo, passando a se chamar *Thascius Caecilius Cyprianus* (ROBERTS; DONALDSON, 2009, p. 264).

Após sua conversão, Cipriano decidiu guardar celibato, vender parte de seus bens e doar outra parte como esmola. Tal era o seu prestígio perante a congregação

² Em relação às *Epistulae Cypriani*, a ordem adotada nas edições modernas é, em linha geral, de natureza cronológica. A coleção que chegou até os dias atuais, no entanto, não contém todas as cartas de Cipriano, pois algumas se perderam. Em contrapartida, algumas cartas que compõem o *corpus* não foram escritas por ele, mas sim a ele endereçadas, referindo-se às polêmicas nas quais Cipriano se envolveu ao longo do seu episcopado (CAMPOS, 1964, p. 38). Das 81 peças que compõem o *corpus* epistolar nas edições modernas, 59 foram escritas por Cipriano; 16 foram escritas a Cipriano ou ao clero de Cartago; e 6 cartas são coletivas, oriundas dos sínodos nos quais Cipriano foi o principal ou o único redator (DONNA, 1964, p. ix).

cartaginesa que, em finais de 248 e princípios de 249, ao morrer o bispo Donato, Cipriano foi eleito para ocupar a cátedra episcopal por aclamação popular, apesar de ser ainda um neófito (SALCEDO GÓMEZ, 2002, p. 26).³ Seu episcopado durou nove anos, de 249 a 258.

O cristianismo no norte da África

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

Nascido na Palestina, o cristianismo logo se difundiu por Damasco e Antioquia,⁴ capital da Síria e terceira maior cidade do Império Romano, onde os adeptos de Jesus pela primeira vez receberam o nome de *crístãos*, designação que logo se tornou popular, apesar de os judeus continuarem a denominá-los *nazarenos*. A denominação *crístãos*, no entanto, foi a que predominou na linguagem corrente e mesmo na oficial (CHEVITARESE, 2006, p. 163).

O cristianismo foi uma religião sobretudo urbana, e as igrejas, em cada cidade do Império, desenvolveram-se independentemente umas das outras, até mesmo das congregações presentes na mesma cidade.⁵ Os cristãos foram recrutados, a princípio, entre os estratos inferiores da sociedade romana: estrangeiros, principalmente judeus domiciliados nas cidades, escravos ou descendentes de escravos. Tratava-se de gente

³ De acordo com Salcedo Gómez (2002), Cipriano, repartiu, também, uma quota do seu dinheiro com os mais pobres e necessitados. Dedicou-se, num primeiro momento, ao estudo das Escrituras e logo foi designado presbítero da igreja de Cartago, uma vez que, segundo Pôncio, a comunidade cristã considerava-o um indivíduo que seguia à risca os preceitos fundamentais do cristianismo, isto é, a caridade e a oração.

⁴ Antioquia era um dos centros do helenismo no Império Romano e a primeira cidade a comportar uma comunidade de gentios convertidos, tornando-se um grande polo difusor do cristianismo (CHADWICK, 1967, p. 16).

⁵ O termo “Igreja” provém do grego *Ekklesia*, que significa *reunião de cidadãos*, a princípio, de uma *pólis*. Fazemos uso do termo *Igreja* (com I maiúsculo) para designar a estrutura organizacional da crença cristã. Temos consciência, porém, que o uso deste termo pode nos remeter ao cristianismo dito ortodoxo, que vemos florescer apenas a partir do VI século. Aqui, no entanto, *Igreja* será utilizada de maneira mais didática, como sinônimo de cristianismo, enquanto o termo *igreja* (com i minúsculo) será usado para designar a congregação/comunidade ou mesmo o espaço físico onde se reunia os fiéis.

simples, iletrada e pobre, ou seja, os *humiliores* dos códigos jurídicos.⁶ Em pouco tempo, no entanto, o cristianismo atraiu adeptos das camadas mais elevadas.

O fato de os intelectuais cristãos almejavam constituir uma crença independente e com identidade própria, distinta do judaísmo, gerou muita desconfiança em meios pagãos, zelosos da tradição. Para os pagãos, os cristãos haviam rompido com os preceitos ancestrais, por isso não mereciam respeito algum. Além disso, a relação ambígua entre cristãos e judeus gerou certa confusão na sociedade romana: ora os cristãos eram vistos como um grupo à parte do judaísmo e, portanto, sem o lastro da tradição; ora eram confundidos com os judeus, sendo alvo das críticas dirigidas de quando em quando a estes, sobretudo nas ocasiões de revolta.⁷ Seja como for, do ponto de vista do senso comum os cristãos logo cedo passaram a ser vistos como uma categoria propensa a uma superstição nova e maléfica (*superstitionis novae et maleficae*) e depositários das acusações que outrora eram dirigidas aos judeus.

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

No decorrer da sua constituição, o cristianismo dependeu, em larga medida, do confronto interno a fim de afirmar o ponto de vista de uma facção sobre a outra. Esse processo acabou por conduzir, por um lado, à institucionalização da hierarquia eclesiástica e, por outro, às primeiras experiências entre as diversas congregações lideradas pelos bispos, ou seja, os sínodos ou concílios.⁸ Nesse processo, desencadeou-se a construção das normas hierárquicas e eclesiais da Igreja.

A Igreja cedo despontou como uma instituição que aspirava a um alcance universal, acontecimento seguido por uma sólida organização da hierarquia eclesiástica em âmbito local e provincial, acompanhando assim as formas de organização

⁶ Os *humiliores* são vistos em contradição aos *honestiores*, ou seja, são os indivíduos pertencentes aos estratos inferiores da sociedade greco-romana. São aqueles que não pertencem às ordens superiores da sociedade, não possuem *dignitas* e nem cargos nas honrarias romanas (ALFÖLDY, 1989).

⁷ Reconheciam-se pelo menos três coisas sobre os judeus: 1) que não se associavam direta ou indiretamente a qualquer culto pagão, o que parecia um comportamento antissocial; 2) que se recusavam a ingerir carne de porco e também alimentos que tivessem sido oferecidos aos deuses pagãos, o que era classificado como ridículo; e, 3) que circuncidavam as crianças do sexo masculino, o que era considerado repulsivo (CHADWICK, 1967, p. 19). Os judeus foram malvistos pela sociedade pagã também pelas atitudes rebeldes que praticaram contra o Império, como a revolta que desencadeou a queda do Templo de Jerusalém, em 66-70, e a de Bar Kochba, entre os anos de 132 e 135 (SILVA, 2006, p. 242).

⁸ Os mais antigos concílios remontam à primeira metade do século III, na região da Ásia Menor e no Norte da África, particularmente em Cartago, como atesta Cipriano em algumas de suas cartas.

administrativa do próprio império (FERNÁNDEZ UBINÁ, 2003, p. 251). Os principais cargos da hierarquia eclesiástica – bispos, presbíteros e diáconos – foram se impondo de maneira gradual e a um ritmo desigual nas diversas regiões do Império.⁹

Cartago era uma cidade que concorria, em termos de relevância, com importantes cidades do Império, tais como Roma e Alexandria. Cartago não era somente um ativo centro comercial, mas também um centro cultural de primeira ordem, frequentado por literatos como Apuleio de Madaura e, provavelmente, Fronto.¹⁰ Era uma cidade de aspecto cosmopolita, em razão de sua história, marcada pela presença de diversos povos. No século III, Cartago era uma cidade que ocupava um papel de destaque na expansão do cristianismo pelo litoral norte-africano (MELLÁ, 2009, p. 26).¹¹ Acerca da implantação do cristianismo no norte da África, não possuímos documentos dos períodos mais antigos. Os primeiros testemunhos que conhecemos são as *Atas dos Mártires Scillitanos*,¹² a *Paixão de Perpétua e Felicidade*,¹³ os trabalhos de Mínúcio Félix,¹⁴

⁹ O processo, em suas linhas gerais, pode ser acompanhado em algumas fontes dos séculos II e III, como na carta de Policarpo de Esmirna aos filipenses, escrita entre 117 e 118; na carta dos Mártires de Lião, de 167; e, em *Adversus haereses*, de Irineu de Lião, datada de 180 (FERNÁNDEZ UBINÁ, 2003, p. 252).

¹⁰ Lúcio Apuleio nasceu em Madaura, na atual Argélia, provavelmente em 125 d.C. Sua família era proveniente da Itália, muito abastada e influente. Apuleio foi um intelectual romano pertencente ao movimento denominado II sofística, fruto das escolas de retórica que proliferaram nos séculos II e III d.C., e seguidor do culto egípcio de Ísis. Escreveu várias obras, entre elas uma novela chamada *Metamorphoses* ou o Asno de ouro, *Florida e Apologia* (LIMA NETO, 2011, p. 41-50). Marco Cornélio Fronto viveu entre os anos 100 e 170. Nasceu em uma família de *Cirta*, na Numídia (atualmente, Constantina, na Argélia). Foi gramático, retórico e advogado romano.

¹¹ O historiador contemporâneo Herodiano, conta-nos da grandeza e da importância de Cartago durante a revolta dos Gordianos. A riqueza da África é atestada também pela arquitetura e pelos maravilhosos mosaicos descobertos nas vilas romanas e hoje conservados no museu do Bardo, em Túnis, e em outras cidades da Tunísia (Herodiano, *Historia*, VII).

¹² Os mártires scillitanos foram doze cristãos mortos em Cartago no ano de 180. Tertuliano faz menção ao episódio desses mártires (*Ad Scapulam*, III, 4). Segundo ele, o procônsul da África, Vigélio Saturnino, teria sido o primeiro perseguidor dos cristãos naquele território. Saturnino, em 17 de julho de 180, julgou alguns cidadãos de *Scilli* ou *Scillum*, uma cidade da província, cuja localização exata desconhecemos. Para Tertuliano foram apenas seis os condenados, que eram, provavelmente, de origem humilde, talvez púnicos. Os estudiosos não sabem afirmar quem é (são) o(s) autor(es) dessas atas. É digno de nota, que as informações colhidas no debate entre os mártires e o procônsul contido nesses processos são de grande importância para conhecermos o início e a propagação do cristianismo no norte da África.

¹³ Perpétua e Felicidade foram martirizadas por decapitação no anfiteatro de Cartago no ano 203, na perseguição de Septímio Severo. Felicidade era escrava de Perpétua e se encontrava grávida quando foi presa pelas autoridades romanas, tendo seu filho na prisão (ROMERO POSE, 2002, p. 1140). Para maiores informações, consultar Cardoso e Silva (2014).

¹⁴ Mínúcio Félix foi um dos primeiros apologistas do cristianismo de língua latina, era oriundo de uma família pagã norte-africano e converteu-se ao cristianismo. Escreveu entre o final do século II e início do III, uma única obra, o *Octavius* (SINISCALCO, 2002, p. 942).

Tertuliano,¹⁵ Cipriano e Comodiano¹⁶ que nos informam sobre a presença dos cristãos no norte da África.

Deve-se destacar, igualmente, as *Paixões* africanas, como a de Cipriano, chamada *Passio Cypriani*, de 257 e 258, já mencionada; a de Tiago e Mariano, de 259; a de Lúcio e Montano, também de 259; a de Maximiliano, de 295; a de Marcelo, de 298; a dos mártires de Abitina e a de Félix de Tibiúca, de 304.¹⁷

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

É provável que os próprios convertidos fossem, ao menos em parte, homens de cultura; de fato, a retórica percorre profundamente as obras de todos os escritores africanos do século III, os quais a possuíam decerto já antes da conversão, e permaneceu como *forma mentis* essencial mesmo depois dela (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 442)

¹⁵ Tertuliano foi filho de um centurião proconsular durante o governo de Septímio Severo (193-211) e de seu filho Marco Aurélio Antonino, conhecido como Caracala (211-217). Durante sua infância seguiu a tradição religiosa imperial, até que, se converteu ao cristianismo. Posteriormente, lamentou e rejeitou sua vida pregressa. De tendência radical dentro da comunidade paleocristã, evitava o convívio com os pagãos, suas crenças e costumes. É provável que tenha advindo de estamentos superiores da sociedade cartaginesa, assumindo sua alfabetização e o seu conhecimento das línguas clássicas, o que é atestado na sua produção literária, tanto em grego quanto em latim. Foi sacerdote ou presbítero de uma *eclesia* em Cartago, até o momento da sua adesão ao Montanismo, também chamada de Heresia Frígia. A obra de Tertuliano gozou de uma ampla difusão em meios cristãos, como comprova o fato de ter sido conservada quase em sua totalidade. Tertuliano foi um autor ativo entre os séculos II e III e é considerado um dos maiores apologistas do Ocidente e um ferrenho opositor tanto dos movimentos heréticos – como o marcionismo e o gnosticismo – quando dos judaizantes disseminados pelo norte da África (DUNN, 2004, p. 3 e ss.).

¹⁶ Comodiano foi um poeta cristão que viveu entre fins do século IV e início do V. Não se pode afirmar com certeza a época em que viveu, assim como o lugar de seu nascimento, se na África ou na Síria (OPELT, 2002, p. 317).

¹⁷ Esses documentos, segundo Saxer (2002, p. 46), “estão entre os melhores testemunhos latinos deste gênero”.

Meliá (2009) também concorda com a hipótese de que o cristianismo adentrou a África em finais do século I, ou seja, em finais da Era Apostólica, embora os cristãos cartagineses nunca tenham chegado a reivindicar um apóstolo fundador para a sua igreja, como foi o caso de Marcos, em Alexandria, e de Pedro, em Roma. Segundo o autor, foi a necessidade de transportar à Península Itálica os cereais produzidos na África, tida como o celeiro de Roma, que fez com que as relações entre os romanos e os norte-africanos se estreitassem.¹⁸ O comércio de grãos, ao que tudo indica, era controlado pelos judeus africanos estabelecidos em Roma. Isso nos induz a pensar, juntamente com Meliá (2009, p. 23), que a mensagem evangélica foi primeiramente difundida em Cartago através da sinagoga e que os primeiros cristãos norte-africanos pertencessem às comunidades judaicas.

Outra hipótese acerca da difusão do cristianismo no norte da África – menos convincente, diga-se de passagem –, considera que o cristianismo chegou à região advindo do Oriente e aí se instalou sem a intermediação romana. Os autores que defendem essa ideia supõem que o fato de a igreja de Cartago ser tributária de Roma teria sido uma reconstrução de Tertuliano, não correspondendo, assim, à realidade (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 442). Para Saxer (2002, p. 46), nenhuma dessas teses é decisiva, pois “talvez as duas influências se tenham associado”.¹⁹

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

A África foi o berço da grande literatura cristã latina com Tertuliano (fins do século II e início do III), Cipriano (século III) e Agostinho (século IV e V). No século II, a comunidade cristã do norte da África, ao que parece, era bilíngue, ou seja, utilizava

¹⁸ Neste trabalho, nos reportamos ao conceito de *estigmatização*. Silva (2000, p. 15). Nos explica que em um determinado contexto, em uma determinada sociedade, grupos que se encontram em uma posição social superior – ou seja, que possuem o poder de estigmatizar, representar de forma depreciativa – forjam uma “auto-imagem bastante elevada de si mesmos ao mesmo tempo em que exercem a discriminação contra os inferiores como parte de uma estratégia de manutenção do status quo dos quais são os principais beneficiários”. Os estigmas forjados por determinado grupo dominante – auto-denominado superior e melhor – são impostos a outro grupo – considerado inferior e sem qualidades. É dessa forma que se efetiva o processo de estigmatização entre grupos (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23-24).

¹⁹ Saxer (2002, p. 46) nos informa que há duas interpretações contrapostas acerca do cristianismo norte-africano. Por um lado, há a ideia de que o cristianismo infiltrou-se em África a partir do Oriente, através do Egito e da Líbia; por outro, pensa-se que o cristianismo seja proveniente de Roma, como Meliá também concluiu.

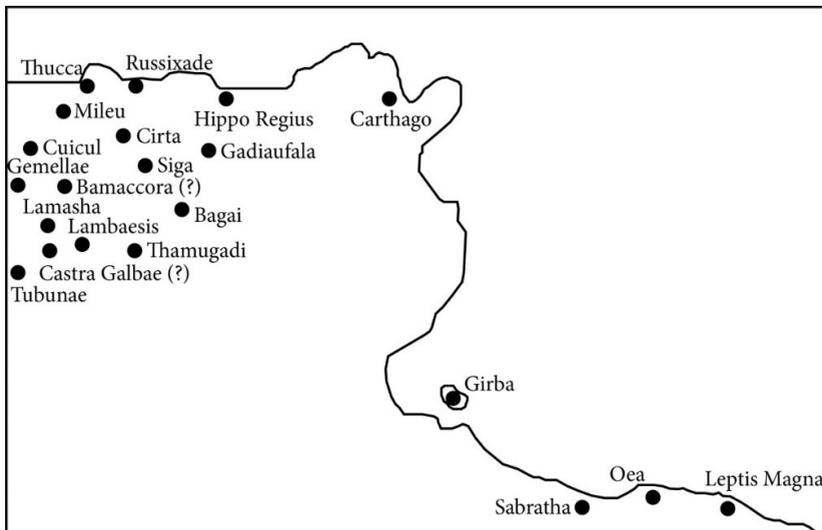
tanto o latim quanto o grego. Tal fato se torna mais claro quando analisamos os primeiros exemplares da literatura norte-africana. Por exemplo, a *Passio Perpetuae et Felicitas*, de 203, relata que perpétua, considerada uma das primeiras mártires africanas, valeu-se do grego ao escrever seu diário na prisão. Também Sáturo, diácono que teria instruído Perpétua e Felicidade nos ensinamentos cristãos, faz uso do grego ao redigir suas profecias. Podemos supor que a difusão da língua grega entre os primeiros cristãos africanos se deve à atuação de comerciantes judeus da diáspora.

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

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

Os concílios anteriores ao episcopado de Cipriano podem fornecer algumas pistas sobre a difusão do cristianismo em África. O concílio convocado pelo bispo cartaginês Agripino,²⁰ provavelmente em 220, reuniu setenta bispos que debateram acerca da conveniência de se conceder um segundo batismo aos hereges. Pouco depois de 236, realizou-se em Cartago outro concílio do qual, como lembra Cipriano em sua *Epistula* 59, participaram noventa bispos. As sés de origem desses bispos localizavam-se, sobretudo, na África Proconsular, com maior concentração no litoral do Mediterrâneo, mas a periferia de Cartago também estava representada, como demonstra o mapa abaixo (**mapa 1**), referente às comunidades cristãs norte-africanas, em meados do século III.

²⁰ Agripino exerceu seu episcopado em Cartago até pelo menos o ano de 220.



Mapa 1 – Comunidades cristãs norte-africanas de meados do século III d.C.
(SALCEDO GÓMEZ, 2002, p. 599).

Apesar de o norte da África possuir muitos sítios arqueológicos datando da época romana, nenhum deles nos fornece evidências seguras acerca da expansão do cristianismo nos três primeiros séculos do Império. Nem mesmo Cartago apresenta vestígios arqueológicos anteriores ao século IV. O principal obstáculo para uma abordagem arqueológica dos primeiros séculos da presença cristã no norte da África, de acordo com Tilley (2008, p. 381), deve-se ao fato de que as igrejas foram reconstruídas diversas vezes, sobretudo após o domínio vândalo. As primeiras evidências literárias de edifícios específicos destinados ao culto cristão provêm do século IV.²¹ Isso não significa que não teria existido nenhum edifício reservado à assembleia dos cristãos antes do século IV, todavia, nada sabemos sobre eles. As catacumbas, por sua vez, trazem algumas informações sobre o desenvolvimento do cristianismo norte-africano. A catacumba mais antiga foi localizada na cidade de *Hadrumetum* e data de meados do século III. Nesse período, a congregação já contava com um bispo. Outras catacumbas foram encontradas na Tunísia, Argélia e Líbia, mas não possuem uma datação precisa.

Fundamentais, também, para o estudo do cristianismo norte-africano são as *Cartas* e os *Tratados* de Cipriano, por meio dos quais é possível constatar tanto a

²¹ Tilley (2008, p. 381) cita alguns exemplos para ilustrar o testemunho tardio acerca das construções cristãs no norte da África. A autora menciona o *Martyrium Saturnini*, aproximadamente do ano de 304, que relata a reunião em uma casa durante a perseguição de Diocleciano e a deserção de um bispo; e uma inscrição em Altava, em 309, que menciona uma *basilica dominica* (salão dominical) – santuário em comemoração a um mártir.

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

A concorrência de pagãos e judeus

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

Muito antes da chegada do poderio romano, diversos povos haviam contribuído para a formação da cultura norte-africana, como os fenícios e as tribos autóctones. No entanto, é uma tarefa difícil reconstituir as crenças da Cartago púnica, uma vez que os autores gregos, nossos principais testemunhos, empregavam os nomes das suas próprias divindades para descrever os deuses púnicos (TILLEY, 2008, p. 384). Além disso, ainda que as instituições políticas de Cartago fossem objeto de elogio,²² a vida religiosa foi criticada pelos autores clássicos, sobretudo em virtude dos sacrifícios humanos (WARMINGTON, 2010, p. 488).

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

²² De acordo com Warmington (2010, p. 486) “o único aspecto de Cartago admirado pelos gregos e romanos foi seu regime político, que parecia garantir a estabilidade tão apreciada na Antiguidade”. Apesar de ser pouco conhecida, é provável que a realeza hereditária tenha prevalecido nas cidades fenícias até a época helenística, inclusive em Cartago.

As divindades orientais do Império, presentes igualmente em Roma, também foram cultuadas no norte da África. Funcionários imperiais, soldados e comerciantes difundiram na região o culto de Ísis, Mitra e Cibele.²³ No entanto, o culto às divindades orientais e seus ritos místéricos atraíram menos as elites africanas quando comparados ao culto de Dionísio ou de Deméter (MAJHOUBI, 2010, p. 540).

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

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

Baal-Hammon presidia os cemitérios e os sacrifícios humanos. Durante os períodos de “convulsão”, como os de fome e guerra, os pais ofereciam a Baal seus primogênitos. Escavações arqueológicas, no entanto, têm revelado, em certos casos, a substituição dos primogênitos por natimortos, crianças doentes e animais de pequeno porte. A Arqueologia atesta a prática de sacrifícios humanos em Cartago, Hadrumeto e Cirta (no território líbio), assim como em diversas colônias cartaginesas situadas fora do norte da África. O sacrifício humano era executado, sobretudo, em momentos de crise, quando a ira dos deuses era atribuída à negligência desse rito.²⁴ Desconhecemos, porém, se esse tipo de sacrifício se manteve durante todo o período imperial. Contudo, tanto a legislação romana quanto Tertuliano revelam que essa modalidade de devoção se estendeu pelo menos até o século I d.C. (TILLEY, 2008, p. 385).

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

²³ Essas divindades, muitas vezes, foram associadas às deidades locais, por exemplo, Ísis foi igualada à Deméter, e Cibele à *Caelestis* (MAJHOUBI, 2010, p. 540).

²⁴ Para maiores informações sobre os sacrifícios humanos em Cartago, consultar Moura (2014) e Kormikiari (2017).

Em relação à presença dos judeus no norte da África, este é um autêntico enigma. A maioria das evidências sobre o assunto é de caráter arqueológico e epigráfico, datando do final do século II. Devido à ausência de testemunhos literários consistentes e da irregularidade do registro arqueológico, os especialistas recorrem a conjecturas e analogias para explicar o processo de assentamento dos judeus no território norte-africano. Juster (1914) acredita que a chegada dos judeus no norte da África tenha ocorrido no século VI a.C., no contexto da destruição do Templo por Nabucodonosor, o que teria dado a origem a um movimento migratório pela bacia do Mediterrâneo. Outros autores, no entanto, se baseiam em textos da época tardia para afirmar que os judeus começaram a viver na África em algum momento antes da Guerra da Judeia (66-70). Essa segunda hipótese é defendida por autores como Marcel Simon, em *Recherches d'histoire judéo-chrétienne* (1962), e Andre Chouraqui, em *Histoire des juifs en Afrique du Nord* (1985). Além disso, Jean Juster, em *Les juifs dans l'Empire romain* (1914), e Yann Le Bohec, em *Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine* (1981), sugerem que os judeus adentraram o norte da África por portos fenícios localizados ao longo da costa Mediterrânea. Tais suposições, no entanto, são de confiabilidade duvidosa. Diante da escassez de evidências seguras não podemos concluir nada de definitivo (STERN, 2008, p. 88). É possível, inclusive, que alguns judeus sejam provenientes da região do Mediterrâneo oriental, como afirmam Juster (1914), Simon (1962x) e Le Bohec (1981).

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

A ocupação romana sistemática que se seguiu à destruição de Cartago, em 146 a.C., pôs fim à autonomia dos berberes (númidas, líbios, entre outros). Ao mesmo tempo, ela levou para a região todo o dinamismo econômico e urbano da Península Itálica. Como resultado, a comunidade judaica do norte da África sem dúvida experimentou um período de vitalidade. Em seguida, a *pax romana*²⁵ facilitou as comunicações entre as várias comunidades judaicas em torno da bacia do Mediterrâneo e assegurou a consolidação do judaísmo nas duas províncias mais importantes da África, a Proconsular e a Cirenaica. No entanto, as rebeliões eram recorrentes. O conflito entre os judeus da Palestina e os romanos, que durou mais de um século, teve repercussão direta em ambas as províncias

²⁵ A *pax romana* é considerada uma época relativamente de paz gozado pelo Império Romano. Este período está compreendido entre o início do império de Otávio Augusto até o final do século II, com o governo de Marco Aurélio.

africanas, cujas comunidades judaicas foram ampliadas devido à chegada de judeus forçados a deixar a Palestina ou imigrantes voluntários.²⁶

Hirschberg (1974, p. 30) afirma que foi a partir da Tripolitânia que os judeus puderam migrar para a porção ocidental da África, pois tinham mantido uma forte presença na Cirenaica até as revoltas do II século contra o Império, como a revolta de Bar Kochba, entre os anos de 132 e 135.²⁷ No decorrer do governo de Trajano, observamos a existência de conflitos armados nas várias comunidades judaicas da Diáspora, como na Cirenaica, Egito e na ilha de Chipre, em 115.²⁸ Depois dessas sublevações, alguns judeus fugiram da Cirenaica e se estabeleceram ao longo da fronteira entre a Tripolitânia e a Bizacena, uma vez que a distribuição de vestígios arqueológicos de origem judaica nesses territórios confirma essa hipótese. Além disso, as semelhanças entre a linguagem, a escrita, os nomes e o estilo encontrados na Cirenaica e, depois, na Tripolitânia, juntamente com os epitáfios de Bizacena, sugerem que os judeus presentes na parte oriental da África Proconsular e na Tripolitânia Ocidental podem ter tido uma origem na Cirenaica. Assim como as outras populações fixadas no norte da África, os judeus são oriundos de outras partes do Mediterrâneo (STERN, 2008, p. 92) e se localizaram, sobretudo, no interior do continente (CHOURAQUI, 2001, p. 14).

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

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

²⁶ Chouraqui (2001, p. 10) estima que Tito deportou trinta mil judeus da Judeia para Cartago, em 70, após a destruição do Templo de Jerusalém.

²⁷ Na época do Principado, observamos alguns conflitos que foram primordiais para a relação do Estado romano com os judeus, como a revolta da Judeia, em 66-70, e a revolta de Bar Kochba, em 133-135. Tais revoltas contribuíram para o acirramento da hostilidade e da violência contra os judeus.

²⁸ Milhares de judeus foram mortos e outros pereceram como cativos, sendo vendidos como escravos (FELDMAN, 2008b, p. 5).

muito pouco da *práxis* religiosa judaica e das práticas cotidianas dos judeus com as populações locais (STERN, 2008, p. 94-95).

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

Na opinião de Stern (2008), a comunidade judaica cartaginesa foi a mais florescente de toda a África Proconsular, uma vez que nas escavações da necrópole foram descobertos numerosos epitáfios judeus e cristãos. Essa opinião também é compartilhada por Monceaux (1901, p. 9-10), que supõe uma proximidade entre judeus e cristãos ao afirmar que o fato de estes dividirem o mesmo espaço da necrópole é sintomático de que compartilhavam boas relações. O que significa, igualmente, que as relações entre essas duas crenças ocorreram da mesma forma que em Roma, ou seja, que o cristianismo foi pregado inicialmente nas sinagogas, local onde surgiram as primeiras diferenciações entre os adeptos de ambos os credos.

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

A tranquilidade gozada pelos judeus do norte da África foi temporariamente perturbada pela rebelião judaica sob Trajano e pelos esforços de Adriano em coibir o judaísmo. Adriano percebeu que a crença era um poderoso catalisador identitário para os judeus, razão pela qual proibiu a circuncisão, a observância do *shabat*, o ensino da Torá e a atividade dos rabinos.²⁹ Na sequência, entretanto, Antonino Pio restaurou a situação anterior dos judeus, revogando os decretos de intolerância e restabelecendo o patriarcado da Palestina como autoridade religiosa e legítima (SOARES, 2011, p. 46-48).

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

²⁹ O imperador Adriano proibiu a circuncisão entre os judeus, o estudo da *Torá* – ou Pentateuco – e a celebração do *Shabat*, mas não retirou dos judeus a isenção de culto ao imperador. Em 135, ordenou a construção de uma nova cidade sobre as ruínas de Jerusalém – destruída em 70 –, a qual foi denominada de *Aelia Capitolina*. Tal ato fazia parte das medidas pan-helenistas que Adriano introduziu em todo o Oriente

sendo antes autorizados a se reunir em suas sinagogas para rogar ao deus de Israel que favorecesse o imperador.³⁰

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

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

De acordo com Chouraqui (2001, p. 18), as semelhanças entre a língua púnica e a hebraica e a origem semita comum habilitaram o judaísmo a se espalhar e florescer na África, atraindo elementos berberes na condição de prosélitos ou semiprosélitos. Tertuliano nos informa que muitos berberes costumavam observar o *shabat*, os festivais, os jejuns e as leis dietéticas dos judeus. Uma inscrição contida em um tablete de chumbo datado do período romano encontrado na necrópole de Hadrumeto representa uma invocação ao “Deus de Abraão, Isaac e Jacó” com a finalidade de unir um casal, o que parece sugerir uma influência judaica nas práticas mágicas típicas do paganismo (CHOURAQUI, 2001, p. 21).

Diante das informações relativas à presença do paganismo, do judaísmo e do cristianismo na cidade de Cartago, cumpre notar, todavia, que a estrita delimitação entre o que seria um cristão, pagão ou judeu era, em meados do século III, uma construção

³⁰ O período correspondente ao governo dos Antoninos é considerado relativamente bom para os judeus. Nesse tempo, elaborou-se a normatização de suas leis, uma vez que havia uma gama de explicações e interpretações acerca dos costumes judaicos. Foi necessária a criação de uma legislação que nortearia os judeus, agora que o Templo não mais existia. Essa compilação jurídica escrita da lei oral judaica foi completada em fins do II século e ficou conhecida como *Mishná* (FELDMAN, 2008a, p. 19-29). As discussões e análises acerca da *Mishná* deram origem à *Guemará*, no século V, e estas, juntas, formam o *Talmud*, o qual podemos conceituar como o registro das discussões rabinicas que pertencem à lei, ética, costumes e história do judaísmo. É um texto central para o judaísmo rabinico.

meramente retórica, já que nesse período ainda eram muito tênues as fronteiras entre os diversos sistemas religiosos presentes na cidade de Cartago.³¹

O Quod idola dii non sint e a estigmatização de pagãos e judeus

A obra de Cipriano que iremos analisar neste artigo é o tratado intitulado *Quod idola dii non sint*, escrito, provavelmente, em 246, ano de seu batismo e período no qual Cipriano ainda não havia sido eleito *episkopos* de Cartago.³²

Segundo Campos (1964, p. 78) alguns estudiosos consideraram que este opúsculo não é de autoria de Cipriano, pois não fora mencionado do catálogo de Pôncio.³³ No entanto, podemos sim inclui-lo entre as obras do bispo cartaginês, pois,

³¹ Como evidenciam Chevitarese e Cornelli (2007), “o judaísmo, o cristianismo, o paganismo grego nunca existiram, enquanto formas culturais autônomas independentes, fora das simplificações manualísticas ou das identificações ideológicas posteriores”. Diante das especificidades, apesar de utilizamos os termos “cristianismo”, “judaísmo” e “paganismo” – no singular – para um melhor didatismo, concebemos os conceitos de *judaísmo* (s), de *paganismo* (s) e o de *cristianismo* (s) a partir do reconhecimento do dinamismo, da fluidez, do caráter multifacetário e da permeabilidade entre as fronteiras geográficas e socioculturais.

³² O vocábulo *episkopos* (bispo) deriva do grego *epi* (super) e *skopos* (ver) e designa, literalmente, supervisor ou superintendente ou, ainda, inspetor. O bispo (*episcopus*), também designado com o termo *sacerdos* (por seu ministério sagrado), *antistes* (porque preside o altar) e *praepositus* (por ser o líder da comunidade ou *fraternitas*) ocupa o cume da hierarquia. Responsável pela catequese, ele também ministra os sacramentos, excomunga os pecadores e reconcilia os penitentes (FERNÁNDEZ UBIÑA, 2003, p. 255).

³³ De acordo com Jerônimo, em sua *De uiris illustribus*, Pôncio foi diácono de Cartago e contemporâneo de Cipriano. Compartilhou o exílio de 257 com Cipriano, estando presente ao lado do bispo na noite anterior ao martírio de Cipriano, em 14 de setembro de 258. É responsável por ter escrito uma biografia de Cipriano, chamada *Vita Cypriani*. Jerônimo menciona: “*Pontius, diaconus Cypriani, usque ad diem passionis eius cum ipso exilium sustinens egregium uolumen uitae et passionis Cypriani reliquit*” (*De uiris illustribus*, LXVIII). No entanto, a personalidade de Pôncio é obscura, razão pela qual há controvérsias entre os autores na tentativa de identificar o autor da *Vita*. Segundo Salcedo Gómez (2002, p. 23), Pôncio pode ter sido o personagem homônimo encontrado em uma inscrição do século III procedente de Curubis, localidade próxima à Cartago, onde Cipriano passou o tempo do seu exílio, desde agosto de 257 até alguns dias antes de sua morte, em setembro de 258. Já Mohrmann (1997, p. xiii) sugere que Pôncio seja identificado com um certo Hélivio, magistrado cujo nome aparece numa inscrição também do III século encontrada em Curubis, provavelmente a mesma mencionada por Gómez. Todavia, Corsen (1917-1918, p. 118) cuidou de refutar essa assimilação entre Pôncio e Hélivio, igualmente improvável para d’Alès (1918, p. 319). Segundo esses dois últimos autores, Pôncio teria tido contato com Cipriano desde os primeiros anos de seu episcopado, e não somente durante o exílio, em 257. D’Alès ainda atribui a Pôncio a autoria de uma obra considerada anônima, o tratado *De laude martyrii* e do tratado *Quod idola dii non sint*, que é atribuído a Cipriano. Aprofundando essa hipótese, d’Alès acredita que Pôncio foi, após a perseguição de Valeriano, o hagiógrafo oficial dos martírios cartagineses e autor da *Passio Mariani et Iacobi* e da *Passio Montani et Lucii*. Nenhum especialista, porém, aceita hoje essas ideias, em virtude da fragilidade das evidências filológicas. Portanto, para Mohrmann (1997, p. xiii), Pôncio resta como autor de apenas um livro, a *Vita Cypriani*. Em relação ao título da obra, Jerônimo denomina-a *Vita*

além dos traços de estilo, como destaca Campos (1964, p. 78), o tratado foi mencionado por Jerônimo, em sua epístola (70, V), e por Agostinho de Hipona, em seu *De baptismo* (6, 44, 87), os quais atribuem esta obra a Cipriano. Em relação ao seu conteúdo, podemos distinguir três seções: dos capítulos 1 ao 7, Cipriano efetua uma crítica à mitologia pagã; do 8 ao 9 capítulo, o bispo expõe os atributos de Deus, sobretudo sua unicidade; e nos últimos capítulos, do 10 ao 15, Cipriano efetua a sua ideia de Cristologia. Possivelmente, este tratado não foi finalizado, como destacou Campos (1964, p. 78).

Entretanto, além disso, pensamos que a escritura do tratado nos mostra o zelo e o fervor com que Cipriano, enquanto neófito, encarava a sua conversão ao cristianismo, ao mesmo tempo em que tenta convencer os catecúmenos e os cristãos recém-convertidos acerca das ideias relativas às demais divindades, afirmando com veemência o valor do monoteísmo, base da crença cristã. De tal modo, com a intenção de enfatizar que a crença cristã em um único Deus era considerada a correta, compõe tal obra com a intenção de depreciar as divindades greco-romanas, além de menosprezar deuses de diversos territórios conquistados pelos romanos, estigmatizando-os.³⁴ Por conseguinte, rebaixa o paganismo³⁵ e, também, o judaísmo, como maneira de ressaltar e valorizar o cristianismo.

et passio Cypriani, que pode ter sido a denominação exata. A *Vita* se divide em duas partes: na primeira parte (capítulos I ao X), Pôncio trata das *opera e merita* do bispo, enquanto que na segunda (capítulo XI até o fim), fala do seu exílio e da morte. Adolf von Harnack, especialista em História da Igreja, publicou, em 1913, um estudo intitulado *Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie*, no qual defende que a obra de Pôncio representa o protótipo de toda a literatura hagiográfica do Ocidente cristão (HARNACK, 1913, p. 78). Atualmente, é opinião corrente que Harnack superestimou o texto de Pôncio. No entanto, seu ponto de vista contribuiu para a multiplicação das pesquisas em torno da biografia de Cipriano. A tese de Harnack despertou diversas críticas. No artigo intitulado *Die angebliche Biographie des Pseudo-Pontius* (1913), Reitzenstein argumentou que Pôncio não teria sido um aluno de Cipriano, mas sim um rétor posterior ao bispo de Cartago (*apud* MOHRMANN, 1997, p. xiv). Porém, tanto Reitzenstein quanto Harnack situam o texto de Pôncio em uma tradição literária específica: a *Vita Cypriani* não seria uma biografia propriamente dita, mas um exemplo do gênero literário relativo à reputação dos homens ilustres (*exitus clarorum uirorum*) (MOHRMANN, 1997, p. xiv).

³⁴ Neste trabalho, nos reportamos ao conceito de *estigmatização*. Silva (2000, p. 15). Nos explica que em um determinado contexto, em uma determinada sociedade, grupos que se encontram em uma posição social superior – ou seja, que possuem o poder de estigmatizar, representar de forma depreciativa – forjam uma “auto-imagem bastante elevada de si mesmos ao mesmo tempo em que exercem a discriminação contra os inferiores como parte de uma estratégia de manutenção do *status quo* dos quais são os principais beneficiários”. Os estigmas forjados por determinado grupo dominante – auto-denominado superior e melhor – são impostos a outro grupo – considerado inferior e sem qualidades. É dessa forma que se efetiva o processo de estigmatização entre grupos (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23-24).

³⁵ É importante destacar que não podemos tratar o paganismo greco-romano, o judaísmo e o cristianismo como sistemas homogêneos, e muito menos, como religiões cristalizadas. Na verdade, o correto é se trabalhar com a noção de “judaísmos”, “cristianismos” e “paganismos”, uma vez que, as comunidades judaicas e/ou cristãs e pagãs se encontravam disseminadas pela bacia do

Pensamos que a audiência que Cipriano pretendia atingir era justamente os adeptos do cristianismo, os catecúmenos e os neófitos, que de uma maneira ou de outra ainda não haviam deixado totalmente de lado os antigos hábitos e crenças greco-romanos e/ou judaicos, como, por exemplo, a adoração às divindades, a ida aos locais de diversão da cidade – teatros, anfiteatros, circos, termas – a participação em jogos, banquetes, festas e bodas, entre outros eventos.³⁶

Para desacreditar o que julgava ser incompatível com a nova crença que os neófitos cristãos haviam adotado, Cipriano inicia o tratado *Quod idola dii non sint* traçando uma série de depreciações aos deuses greco-romanos e, também, às divindades de diversas regiões do Império Romano. É importante ressaltar que o *Imperium Romanum*, a princípio um império de conquista, mantido pela força de um exército expansionista, se transformou num amplo Estado territorial.³⁷ Concordamos com Guarinello (2006) quando afirma que o Império Romano configurava-se como um Estado marcado por uma intensa heterogeneidade. Guarinello nos esclarece que:

A unidade linguística conferida pelo uso oficial e literário do Latim e do Grego era apenas aparente e superficial. Latim e Grego eram, com efeito, línguas francas, usadas pelas elites e pela administração. Mas as populações locais continuavam se expressando em seus idiomas de origem: o celta, na Gália, o púnico, no norte da África, o copta, no Egito, o aramaico, no Oriente Próximo, etc. Tampouco havia, de início, uniformidade étnica ou cultural. O Império estendia-se por dezenas de povos e comunidades que preservavam suas tradições culturais, alimentares, familiares, suas roupas e suas moradias, seus modos de enterrar os mortos, suas crenças religiosas, em suma, suas culturas particulares (GUARINELLO, 2006, p. 16).

O período relativo aos dois primeiros séculos constituiu uma época em que o Império Romano atingiu sua máxima extensão geográfica, bem como usufruiu um momento relativamente pacífico a nível interno e em suas fronteiras (ALFÖDY, 1989). Ao se alargar, o Império entrou em contato com vários povos e comunidades, com

Mediterrâneo, “proporcionando, em níveis locais, especificidades no ver, no sentir, no praticar essas experiências religiosas no interior dessas mesmas comunidades” (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 23). Seguindo essa perspectiva, o paganismo greco-romano deve ser visto como um sistema de crenças heterogêneo, formado, entre outras manifestações, pelo culto cívico greco-romano – privado e público –, pelos cultos advindos do Oriente e pelo culto ao imperador.

³⁶ Sobre a conversão “superficial” dos cristãos na obra de Cipriano de Cartago, ver Soares (2014).

³⁷ Entendemos *império* como “uma relação formal ou informal em que um Estado tem hegemonia efetiva sobre outra comunidade de povos. Pode ser alcançada pela força, pela colaboração política, pela dependência econômica, social ou cultural” (MENDES; OTERO, 2005).

variadas culturas e sociedades, assimilando muitos costumes, práticas e hábitos dos povos subjugados, sobretudo na porção oriental do Império, por meio do fenômeno denominado *helenização*.³⁸ Do mesmo modo, Roma influenciou seus territórios conquistados por meio da *romanização*. Foi, sobretudo, com a expansão das fronteiras imperiais que a cultura romana difundiu-se por todo o mundo mediterrâneo. Os intercâmbios entre Oriente e Ocidente tornaram-se mais intensos entre o Império Romano e a cultura oriental, devidamente helenizada. O Império Romano foi uma entidade unificada politicamente, mas em termos econômicos e culturais possuía uma grande diversidade.

A religião romana, nesse contexto, foi uma das estratégias utilizadas pelo poder estatal para dar uma suposta homogeneidade ao Império.³⁹ Por meio da prática da *evocatio* e da *interpretatio*, os cultos estrangeiros foram incorporados ao panteão romano. A primeira acontecia quando os deuses das cidades subjugadas eram convidados a trocar de cidade e se estabelecerem em Roma, que lhe ofereceria honras iguais ou superiores, já a *interpretatio* implicava a associação e a assimilação do deus nativo da cidade conquistada à divindade romana.⁴⁰

Referindo-se aos povos que foram conquistados pelos romanos e pelos quais os seus deuses não colaboraram na defesa de seu território e para desacreditar aquilo que julgava ser incorreto, ou seja, a crença em “falsos” deuses, Cipriano questiona: “Porque vai crer que os deuses podem ajudar aos romanos, quando vimos que eles não puderam nada contra seus exércitos em favor de seus povos?” (*Quod idola dii non sint*, 4). E, no mesmo excerto, o bispo argumenta: “Conhecemos os deuses nativos dos romanos [...]. Por outro lado, o Marte da Trácia, o Júpiter de Creta, Juno de Argos e de Samos ou de Cartago [...], e as monstruosidades do Egito, não são deuses; pois, sem dúvida alguma, se houvessem tido poder, haviam conservado seus reinos” (*Quod idola dii non sint*, 4).

Ao criticar a origem mitológica de Roma, Cipriano profere:

os reinos não vêm de acordo com a justiça, mas estão sujeitos à volatilidade da sorte. E, assim, primeiro tiveram os

³⁸ Segundo Lévêque (1987), no entanto, no processo de helenização podemos notar duas fases distintas quanto às interações culturais entre romanos e gregos: a primeira, compreendida entre os séculos VIII e IV a. C., e a segunda, que ocorre a partir do século III a. C. e se estende até o início da era imperial. Assim, de acordo com este autor, a helenização de Roma é um processo já muito antigo, pois não podemos supor que as interações entre gregos e romanos ocorreram apenas durante esses dois momentos. A influência da helenização é percebida por toda a história do Império Romano.

³⁹ A homogeneidade romana apregoada, muitas vezes, pela historiografia tradicional é apenas uma abstração, ou uma generalização para o conjunto heterogêneo que compunha o Império (SCHEID, 1998).

⁴⁰ Assim, pela *evocatio* houve a adoção de deuses gregos, como Hércules, no século V a. C., e Apolo, em 431 a. C., e pela *interpretatio* Zeus foi associado a Júpiter, Hera, a Juno e Atena, a Minerva. E, dessa maneira, “todo o aparato da mitologia grega foi adotado e expressado na literatura e iconografia romanas” (MENDES; OTERO, 2005, p. 202).

assírios e os medos e persas. E, sabemos que reinaram gregos e egípcios. Assim, pois, também tocou aos romanos seu turno de poder, como aos demais. Por outra parte, que vergonha quando se remonta ao início de seu reinado. Sua população [de Roma] se vai formando por conjuntos de ímpios e ladrões, e, servindo de asilo, faz crescer a impunidade dos crimes; e para que o mesmo rei leve a preeminência no crime, Rômulo comete parricídio (*Quod idola dii non sint*, 5).

Referindo-se às divindades greco-romanas diz o seguinte:

Há certos espíritos insinceros e vagabundos que, depois de orgulhados em vícios terrenos e de despojados do valor do céu, veem-se perdidos, e não cessam de levar outros à perdição e arrastar os demais ao erro [...]. Os poetas também conheceram a esta categoria de *daemones*, e Sócrates ensinava que era instruído e governado pela vontade de um *daemonis* (*Quod idola dii non sint*, 6).

E, continua dizendo, que eles:

são esses *spiritus* que se ocultam dentro das estátuas e figuras que estão consagradas aos deuses; são eles que inspiram as mentes dos adivinhos com o seu sopro, que removem as vísceras dos animais, os que controlam os voos das aves, regem os sortilégios, compõem os oráculos, mesclam sempre o falso com o verdadeiro, e assim enganam a si mesmos e os outros, perturbam a vida, interrompem o sono, e, ainda, como espíritos que se introduzem ocultamente nos corpos, espantam as almas, atormentam os membros, fragilizam a saúde, causam enfermidades, tudo isso para forçar sua adoração e pareça que, fartos de incenso dos altares e do sangue das vítimas queimadas, que eles [os espíritos] consigam eliminar e remediar as angústias que lhes perturbavam (*Quod idola dii non sint*, 7).

E, mais: “[...]. Seu empenho não é outro senão apartar os homens de Deus e retrai-los da fé na verdadeira religião, para levá-los às superstições de seus ritos” (*Quod idola dii non sint*, 7, grifo nosso).

Os cristãos não compartilhavam dos hábitos e costumes greco-romanos e, ainda, os criticavam. Fizeram-se portadores da verdadeira crença, diziam-se os portadores da

verdadeira mensagem divina, recriminaram as práticas pagãs e judaicas e julgaram-se como um grupo superior.

Cipriano relata, também, de onde nasce o ódio aos cristãos. O bispo diz:

Posto que eles já estejam condenados ao castigo, tratam de buscar companheiros naqueles que compartilham o mesmo erro. No entanto, se os conjuramos em nome do Deus verdadeiro, em instantes se retiram, se declaram e se veem obrigados a sair dos corpos dos possessos. Os verão atormentados, a mercê das vozes de nossas orações, pela força de um poder secreto [...]. Por isso, impulsionam o vulgo a ter ódio dos cristãos, para que antes de nos conhecermos já comecemos a aborrecer-nos [...] (*Quod idola dii non sint*, 7).

Os cristãos difundiam um proselitismo universal, recrutando adeptos de todas as etnias, línguas e regiões, o que foi percebido como uma ameaça à sociedade greco-romana e ao *mos maiorum*. De tal modo, foram acusados de canibalismo, em razão da prática da Eucaristia, na qual os cristãos diziam receber a carne e o sangue de Jesus; de práticas incestuosas, por se referirem uns aos outros como “irmãos” e “irmãs”; de “ódio ao gênero humano”, por não compartilharem dos costumes pagãos.

Os cristãos, além disso, repudiaram o serviço militar e não assistiam aos espetáculos públicos e aos combates de gladiadores, realizados para a diversão da população (RAYNER, 1942). Despertaram a suspeita de vícios vergonhosos e de serem desrespeitosos frente às atitudes religiosas de crenças ancestrais – como do paganismo e do judaísmo (CHADWICK, 1967). Muitas das crenças cristãs, ademais, chocaram-se com a mentalidade da sociedade pagã. A ressurreição da carne foi um dos dogmas que mais espantavam os pagãos. Os castigos e pecados foram outros temas difíceis de compreender. Além disso, os cristãos reuniam-se em segredo e suas igrejas domésticas – baseadas na associação religiosa das sinagogas – eram clandestinas. O cristianismo, neste contexto, não contava com autorização oficial e foi considerado uma *religio illicita*.

Criticando os deuses e exaltando o monoteísmo, Cipriano profere: “Portanto, *um só* é o senhor Deus de todos os homens; pois não é possível que aquela sua alta soberania tenha seu co-igual, sendo somente ela onipotente” (*Quod idola dii non sint*, 8, grifo nosso).

Referindo-se, ainda, ao deus cristão, profere:

E não pode ser visto, porque seu resplendor é mais brilhante que a luz dos olhos, nem pode ser apalrado, porque sua pureza é superior ao tato, nem ser compreendido, porque está acima da compreensão; por isso o entendemos como Deus, quando dizemos que ele é incompreensível. E que templo pode caber Deus, cujo

templo é o mundo? E, se o homem habita um lugar espaçoso, poderemos encerrar em um recinto estreito a uma tão grande majestade? (*Quod idola dii non sint*, 9).

E, prossegue argumentando que os pagãos não reconhecem a existência e a magnitude do deus cristão:

Nossa alma há de ser templo consagrado a Ele; em nosso peito há de ter um altar. Não há que buscar um nome para Deus; seu nome é Deus. [...]. Deus, que é único, somente tem o nome de Deus. Portanto, é um só e está todo inteiro em todas as partes. Pois todo povo reconhece naturalmente Deus em muitas ocasiões, quando sua razão toma consciência de seu criador e rei. Ouvimos exclamar com frequência: ‘Oh Deus!’, ‘Deus foi testemunha!’, [...], ‘Deus fará justiça’, ‘o que Deus queira’, ‘se Deus quiser’. E aqui está o cúmulo do delito, não reconhecer a quem não se pode ignorar (*Quod idola dii non sint*, 9).

Cipriano, como porta voz de um grupo religioso, dizia que os cristãos eram portadores da mensagem divina e da verdadeira crença, recriminando toda a sociedade greco-romana e sua tradição. Ao agirem de tal forma, os cristãos julgaram-se como um grupo superior, difamando e desprezando todo o modo de viver dos pagãos e dos judeus.

Depreciando os judeus, o bispo diz:

Em um princípio, os judeus foram favorecidos por Deus; por isso foram justos no passado, por isso seus antepassados haviam guardado sua religião. Daí proveio o estado florescente de sua nação e a propagação maravilhosa de sua linhagem. Mas, depois que se fizeram desobedientes e presunçosos pelas glórias de seus pais, ao depreciarem os preceitos divinos, perderam os favores que antes haviam merecido. Seus costumes profanos e as ofensas que infligiram à religião, eles mesmos testemunham, que, se as calam com a língua, as confessam com suas vicissitudes [...]. Andam dispersos e esparramados de lá para cá; refugiados de sua terra e de seu clima, tem que acolherem a hospitalidade de nações estranhas (*Quod idola dii non sint*, 10).

Cipriano não negava que o cristianismo possuía raízes no judaísmo, mas, diferentemente da fé judaica, a crença cristã levaria à salvação. Por isso, em seus escritos, Cipriano evidencia claramente o rechaço ao judaísmo e a pretensão cristã em apresentar a Igreja como sucessora da “velha lei”.

De tal forma, diz:

Deus já havia predito com antecipação que, ao cair do mundo e ao aproximar-se o fim do mundo, adeririam a ele muitos adoradores de todas as nações, povos e cidades muito mais fieis [que os judeus]; que receberiam a misericórdia pelos dons divinos, que os judeus haviam perdido, por haverem descartado sua religião (*Quod idola dii non sint*, 11).

Diante de um iminente fim do mundo, os cristãos emergiriam como os legítimos continuadores da missão redentora de Cristo no mundo, seriam a *lumen mundi*, como declara Tertuliano (*De idolatria*, XV, 11). Consequentemente, os judeus seriam castigados, já que a circuncisão judaica, além de não conferir a salvação, era um sinal de que Israel fora marcado com o castigo da condenação. Assim, em seus escritos, sobretudo no *De catholicae Ecclesiae unitate*,⁴¹ Cipriano afirma que a Igreja era a única capaz de salvar os homens, que o batismo era o meio imprescindível para alguém se integrar na Igreja salvadora e que somente esta poderia proporcionar a salvação, e não os judeus ou os hereges. Nas obras de Cipriano, há reprovações e sentenças condenatórias, atitudes de desprestígio contra os seguidores do que considerava a falsa sinagoga (GONZÁLEZ SALINERO, 1996, p. 111).

Por isso, acerca dos judeus, ele menciona o seguinte:

Os judeus sabiam bem que Cristo viria. Pois lhes foi anunciado pelas predições dos profetas. Mas, como anunciavam duas vindas, uma para obrar e manifestar-se como homem, e outra para mostrar-se como Deus, eles não compreenderam a primeira vinda quando Cristo [escondeu seu poder] em sua Paixão, [assim], somente creem [na vinda] em que ele se manifestará com seu poder; [...]; porque, de tal maneira, estavam cegos de sentidos e

⁴¹ O tratado *De catholicae ecclesiae unitate* foi elaborado no contexto da perseguição de Décio, em 249, que deu origem à controvérsia em torno dos *lapsi* que foram excomungados pelo bispo, mas readmitidos na Igreja pela intervenção dos confessores. No período da perseguição de Décio, Cipriano estava ausente da comunidade de Cartago, pois havia se autoexilado assim que a perseguição teve início. Diante de um contexto em que os apóstatas estavam sendo readmitidos na Igreja pelos confessores, e não pelo bispo – a autoridade competente para tal ato –, Cipriano interveio no sentido de tentar livrar a congregação dos indivíduos considerados impuros, capazes de contaminar e colocar em risco a unidade da Igreja cartaginesa. Com tal intuito, Cipriano lança mão de admoestações e prescrições disciplinares, redigindo, por essa razão, o *De catholicae Ecclesiae unitate*, a fim de incentivar os cristãos a manter a unidade eclesial (SINISCALCO; MATTEI, 2006, p. 32).

entendimento, que, indignos de Cristo [que é vida], não puderam vê-lo, ainda que ele estivesse diante de seus olhos (*Quod idola dii non sint*, 12).

De tal forma, a sinagoga, em meados do século III, continuava a exercer, em Cartago, grande fascínio entre pagãos e cristãos. Os textos de Cipriano evidenciam que a Igreja desejava se afirmar, nesse período, como a responsável pelo triunfo do cristianismo sobre os pagãos e, sobretudo, sobre os judeus. O judaísmo e, também, o paganismo, continuavam a ser um perigo para a unidade e a pureza da Igreja, tão almejada por Cipriano

Considerações finais

Os grupos envolvidos na disputa do poder participam de uma troca de representações, isto é, configura-se uma luta de representações, a qual se efetua por meio de estigmas, de rótulos depreciativos. Assim, sempre se veem “membros de um grupo estigmatizando os de outro, não por suas qualidades individuais como pessoas, mas por eles pertencerem a um grupo coletivamente considerado diferente e inferior ao próprio grupo”. Além disso, “afixar o rótulo de *valor humano inferior* a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores na disputa de poder, como meio de manter sua superioridade social” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23-24)

Acreditamos que Cipriano efetuou a estigmatização de pagãos e judeus pois sentiu que a nova crença que se expandia – o cristianismo – ainda se via ameaçado por outras crenças, principalmente quando diz respeito aos cristãos catecúmenos e recém-convertidos, uma vez que muitos deles ainda se viam atraídos por alguns costumes e práticas pagãos e/ou judaicos. Foi para preservar a identidade cristã que Cipriano se fez porta-voz dos cristãos e estigmatizou os pagãos e judeus, atribuindo-lhes predicados negativos e diferenciando-os como grupos inferiores e com valores negativos quando comparado aos cristãos.

Em razão disso, acreditamos que Cipriano redige o tratado *Quod idola dii non sint* com a intenção de esclarecer aos catecúmenos e aos recém-convertidos ao cristianismo, que a crença cristã era a verdadeira e que o monoteísmo era a prática religiosa correta, em comparação ao politeísmo pagão e ao judaísmo. Criticando igualmente judeus e pagãos, o bispo de Cartago objetivava fortalecer a identidade cristã e desqualificar os adeptos das demais crenças.

Referências Bibliográficas

Documentação primária impressa

- CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras de San Cipriano, Tratados, Cartas*. Introducción, versión y notas de Julio Campos. Madrid: BAC, 1964.
- HERODIANO. *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*. Traducción, introducción y notas de Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, n. 80, 1985.

JEROME; GENNADIUS. Lives of illustrious men. In: RICHARDSON, E. C. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Christian Classics Ethereal Library, Philip Schaff Editor, 2009, v. 3. <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.html>>
PONZIO. *Vita di Cipriani*. Introduzione, traduzione e note a cura di Manlio Simonetti. Roma: Città Nuova, 1977.

Obras de apoio

- ALFÖLDY, Géza. *História social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.
- BOBERTZ, Charles A. For the vineyard of the Lord of hosts was the House of Israel: Cyprian of Carthage and the Jews, *Jewish Quarterly Review*, n. 82, p. 1–15, 1991.
- CAMPOS, Julio. Introdução. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas e tratados*. Madrid: BAC, 1964, p. 5-134.
- CARDOSO, Silas Klein; SILVA, Carlos Alberto. Identidade e autoridade no cristianismo primitivo: introdução ao martírio de Perpétua e Felicidade. *Oracula*, ano 10, n. 15, p. 20-31, 2014.
- CHADWICK, Henry. *A Igreja primitiva*. Lisboa: Ulisseia, 1967.
- CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes/Mauad, 2006, p. 161-173.
- CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007.
- CHOURAQUI, André. *Between East and West: a history of the Jews of North Africa*. The Jewish Publication Society of America, 2001.
- CHOURAQUI, André. *Histoire des juifs en Afrique du nord*. Paris: Hachette, 1985.
- CORSSEN, Von P. Das Martyrium des Bischofs Cyprian. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, n. 18, 1917-1918.
- D'ALÈS, Adhémar. Le diacre Pontius. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, n. 8, p. 319-378, 1918.
- DONNA, Rose Bernard. *The fathers of the church*. Washington: The Catholic University of America, 1964.
- DUNN, Geoffrey D. *Tertullian*. London/New York, 2004.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FELDMAN, Sérgio Alberto. A resistência cultural judaica sob o império romano (final do século I ao IV). In: SILVA, Gilvan Ventura da (Org.). *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano*. Coleção Rumos da História. Vitória: GM, 2008a, p. 19-29.

- FELDMAN, Sérgio Alberto. Entre o *imperium* e a *Ecclesia*: os judeus no Baixo Império. XIX Encontro Regional da Associação Nacional de História/SP. *Anais*. São Paulo: USP, 2008b. p. 1-12.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José. El cristianismo greco-romano. In: SOTOMAYOR, Manuel; FERNÁNDEZ UBIÑA, José. (Coords.). *Historia del cristianismo*. Granada: Trotta, 2003, p. 227-292. t. 1.
- FREDRIKSEN, Paula. *Excaecati Occulta Justitia Dei*: Augustine on the Jews and Judaism. *Journal of Early Christian Studies*, n. 2, 1995, p. 299-324.
- FREDRIKSEN, Paula; IRSHAI, Oded. Christian anti-Judaism, polemics and politics. In: KATZ, Steven T. (Ed.). *The Cambridge History of Judaism: the late roman-rabbinic period*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 977-1034, 2006. v. 4.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. La ofensiva cristiana contra la influencia judía en Cartago: Tertuliano y Cipriano en el marco de un conflicto religioso. *Hispania Antigua*, n. 20, p. 341-366, 1996.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. O Império Romano e nós. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes/Mauad, 2006, p. 13-19.
- HARNACK, Adolf Von. Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, n. 39, 3, Leipzig, 1913.
- HIRSCHBERG, Haim Zeev. *A History of the Jews in North Africa*. Leiden: Brill, 1974. v. I.
- JERPHAGNON, Lucien. *Histoire de la Rome antique: les armes et les mots*. Paris: Tallandier, 2002.
- JUSTER, Jean. *Les juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale* Paris: P. Geuthner, 1914.
- KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau. O papel de Cartago no debate acerca do sacrifício humano fenício-púnico. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n, 10, p. 100-122, 2017.
- LASSÈRE, Jean-Marie. La vie religieuse dans les cités de l'Afrique. *Journal of Roman Archeology*, London, n. 19, p. 490-494, 1996.
- LE BOHEC, Yann. Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine. *Antiquités africaines*, Paris, n. 17, p. 165-207, 1981.
- LÉVÊQUE, Pierre. *O mundo belenístico*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- LIMA NETO, Belchior Monteiro. *Bandidos e elites cidadinas na África Romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura (século II)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2011, 172p.

- MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do norte. In: MOKHTAR, Gabal (Coord.). *História geral da África*. São Paulo: Ática, 2010, p. 501-544.
- MELIÁ, Ismael Roca. La Africa cristiana: primeras versiones latinas de la Biblia. *Millars, Valência*, v. 6, p. 20-38, 2009.
- MENDES, Norma Musco; OTERO, Uíara Barros. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no império romano. *Phônix*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 196-220, 2005.
- MOHRMANN, Christine. Introduzione. In: PONZIO. *Vita di Cipriano*. Introduzione di Christine Mohrmann; testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen; traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, Fondazione Lorenzo Valla, 1997, p. iii-xv.
- MONCEAUX, Paul. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à invasion arabe*. Saint Cyprien et son temps. Paris: Ernest Leroux, 1901. t. 2
- MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. De Paulo à Era Constantiniana. São Paulo: Loyola, 1996. t. 1.
- MOURA, Fabrício Nascimento de. Sacrifícios humanos em Cartago: um diálogo com a historiografia contemporânea. *Nearco*, ano VII, n. 1, p. 143-159, 2014.
- OPELT, I. Comodiano. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 316-317.
- RAYNER, A. J. Christian society in the Roman Empire. *Greece & Rome*, Cambridge, v. 11, n. 33, p. 113-123, 1942.
- RIVES, J. B. *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James. *The ante-nicene christian library*. Edinburgh: T&T Clark, 2009. v. XI.
- ROMERO POSE, E. Perpétua e Felicidade. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1140.
- SALCEDO GÓMEZ, Ricard. *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición e cronología*. Tese de doutorado. Programa doutorado: “Mediterrânia: Prehistória i Món Antic. Departament de Prehistória, Història Antiga i Arqueologia, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, 2002.
- SAXER, V. Africa. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 46-45.
- SCHEID, John. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998.
- SILVA, Gilvan Ventura da. A relação Estado-Igreja no Império romano (séculos III e IV). In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes/Mauad, 2006, p. 241-266.

- SILVA, Gilvan Ventura da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. (Orgs.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p.13-30.
- SIMON, Marcel. *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*. Paris: Mouton, 1962.
- SINISCALCO, Paolo. Minúcio Félix. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 941-942.
- SINISCALCO, Paolo; MATTEI, Paul. Introduction. In: *Cyprien de Carthage. L'unité de L'Église (De Ekklesiae catholicae unitate)*. Sources Chrétiennes, n. 500, Paris: Les éditions Du Cerf, 2006.
- SIQUEIRA, Silvia Marcia Alves. A efervescência discursiva sobre as mulheres nos movimentos marginais do cristianismo primitivo e as respostas da patrística. In: FUNARI, Pedro Paulo; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da (Orgs.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, p. 375-390.
- SIQUEIRA, Silvia Márcia Alves. *A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho* (séc. II-V d.C.). 2004. Tese (Doutorado da Faculdade de Ciências e Letras de Assis) - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004, 250 p.
- 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 greco-latinos*, n. 3, p. 129-152, 2014.
- SOARES, Caroline da Silva. *O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no Principado: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2011, 211p.
- STERN, Karen B. *Inscribing devotion and death: archaeological evidence for jewish populations of North Africa*. Religions in the Greece-Roman world. Leiden/Boston; Brill, 2008.
- TILLEY, Maureen A. North Africa. In: MITCHELL, Margareth M.; YOUNG, Frances M. (Eds.). *Christianity: origins to Constantine*. Cambridge University Press, 2008, p. 381-396. v. 1.
- WARMINGTON, B. H. O período cartaginês. In: MOKHTAR, Gabal (Coord.). *História geral da África*. São Paulo: Ática, 2010, p. 473-500. v. II.