

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGHIS)

IGOR PEREIRA DA SILVA

**TEATRO, ANFITEATRO E CIRCO: HETEROTOPIAS E ESTIGMAS
ACERCA DO AMBIENTE CONSTRUÍDO DE CARTAGO, SEGUNDO
TERTULIANO (SÉC. II-III)**

VITÓRIA

2023

IGOR PEREIRA DA SILVA

TEATRO, ANFITEATRO E CIRCO: HETEROTOPIAS E ESTIGMAS ACERCA DO AMBIENTE CONSTRUÍDO DE CARTAGO, SEGUNDO TERTULIANO (SÉC. II-III)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Orientador: Professor Doutor Belchior Monteiro Lima Neto.

VITÓRIA

2023

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

S586t Silva, Igor Pereira da, 1998-
Teatro, anfiteatro e circo : Heterotopias e estigmas acerca do
ambiente construído de Cartago, segundo Tertuliano (séc. II-III
E.C.) / Igor Pereira da Silva. - 2023.
191 f. : il.

Orientador: Belchior Monteiro Lima Neto.
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Tertuliano, ca 160 - ca 230. 2. Heterotopia. 3.
Estigmatização. 4. Identidade. 5. Cristianismo. 6. África, Norte. I.
Lima Neto, Belchior Monteiro. II. Universidade Federal do
Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.
Título.

CDU: 93/99

IGOR PEREIRA DA SILVA

TEATRO, ANFITEATRO E CIRCO: HETEROTOPIAS E ESTIGMAS ACERCA DO AMBIENTE CONSTRUÍDO DE CARTAGO, SEGUNDO TERTULIANO (SÉC. II-III E.C.)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em: 06/10/2023

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto
Universidade Federal do Espírito Santo – Orientador

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

Prof^a. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo – Membro Interno

Prof^a. Dra. Ludmila Caliman C. Vinhas Alcuri
Faculdade de Ensino Superior de Linhares – Membro Externo

Prof^a. Dra. Hariadne da Penha Soares Bocayuva
Secretaria de Estado da Educação/ES – Membro Suplente

Prof^a. Dra. João Carlos Furlani
Universidade Federal do Espírito Santo – Membro Suplente

*Não sei onde eu tô indo.
Mas sei que eu tô no meu caminho.
Enquanto você me critica, eu tô no meu caminho.
Eu sou o que sou, porque eu vivo à minha maneira.
Só sei que eu sinto que foi sempre assim minha vida inteira...*

Raul Santos Seixas.

Aos meus pais Olcimar João e Ivanete Maria.

AGRADECIMENTO

Por mais que a gratidão seja um sentimento leve, demonstrar os motivos pelos quais somos gratos, em tempo tão exíguo, é uma tarefa árdua. Os que me acompanharam, durante esse percurso, terão seus representantes nessa benfazeja lista.

Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, pela oportunidade, fomento e acompanhamento desde o primeiro ano de Iniciação Científica até esse momento da finalização do mestrado. Agradeço pela confiança no meu trabalho, pela disponibilidade e paciência no acompanhamento da pesquisa científica. Sou grato pela orientação acadêmica e pelos conselhos de vida, enxergando as críticas necessárias para a minha edificação profissional e para a composição da dissertação que hora apresentamos.

Tenho um verdadeiro universo de professores aos quais sinto a obrigação de agradecer por minha formação, como pesquisador. E nesse momento agradeço especialmente ao Prof. Gilvan Ventura da Silva e a Prof. Érica Christhyane Morais da Silva pelas disciplinas que ministraram e as reuniões do Laboratório de Estudos sobre Império Romano (Leir/seção ES), que permitiram o enriquecimento da presente pesquisa. Agradeço pelos comentários e recomendações expostos na banca de qualificação, os quais foram importantes e necessários para o aprimoramento de nossa pesquisa, e ainda por aceitarem participar da banca de avaliação da defesa dos nossos resultados finais. À Profa. Dra. Ludmila Caliman Campos Vinhas Alcuri agradeço por aceitar participar da banca de avaliação e dessa forma contribuir com a melhoria do nosso trabalho.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes), pelo apoio financeiro no desenvolvimento de minha pesquisa durante o período da Iniciação

Científica (2018-2019) e na presente pesquisa apresentada no Mestrado (2021-2023). Tenho muito a agradecer pelo auxílio concedido por essa instituição estadual, pois sem ela o desenvolvimento da presente pesquisa não seria possível, destacando a importância do financiamento para a formação de professores e de pesquisadores.

Agradeço ao Leir/seção ES, por seu espaço físico, que me proporcionou um lugar apropriado ao estudo e, por sua rede de trocas de conhecimento e sociabilidade, que me permitiu a compreensão de contextos e historiografias afins aos meus. Aos amigos que conquistei, nesse espaço que foi a minha segunda casa, dedico um agradecimento especial nas pessoas dos meus fieis amigos Me. Edjalma Nepomoceno Pina e Me. Esdra Erlacher, por toda parceria, apoio emocional, incentivo e orientações. Continuando com as amizades que construí na UFES, dedico um agradecimento especial, pela cooperação no desenvolvimento pessoal e intelectual, ao meu amigo Me. Sávio Medeiros Littig, com quem empreendi a metodologia de aprendizagem da escola peripatética. Aos amigos que cultivei antes da UFES, em especial Daniel Louzada de Oliveira, Ana Clara Fernandes dos Santos e Vinicius Correa dos Santos, agradeço pela paciência e pelo suporte durante esses anos de dedicação aos estudos. Agradeço à paciente Karina da Silva Nascimento, quem eu trouxe para o turbilhão, desse momento da minha vida, e com quem pretendo amar muito o nosso filho Benício.

À minha família devo a minha maior dedicação, por garantirem a estrutura para o meu desenvolvimento intelectual. À minha irmã Iara Pereira Torezani Boschetti agradeço pelo apoio incondicional. À minha mãe Ivanete Maria da Silva, agradeço pelo incentivo à sempre seguir os meus próprios projetos de vida. Ao meu pai Olcimar João Pereira da Silva, agradeço por me apoiar e demonstrar o seu orgulho em ter um filho que se formou como historiador na Universidade Federal do Espírito Santo.

RESUMO

Na presente dissertação, analisamos a construção da representação cristã de Tertuliano, em *De Spectaculis* e *Ad Martyras*, entre os sécs. II-III E.C, considerando os espaços dos espetáculos, o circo, o teatro e o anfiteatro, como objetos do discurso social e religioso. Objetivamos compreender os símbolos utilizados por Tertuliano para construir uma representação estigmatizante dos espetáculos cívicos organizados em Cartago, diferenciando-os do espaço do martírio, fato que acreditamos ser fulcral na própria construção de uma identidade cristã excelsa. Encarando os *stadia* romanos, os espaços dos espetáculos, como heterotópicos, observamos a forma como Tertuliano confere sentido aos espetáculos, denotando-os como proibitivos à presença dos cristãos, concomitantemente caracterizando o espaço do martírio como um local de acesso privilegiado ao sagrado. Para a realização da pesquisa, instrumentalizamos os conceitos de representação, identidade, estigma, espaço, fixos e fluxos, e heterotopia, e empregamos a metodologia de Análise de Conteúdo desenvolvida por Laurence Bardin.

Palavra-chave: Africa romana. Cartago. Cristianismo. Tertuliano. Heterotopia.

ABSTRACT

In this dissertation, we analyze the construction of Tertullian's Christian representation, in *De Spectaculis* and *Ad Martyras*, between the centuries. II-III E.C, considering the spaces of the shows, the circus, the theater and the amphitheater, as objects of social and religious discourse. We aim to understand the symbols used by Tertullian to build a stigmatizing representation of civic spectacles organized in Carthage, differentiating them from the space of martyrdom, a fact that we believe to be crucial in the very construction of an excellent Christian identity. Facing the Roman *stadia*, the spaces of the shows, as heterotopic, we observe how Tertullian gives meaning to the spectacles, denoting them as prohibiting the presence of Christians, while characterizing the space of martyrdom as a place of privileged access to the sacred. To conduct the research, we used the concepts of representation, identity, stigma, space, fixed and flows, and heterotopy, and we will employ the Content Analysis methodology developed by Laurence Bardin to analyze the primary source.

Keywords: Carthage. Christianity. Tertullian. De Spectaculis. Ad Martyras.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da rota comercial fenícia	85
Figura 2 - Plano da Cartago romana.....	88
Figura 3 – Plano da Cartago romana no Período antonino	92
Figura 4 - Plano alternativo da Cartago romana.....	94
Figura 5 - Plano do Anfiteatro.....	112
Figura 6 - Plano do teatro.....	115
Figura 7 - Circo de Cartago.....	119
Figura 8- Fragmento de decoração arquitetônica da <i>spina</i> do circo de Cartago	120
Figura 9 - Mosaico do circo de Cartago.....	121

LISTA DE ABREVIATURAS

Tert.	Tertuliano	
<i>An.</i>	<i>De anima</i>	<i>Sobre a alma</i>
<i>Apol.</i>	<i>Apologeticus</i>	<i>Apologia</i>
<i>Bapt.</i>	<i>De baptismo</i>	<i>Sobre o batismo</i>
<i>Carn.</i>	<i>De carne Christi</i>	<i>O corpo de Cristo</i>
<i>Cor.</i>	<i>De Corona</i>	<i>A Coroa do Soldado</i>
<i>Cult. fem.</i>	<i>De cultu feminarum</i>	<i>A Moda Feminina</i>
<i>Exh. Cast.</i>	<i>De exhortatione castitatis</i>	<i>Exortação à castidade</i>
<i>Fug.</i>	<i>De fuga in persecutione</i>	<i>A fuga da perseguição</i>
<i>Herm.</i>	<i>Adversus Hermogenem</i>	<i>Contra Hermógenes</i>
<i>Idol.</i>	<i>De idololatria</i>	<i>A Idolatria</i>
<i>Jejun.</i>	<i>De jejunio adversus psychicos</i>	<i>Jejum contra o materialismo</i>
<i>Adv. Jud.</i>	<i>Adversus Judaeos</i>	<i>Contra os judeus</i>
<i>Marc.</i>	<i>Adversus Marcionem</i>	<i>Contra Marcião</i>
<i>Mart.</i>	<i>Ad martyras</i>	<i>Carta aos mártires</i>
<i>Mon.</i>	<i>De monogamia</i>	<i>Sobre a monogamia</i>
<i>Nat.</i>	<i>Ad nationes</i>	<i>Às nações</i>
<i>Or.</i>	<i>De oratione</i>	<i>A oração</i>
<i>Paen.</i>	<i>De paenitentia</i>	<i>A penitência</i>
<i>Pall.</i>	<i>De pallio</i>	<i>O manto do filósofo</i>
<i>Pat.</i>	<i>De patientia</i>	<i>A paciência</i>
<i>Praescr.</i>	<i>De praescriptione haereticorum</i>	<i>A prescrição de hereges</i>
<i>Prax.</i>	<i>Adversus Praxean</i>	<i>Contra Praxean</i>
<i>Pud.</i>	<i>De pudicitia</i>	<i>A castidade</i>
<i>Res.</i>	<i>De resurrectione carnis</i>	<i>A ressurreição da carne</i>
<i>Scap.</i>	<i>Ad Scapulam</i>	<i>Carta a Scapula</i>
<i>Scorp.</i>	<i>Scorpiace</i>	<i>Antídoto contra escorpião</i>
<i>Spect.</i>	<i>De spectaculis</i>	<i>Sobre os espetáculos</i>
<i>Test.</i>	<i>De testimonio animae</i>	<i>O testemunho da alma</i>
<i>Ux.</i>	<i>Ad uxorem</i>	<i>Para minha esposa</i>
<i>Val.</i>	<i>Adversus Valentinianos</i>	<i>Contra Valentim</i>

<i>Virg.</i>	<i>De virginibus velandis</i>	<i>O véu das virgens</i>
Jer.	Jerônimo	
<i>Vir. ill.</i>	<i>De Viris Illustribus</i>	<i>Dos Homens Ilustres</i>
Euseb.	Eusébio	
<i>Hist. Eccl.</i>	<i>Historia Ecclesiastica</i>	<i>História Eclesiástica</i>
Lactant.	Lactâncio	
<i>Div. Inst.</i>	<i>Divinae institutiones</i>	<i>Instituições divinas</i>
August.	Agostinho de Hipona	
<i>Haer.</i>	<i>De Haeresibus</i>	<i>As Heresias</i>
Cipri.	Cipriano de Cartago	
<i>Laps.</i>	<i>De Lapsis</i>	<i>Os lapsos</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
TERTULIANO E A ESTRUTURAÇÃO DO CRISTIANISMO NORTE-AFRICANO NO FINAL DO SÉCULO II.....	36
O protocristianismo e a Igreja com Tertuliano.....	37
<i>Septimio Tertulliano: Um cristão norte-africano sob o Império Romano</i>	47
<i>Tertulliani Opera</i>	60
<i>De Spectaculis e Ad Martyras: o percurso das orações ético-disciplinares</i>	70
OS ESPAÇOS DOS ESPETÁCULOS E A RELIGIÃO IMPERIAL EM CARTAGO.....	81
Cartago: monumentabilidade e espacialidade.....	84
Os <i>ludi</i> romanos como espaços do sagrado.....	99
Os <i>stadia</i> cartagineses.....	111
SAECULUM: ENTRE OS ESPETÁCULOS E OS MARTÍRIOS.....	124
Todo o <i>saeculum</i> está possuído por satanás e seus demônios.....	125
Tertuliano e os <i>diaboli spiritus</i> nos espaços dos espetáculos.....	133
O lugar do mártir: entre o <i>saeculum</i> , o <i>carcer</i> e a <i>arena</i>	147
CONCLUSÃO.....	161
REFERÊNCIAS.....	166
Documentação textual.....	166
Documentação arqueológica.....	168
Bibliografia instrumental.....	169
Obras de apoio.....	170
APÊNDICES.....	186
APÊNDICE A - Complexo categorial acerca dos espaços dos espetáculos.....	186
APÊNDICE B - Complexo categorial acerca das visões sobre os espaços dos espetáculos.....	188
APÊNDICE C - Complexo categorial acerca do espaço do martírio.....	189
APÊNDICE D - Complexo categorial acerca dos praticantes de martírio.....	190

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, analisamos a representação desenvolvida por Tertuliano, em *De Spectaculis* e *Ad Martyras*, dos espaços dos espetáculos, localizados na cidade de Cartago entre os séculos II e III E.C.,¹ período em que o cristianismo era uma religião *illicita* e a capital da *Africa Proconsularis* passava por um processo de romanização do seu complexo urbano.² Sustentamos que, em *De Spectaculis*, Tertuliano identifica os *stadia* como avessos à presença cristã,³ isso é, heterotópicos, por características manifestas em sua estrutura, pelas deidades, idolatrias e ornamentos neles representados, pelas sensações despertadas e atividades praticadas. Como consequência, ele estigmatiza o fluxo das *nationes* no interior destes espaços como enlouquecido, demoníaco, impuro, desordenado, cego, ansioso, raivoso, odiento, frenético, falso, luxurioso, infeliz, grosseiro e cruel.⁴ De forma correlata, em *Ad Martyras*, Tertuliano concebe o espaço do espetáculo, especificamente o anfiteatro, como um lugar privilegiado para o sacrifício cristão e destinado à santificação por meio do martírio.

¹ E.C.= era comum. Utilizo essa terminologia como forma de respeito a outras religiosidades, em vez do usual a.C. (antes de Cristo) ou d.C. (depois de Cristo). Todas as datas são correspondentes à E.C., as exceções serão devidamente identificadas com a sigla A.E.C (antes da era comum).

² Nas últimas décadas, autores como Woolf (1998), Huskinson (2000), Revell (2011), Hingley (2010) e Mattingly (2011), criticaram as dicotomias dos estudos históricos até então uma vaga, que ora tendiam à valorização das tradições latinas, ora enfatizavam a resistência e a beligerância nativas frente ao Império Romano. Atualmente, o conceito de romanização, quando utilizado, é compreendido como um termo guarda-chuva que abarca os múltiplos processos de mudança socioculturalmente, multifacetados em termos de significação e de mecanismos, que tiveram início com o relacionamento entre os padrões culturais greco-romanos e a diversidade provincial (WOOLF, 1998, p. 7).

³ De origem latina, o termo *stadia*, ou *stadium* faz referência a uma instalação grega destinada à corrida esportiva (LEWIS, SHORT, 1879). Propriamente, o *stadium* era uma pista retangular com cerca de 625 pés romanos, equivalendo à 190 metros. Entretanto, a palavra pode ser usada para se referir às instalações esportivas de forma ampla (MARCHANT, CHARLES, 1953). Tertuliano faz uso do termo com intuito de se referir aos espaços dos espetáculos em geral, identificando características comuns aos espaços destinados aos *ludi* em sua obra *De Spectaculis* (XI, 3; XVIII, 1; XX,5; XXI, 3; XXX, 7).

⁴ O termo *natio* é uma das nomenclaturas utilizadas pelos cristãos para referirem-se aos seguidores de outras religiões que não o cristianismo e o judaísmo (PODOLAK, 2020, p. 27). Em *De Spectaculis* e em *Ad Martyras*, Tertuliano utiliza *nationes*, *ethnicus*, *mundum* e *saeculi* como sinônimos, mas em outras obras do autor, como *De cultu feminarum*, há a presença do termo *gentilis*. No *Antigo Testamento*, o termo grafado em hebraico aparece como גוי (lido *goy*), e também é traduzido como nação em seu sentido estrangeiro, e não abrangendo os judeus. Entretanto, Rebecca Einstein Schoor (2017) aponta que em contextos específicos, o termo *goy* faz referência aos israelitas, como no sentido empregado em *goy gadol* (*Gênesis*, 12,2), no qual é traduzido como “uma grande nação” e em *goy kadosh* (*Êxodo*, 19,6), onde ganha o sentido de “uma nação santa”.

Intencionamos, em nossa análise, destacar as representações que propiciam a compreensão dos espaços dos espetáculos como heterotópicos e o seu fluxo como estigmatizado, ao mesmo tempo em que esses espaços são propícios para o processo de martírio. Tertuliano toma a responsabilidade de desenvolver uma compreensão cristã acerca dos espaços dos espetáculos, algo que, segundo o autor, não era encontrado na literatura cristã ou nas escrituras consideradas sagradas. A frequência dos cristãos nesses espaços cívicos, não apenas na cidade de Cartago, mas em todo o Império Romano, revela-se uma questão importante no discurso de Tertuliano, num contexto de constituição das balisas identitárias fundamentais da comunidade cristã cartaginesa.

Sob as dinastias Antonina e Severiana, no decorrer dos séculos II e III, verificou-se, em Cartago, um período de forte desenvolvimento monumental, com mudanças significativas no plano urbanístico, econômico e cultural (OLIVEIRA, 2014a, p. 17). Dentre os espaços arquitetônicos que sofreram a influência das intervenções imperiais, destacam-se os edifícios destinados aos *ludi* romanos, os espaços dos espetáculos, em especial o teatro (*theatrum*), o circo (*circus*) e o anfiteatro (*amphitheatrum*) cartaginês. Os *ludi* eram formas de manifestação artísticas, religiosas, esportivas e de entretenimento, sendo cada uma delas destinada a edifícios específicos dentro da cidade. Os *ludi gladiatorum* eram práticas de combate entre gladiadores, englobando também as caçadas e as batalhas navais realizadas no espaço do anfiteatro. Os *ludi scaenici* eram todas as representações e encenações artísticas desempenhadas no teatro. Os *ludi circensis* contemplavam as corridas de cavalo, manobras esportivas, lutas e duelos, podendo ainda incluir batalhas navais representadas no espaço do circo (BUSTAMANTE, 2005, p. 221-222). Tais monumentos públicos não devem ser compreendidos apenas como espaços destinados ao entretenimento, mas como locais de

reforço da identidade e da *paideia* greco-romana,⁵ explicitando as relações sociais entre os cidadãos, bem como as atividades religiosas e de legitimação do poder (GONÇALVES, 2008, p. 31).⁶

Ao tratar das origens dos jogos, Bustamante (2005, p. 222) ressalta a conexão dos *ludi* romanos com a religião, visto que eles almejavam angariar apoio das divindades. Mediante as instruções oraculares, buscavam-se favores ou proteções, mas sempre visando a preservar a *pax deorum*, o que significava bem-estar entre a comunidade e os deuses provedores. Dessa forma, por produzirem um grande fluxo de audiência, os principais jogos e atividades de culto religioso tornaram-se públicos e de competência do Estado. Visto que valorizavam as divindades padroeiras da cidade, bem como o imperador, como elementos basilares para a manutenção da ordem urbana e do poder imperial, a negação dos *ludi* era considerada uma afronta ao *modus vivendi* romano. Simon e Benoit (1987, p. 133) acreditam que os seguidores do cristianismo eram percebidos pela comunidade cívica tradicional como indivíduos avessos aos seus costumes, fato que nos direciona à temática de nossa pesquisa, isto é, ao discurso cristão acerca dos espaços dos espetáculos e sua estigmatização como lugares heterotópicos em Cartago.⁷

O cristianismo, como religião em formação, começa a se estabelecer no norte da África ainda no século I, momento no qual os primeiros grupos se reuniam em casas particulares para a realização de cultos e rituais (OTERO, 2017, p. 64). A falta de confiança e a suspeição

⁵ Abordamos *paideia* como o aporte de "aprendizados literários, retóricos, oratórios, políticos, filosóficos e mitológico" que orientavam os jovens pertencentes às elites romanas, funcionando como um aspecto de diferenciação entre os níveis sociais na sociedade romana (LIMA NETO, 2011, p. 116-117).

⁶ As festividades realizadas no Império Romano demonstravam a relação do mundo político com o religioso, com as saudações às autoridades e as comemorações humanas se misturando com as libações aos deuses, "ritos religiosos, responsáveis por garantir o apoio das divindades à continuidade do Império" (GONÇALVES, 2008, p. 31).

⁷ No Principado, o cristianismo era uma *religio illicita*, o que não a torna uma religião oficialmente perseguida, mas praticada por um grupo que pode sofrer represálias pontuais, sob a acusação de crimes de "[...] lesa-majestade, atividade política, rejeição do culto imperial, etc." (SIMON; BENOIT, 1987, p. 133). Por ser uma *religio illicita*, ao cristianismo não era permitida a dispensa de apresentar libações ao imperador quando fosse solicitado.

da comunidade cartaginesa para com os cristãos provocaram a primeira situação de condenação destes religiosos ao martírio no ano de 180. Segundo Quasten (1968, p. 180), o episódio registrou o julgamento e o sentenciamento à morte de doze cristãos, que, posteriormente, foram celebrados como mártires pela comunidade cristã cartaginesa, ganhando datas comemorativas correspondentes ao aniversário de seu suplício.⁸

Aos mártires, no período inicial do cristianismo, atribuí-lhes características sobre-humanas, sendo acentuada a identificação de tal ato com a morte do primeiro símbolo da religião, Jesus Cristo. Por essa razão, Denilson da Silva Matos (2015, p. 5) aponta que o cristão, no momento em que aceita morrer testemunhando a própria fé, é estimulado a identificar o "sofrimento de Cristo com seu próprio sofrimento pessoal", o que o tornaria um imitador de Cristo.

Ademais, os discursos martiriológicos estariam carregados de signos religiosos, o que estimulava o martírio em diferentes comunidades cristãs. Segundo Otero (2017, p. 30), as narrativas acerca desses martírios circulavam pelo Império, por meio de correspondências que, aos poucos, construíram "um vocabulário próprio e um modo de entender os martírios, tornando-se modelos para muitos textos futuros" que visavam a preservar a unidade do cristianismo por meio da fixação do martírio como modelo do cristão perante as perseguições. Outra característica relacionada ao martírio, identificada por Valtair Miranda (2017, p. 125), é a recepção da morte ritualizada como uma "boa morte" para a sociedade romana, o que faria do martírio um momento de o cristão demonstrar os aspectos que o aproximavam dos relatos de morte heróica na cultura greco-romana.

⁸Segundo Otero (2017, p. 132), Esperato, chefe do grupo dos cristãos escilitanos, defende a si mesmo e aos outros cristãos, afirmando não terem eles "cometido nenhuma iniquidade". No final, a sentença de decapitação é efetivada pelo procônsul Saturnino.

De acordo com Simon e Benoit (1987, p. 133-134), apesar da existência de perseguições locais e esparsas, somente em 202 a expansão do cristianismo passa a ser enxergada como uma ameaça à estabilidade interna do Império, fato que é indicado na publicação, pelo imperador Septímio Severo, de um edito proibindo o proselitismo cristão e judaico.⁹ Apesar da existência de um debate acerca da comprovação desse edito, Otero (2017, p. 27-30) aponta a sua materialidade na própria ocorrência do martírio de Perpetua e Felicidade, datado do ano de 203 e registrado no texto *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, uma obra martiriológica muitas vezes atribuída a Tertuliano.¹⁰ Entretanto, compartilhamos da compreensão de Marta Sordi (1986, p. 80-81) que descarta a existência de uma política declaradamente anticristã a partir de 202, delimitando-se a ação contra os praticantes do cristianismo à influência de particulares e governos provinciais.

Nascido entre os anos 150-160, na cidade de Cartago, Tertuliano fora educado nos moldes da *paideia* greco-romana, sendo instruído de acordo com os parâmetros tradicionais da sociedade. Desse modo, como indicado por sua formação religiosa inicial, Tertuliano não

⁹ O Editto de Septímio Severo é encontrado primeiramente na obra *História Augusta*, coleção datada do século IV que reúne as biografias de imperadores romanos entre 117 e 284. A biografia destinada a Septímio Severo, escrita por Élio Esparciano, cita o contexto em que teria surgido o afirmado Editto contra o proselitismo judaico e cristão (*Septimius Severo*, XVII, 1): “*In itinere Palaestinis plurima iura fundavit. Ludaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit*” (“No seu caminho, fixou muitas leis para os palestinos. Proibiu, sob pesada pena, a conversão em judeus. Estabeleceu a mesma sanção no que respeita aos cristãos”). Marta Sordi (1986, p. 79-87) confronta a autenticidade da obra, pois considera inviável, para o período de então, uma perseguição contra os cristãos e os judeus (sendo inexistente uma sustentação legal para tal ação) e defende a existência de uma afirmada tolerância do Império para com os cultos nos variados territórios, principalmente o judaico, em vista de seu reconhecimento como *religio licita*, estando longe de ser perseguido nesse contexto. Barnes (1968, p. 40) sustenta as suas críticas no mesmo sentido, apontando como inconcebível o judaísmo ser representado no mesmo nível do cristianismo. Propondo uma interpretação diferente, François Decret (1996, p. 35) não necessariamente acredita na entrada em vigor do Editto de forma generalizada, mas podendo ter se dirigido diretamente ao proselitismo cristão e submetendo as comunidades cristãs ao julgo das autoridades locais de forma mais repressiva.

¹⁰ A defesa intransigente de Tertuliano da fé cristã e sua contemporaneidade, quanto à obra martiriológica, fez com que, durante muito tempo se apontasse Tertuliano como autor do *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Rex Butler (2014, p. 9) sustenta que a teologia nicena desempenhou grande papel no apagamento do teor montanista da obra, teor esse que indicaria Tertuliano como o autor principal. Nessa situação, entretanto, nos aproximamos da compreensão de Otero (2017, p. 35-36), que apresenta argumentos contrários à autoria da obra por Tertuliano, mas não nega essa possibilidade, destacando o papel fundamental do redator na condução argumentativa e organizada da narrativa.

havia nascido no interior de uma família cristã, fato que demonstra que sua conversão remete a um período relacionado à sua maturidade (PODOLAK, 2010, p. 15).

O início da vida de Tertuliano é uma temática turva para a historiografia, mesmo a partir de Jerônimo de Estridão, seu mais importante biógrafo.¹¹ Apresentado, por Jerônimo, em *De Viris Illustribus (Dos Homens Ilustres)*, como filho de um centurião do exército romano instalado em Cartago, é sabido que Tertuliano teve a oportunidade de estudar direito e oratória, completando sua formação, em Roma, no ano de 190.¹² Como aponta Barnes (1985, p. 2), a influência do movimento filosófico estoico teria o motivado, na volta de sua viagem de Roma, a converter-se ao cristianismo em 193. Já cristão, Tertuliano utilizou de sua oratória e de seus conhecimentos jurídicos para defender a atividade de fé cristã, transformando-se num dos mais conhecidos apologistas cristãos de seu tempo.

Ciente da alteridade cristã frente à *pax deorum* imperial, Tertuliano aponta as incoerências do modelo religioso romano, destacando as falhas morais presentes nas suas práticas religiosas e culturais. Dessa forma, segundo Oliveira (2014a, p. 26), Tertuliano buscava "desconstruir a religiosidade romana" e, por fim, apresentar "o cristianismo africano como padrão e caminho para uma vida melhor".¹³

¹¹ Jerônimo foi um sacerdote cristão nascido em Estridão, na província romana da Dalmácia, por volta de 347. Foi um importante teólogo do cristianismo e responsável por registrar muitas das biografias de autores cristãos da Antiguidade, compilado presente em *De Viris Illustribus*, bem como sendo o primeiro a traduzir a Bíblia para o latim, em sua versão conhecida como *Vulgata*, a qual havia passado por uma revisão em 384, quando de sua estadia em Roma, e completada em 387, já em Antioquia (KELLY, 1975, p. 88).

¹² Em sua obra *De Viris Illustribus* (392-393), Jerônimo de Estridão resume a biografia e eventos de vários personagens importantes do cristianismo, e traz informações sobre Tertuliano como patriarca do cristianismo, entretanto tal fonte tem sido rediscutida por autores como Timothy Barnes (1985), em *Tertullian: A historical and literary*.

¹³ O cristianismo antigo africano possui especificidades que Wilhite, em *Ancient African Christianity* (2019), compreende como fruto da relação entre romanização e africanização da religião, com a origem de um cristianismo não-ocidental e não-europeu. Segundo Wilhite (2019, p. 360), a identidade do cristão africano é perpassada por conflitos com a romanização, sendo identificáveis declarações contrárias às práticas de vida sustentadas na *Romanitas*, ao mesmo tempo em que autores mantêm relações ambíguas com o Império e com as lideranças cristãs de Roma. Entretanto, a própria africanização do cristianismo possibilitou a origem de um cristianismo singular, com autonomia ritualística e dogmática, que muitas vezes proporcionou o surgimento massivo de movimentos heréticos.

As obras de Tertuliano em defesa do cristianismo têm em sua estruturação um teor jurista que evidencia o seu desejo de comprovar que a negação ao culto cristão seria uma afronta ao próprio direito romano e, portanto, ilegal. O autor se preocupava em detalhar as práticas cristãs e destruir os argumentos que as depreciavam, pois, para ele, o maior fator de aversão ao cristianismo era a "*ignorantia* dos perseguidores" (GONÇALVES, 2012, p. 100-101). Os escritos de Tertuliano foram fundamentais para a estruturação da Igreja, responsáveis por popularizar os primeiros escritos cristãos em latim, compondo um grupo de obras designadas como apologéticas (OLIVEIRA, 2014a, p. 32). Entretanto, as obras do autor não se resumiram apenas à defesa da fé, mas também apontam indícios acerca da constituição das primeiras comunidades cristãs no Império Romano, especialmente no norte da África. Segundo Gonçalves (2015, p. 236), a construção de padrões e modelos do que seria o cristão ideal e de como ele deveria se portar diante da sociedade são características das denominadas orações ético-disciplinares, conceito originalmente trabalhado por Martino Menghi (2004). Obras como *De Spectaculis* e *Ad Martyras* apontam para importantes questões relacionadas ao cotidiano dos cristãos, em Cartago, principalmente as associadas ao processo de formação de uma identidade excelsa, construída em alteridade à religião e às práticas cívicas tradicionais da cidade.

Tendo em vista as apreensões de Tertuliano acerca dos imperativos vivenciados pela comunidade cristã instalada em Cartago no final do século II, a nossa dissertação se assenta na compreensão do autor sobre os espaços dos espetáculos na cidade, representada nas obras *De Spectaculis* e *Ad Martyras*. A partir da análise de nossa documentação, acreditamos que Tertuliano concebia a materialidade do teatro, do circo e do anfiteatro citadinos por intermédio de representações ambíguas, ora os identificando como lugares demoníacos e proibidos aos cristãos, ora os concebendo como locais destinados aos suplícios de mártires cristãos.

Em *De Spectaculis*, Tertuliano apresenta os espaços referentes ao circo, ao teatro e ao anfiteatro de Cartago como lugares heterotópicos, os quais eram frequentados por indivíduos estigmatizados como enlouquecidos, demoníacos, impuros, entre outras denominações. A aversão à presença cristã nesses espaços se deve à afinidade com o culto tradicional greco-romano e à presença de símbolos de adoração aos deuses da religião imperial, fato que, na visão de Tertuliano, denotava a prática da idolatria.¹⁴ Cada um desses espaços de espetáculos é identificado com características, sensações, figuras idolátricas, ornamentos e atividades próprias que os tornam espaços avessos à simples presença, ou fluxo do cristão, pois são percebidos como o lugar em que "os demônios estão sentados em conclave" (*De Spectaculis*, VII). Participar dos *ludi*, como espectador ou financiador, por meio de apostas, aproxima o cristão das divindades tradicionais e dos responsáveis por infligir dor aos mártires, principal símbolo do cristianismo norte-africano.

Em *Ad Martyras*, por sua vez, o autor associa tais elementos considerados antitéticos ao cristianismo, existentes no espaço dos espetáculos, com a própria constituição destes edifícios como lugares privilegiados do martírio cristão. A nosso ver, tal expediente, levado a cabo por Tertuliano, indica uma tentativa de perceber a *domus quidem diaboli* como lugar de excelência do martírio, transformando-se de espaço do espetáculo, imbuído do significado heterotópico, em local do martírio, onde o mártir sobrepujaria as entidades demoníacas. Isto é, na concepção do autor, tais entidades seriam suplantadas em seu próprio *habitat* (*Ad Martyras*, I). O ato do martírio, sacrifício do cristão em nome da sua fé, é definido como uma atividade superior, já que originado da fé e do desejo de "obtenção da glória celestial e da recompensa divina" (*Ad Martyras*, V). De forma a demonstrar a representação vigente do mártir cristão, utilizamos a obra *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*.

¹⁴ O termo idolatria vem do termo *éidolon*, traduzido muitas vezes como silhueta. Refere-se à proibição judaica de guardar imagens de outros deuses, mas também pode ser associado à proibição do consumo da carne sacrificada em um culto idolátrico, sendo esse conceito reaproveitado no cristianismo (MUNDLE, 1973, p. 836-838).

Em resumo, por intermédio de *De Spectaculis* e de *Ad Martyras*, obras que remetem ao contexto da formação da comunidade cristã cartaginesa, entre finais do século II e início do século III, e utilizando o nosso aporte teórico-metodológico, compreendemos que Tertuliano busca ressignificar negativamente os *ludi* romanos, representando os edifícios onde tinham lugar os jogos e seus frequentadores como antitéticos ao cristianismo, fato que, ao lado da consagração de tais espaços como locais privilegiados do martírio cristão, reforçam a construção de uma identidade excelsa por parte dos cristãos em Cartago.¹⁵

A historiografia acerca de Tertuliano é prolífera, apesar da escassez de evidência por vezes frustrar uma biografia fidedigna e requerer atenta análise das fontes existentes. As citações de Tertuliano e de suas obras são também inúmeras, reunindo os mais variados nomes da Antiguidade e do Medievo cristãos.¹⁶ Contudo, a primeira citação da notícia biográfica sobre Tertuliano ocorre na obra *De Viris Illustribus* (53), escrita por Jerônimo de Estridão entre 392 e 393. Tertuliano é mencionado como presbítero, jurista e filho de um soldado do Império Romano, tendo posteriormente abandonado a Grande Igreja¹⁷ e se

¹⁵ Utilizaremos como documentação auxiliar de nossa dissertação os catálogos, artigos e relatórios arqueológicos da cidade de Cartago, presentes nas seguintes referências: a tese de doutorado *Carthage Romaine* de Audollent, o artigo *Les "citernes de la Malga" à Carthage* de Baklouti, o relatório *The Roman circus and southwestern city quarter of Carthage* de Blockmann, o artigo *The Carthage Amphitheater* de Bomgardner, o relatório *Recherches sur la topographie de Carthage* de Dureau de La Malle, o catálogo *La Mosaïque en Tunisie* de Fantar, a tese de doutorado *Le cirque romain* de Fauquet, o relatório *Architecture romaine d'Afrique* e o artigo *Les thermes d'Antonin à Carthage* de Lézine, e o catálogo *Roman Theatres* de Sear.

¹⁶ Entre os principais autores, podemos citar Marco Minúcio Félix, Cipriano de Cartago, Novaciano, Hipólito de Roma, Dionísio de Roma, Lactâncio, Eusébio de Cesareia, Optato de Milevo, Zenão de Verona, Lucifer Calaritano, Hilário de Poitiers, Pactatus, Paciano de Barcelona, Dídimio de Alexandria, Foegadio de Agen, Gregório de Elvira, Potâmio de Lisboa, Filastrio, Ambrosiastro, Cromácio, Salviano, Pelágio da Bretanha, Jerônimo de Estridão, Rufino de Aquileia, Agostinho de Hipona, Pelatino, Vicente Vitor, Evágrio do Ponto, Vicente de Lérís, Gregório de Elvira, Prisciliano de Ávila, Prudêncio, Papa Leão I, Claudiano Mamerto, Arnóbio, o Jovem, Genádio de Massília, Fulgêncio de Ruspe, Fábio Planciades Fulgêncio, Papa Gelásio I, Cassiodoro, Venâncio Fortunato, Isidoro de Sevilha, Braulio Caes, Venerável Beda e Pedro de Montboissier.

¹⁷ A Grande Igreja ou Igreja de Roma é uma referência à Igreja sob o Império Romano entre os anos 180 e 303, período de estruturação da religião cristã. Segundo Cunningham (2009), é possível identificar parâmetros para definir aspectos da estrutura institucional da Igreja: escritura e tradição; sacramentos e oração; piedade popular; moralidade pessoal e social; retórica, missão e diálogo interreligioso. De forma geral, o termo Grande Igreja foi um recurso utilizado por lideranças cristãs, como Irineu e Cipriano, para identificar a existência de uma Igreja afirmada como "verdadeira", em detrimento de uma oposição cismática (CUNNINGHAM, 2009, p. 4-5).

vinculado à heresia Montanista.¹⁸ A obra de Jerônimo foi tomada como referência durante muitos anos pela historiografia, como o caso de Bardenhewer (1908), que utiliza os textos de Jerônimo para compor *Patrology*, e de Ernest Evans (1956), que trabalha com a biografia descrita por Jerônimo para debater o conceito de pós-vida no cristianismo sob Tertuliano. Já no século XX, em 1971, na primeira publicação de *Tertullian: A historical and literary study*, o historiador britânico Timothy Barnes contesta, pela primeira vez, as fontes de Jerônimo sobre Tertuliano.

Ao longo do texto, Barnes (1985) desconstrói as concepções tidas como certas acerca do apologista, evidenciando as problemáticas ensejadas ao se defender que o pai de Tertuliano seria um soldado, a existência de um sacerdócio e uma posição de jurista desempenhada por Tertuliano. Além das críticas contra Jerônimo, as pesquisas desenvolvidas por Barnes se direcionam para a relação do cristianismo com o Império Romano, tomando a biografia de Tertuliano como um objeto de análise.

Outro pesquisador que revigora a análise da biografia de Jerônimo é o historiador David Ivan Rankin (2004), que, em *Tertullian and the Church*, contradiz a alegação de que Tertuliano teria abandonado a Grande Igreja e se conectado ao grupo herético Montanista, simplesmente por seu rigorismo. Ao tratar da autoridade da Igreja, Rankin compreende que Tertuliano não era contrário à hierarquia da religião e que não incentivava o abandono da Igreja. Mais recentemente, o debate sobre o aspecto montanista de certas obras de Tertuliano tem retornado à baila. Autores como Rex Butler (2014) têm discutido o papel do grupo niceno da Igreja no apagamento dos aspectos montanistas de obras de autores cristãos. Em *The New Prophecy and New Visions: Evidence of Montanism in The Passio of Perpetua and Felicitas*,

¹⁸ O Montanismo foi uma seita, ou vertente, do cristianismo que recebeu o nome de seu fundador, Montano da Frígia, que teria recebido uma nova revelação e poderes proféticos que lhe permitiram angariar certo quantitativo de adeptos, os quais por muito tempo, foram denominados por seus opositores como Catafrígios e representavam um cisma da Grande Igreja (BUTLER, 2014, p. 20-21).

Butler defende que, mesmo se for negada a autoria de Tertuliano sobre a obra martiriológica *Paixão de Perpetua e Felicidade*, é possível identificar aspectos montanistas no discurso de Tertuliano e na obra a ele relacionada.

As críticas de Barnes e Rankin têm grande influência sobre as obras que posteriormente tratam da biografia de Tertuliano, ensejando novas problemáticas historiográficas no início do século XXI. Podemos fazer uma seleção de obras que enriquecem a análise do nosso autor a partir dos anos 2000, que passam a abordar aspectos particulares, como a sociedade romana, a possibilidade de uma identidade cristã múltipla, as aproximações de Cipriano e Tertuliano, a relação dos cristãos com os não cristãos, o desenvolvimento da identidade e a espacialidade de Cartago, a biografia de Tertuliano, a filosofia em Tertuliano e os espaços dos espetáculos em Tertuliano.

Nesse sentido, pode-se citar o trabalho de Robert Dick Sider (2001), que, em seu livro *Christian and pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*, destaca o aspecto testemunhal presente nas obras de Tertuliano, além de evidenciar a importância de apresentar o apologista como um leitor de seu tempo, que utiliza as lentes do "mundo cristão" para representar o "mundo pagão" em seus textos. Nessa discussão, Sider coopera com a nossa pesquisa ao buscar compreender os aspectos da sociedade romana representados pelo discurso cristão de Tertuliano.

Tocando a questão da identidade cristã transpassada por outras identidades religiosas existentes no Império Romano, em *Dying for God*, o historiador Daniel Boyarin (1999), um especialista nesse período da separação entre cristianismo e judaísmo, realiza uma importante releitura do contexto de surgimento do ato de martírio no interior das comunidades cristãs. Especificamente, identifica Tertuliano como um dos responsáveis pela diferenciação do martírio cristão daquele praticado no judaísmo. Tertuliano acabaria por seguir os preceitos de

Rabbi Haninah ben Teradion, ao identificar que a única forma de se garantir com certeza o pós-vida no paraíso seria pela morte no martírio (BOYARIN, 1999, p. 63).¹⁹

Buscando compreender a relação entre Tertuliano e Cipriano, Allistair Stewart-Sykes (2004) compõe *Tertullian, Cyprian, Origen: On the Lords Prayer*. Na obra, Sykes dá sequência à análise realizada por Rankin e desenvolve um argumento que aproxima as posições de Tertuliano e de Cipriano para com a Igreja, destacando que, apesar das discordâncias com o clero romano, ambos não teriam procurado o cisma com a Igreja.

Em *Tertullian*, Geoffrey Dunn (2004) realiza uma operação de retorno aos escritos de Tertuliano, por entender a importância das obras na compreensão do relacionamento dos cristãos com os não-cristãos, mas concedendo um enfoque especial para os judeus, uma realidade que precisaria ser mais investigada, bem como a relação entre as heresias cristãs e a moralidade em torno do feminino. Para essa operação, Dunn analisa especificamente três textos de Tertuliano, o *Adversus Iudaeos*, o *Scorpiace* e o *De Virginibus Velandis*. O autor também ressalta que outra razão para o uso das obras é seu diminuto número de traduções e abordagens, em contrapartida ao elevado número de traduções de *Apologeticum*, como afirmado por Barnes.

¹⁹ Haninah ben Teradion foi um influente rabino na comunidade judaica da cidade de Sakhnin, do hebraico סַכְנִין, e um dos dez mártires do judaísmo no século II. Em Sakhnin, Haninah coordenava uma escola, administrava os fundos comunitários de caridade e desenvolveu uma visão particular acerca do martírio pelos judeus, não apenas defendendo o martírio, mas o compreendendo como um ato mais digno do que se ocupar apenas da Torá (BOYARIN, 1999, p. 52-63). Para Haim Weiss (2020, p. 93-98), a visão acerca do judaísmo diferencia-se da visão cristã quanto ao martírio no século II, pois, para o judeu, o martírio não é um ato idealizado religioso, mas um fato político, ou uma punição por pecados pessoais, encarado como vergonhoso e um sinal de fraqueza. Segundo o tratado talmúdico *Avodá Zarah*, datado do século III, tempos antes de ser executado durante uma perseguição do imperador romano Adriano (117-138), Haninah debate com Yose ben Kisma a possibilidade do martírio judaico e as implicações teológicas do ato. Yose ben Kisma acredita que as ações do Império são permitidas por Deus e reprova a ação contundente de Haninah, que insiste em seguir ensinando a Torá, apesar das ameaças do Império, e posteriormente morre enrolado nas próprias escrituras da Torá, o que aparece na cultura judaica como resultado da maldição jogada por Yose ao lançar as palavras תַּמְהַאֲנִי, que se traduzem como “eu me surpreenderia caso não acontecesse” (WEISS, 2020, p. 93-95). Discussões quanto à importância de Haninah ben Teradion para o pensamento judaico quanto ao martírio e os Dez Mártires, vide Noa Walden (2019).

A presença de descrições da cidade de Cartago nas obras de Tertuliano e a relação do espaço citadino com a construção da identidade do autor é um tema frutífero para a pesquisa histórica, sendo o principal foco da análise de David Wilhite (2007) no texto *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian Context and Identities*. O autor identifica a necessidade de discutir a cidade de Cartago como africana, sob um olhar pós-colonial, o que, nessa análise, significa não conceber a romanização da África apenas como imposição de símbolos imperiais, mas identificar os elementos de resistência presentes nessa relação.²⁰ Mais recentemente, na publicação *Ancient African Christianity*, Wilhite (2017) continuou na seara da investigação acerca dos traços notadamente africanos do cristianismo, partindo de Tertuliano para apresentar os aspectos originais do cristianismo local.

Uma referência de grande importância para a nossa pesquisa é a obra de Pietro Podolak (2010). No livro *Introduzione a Tertuliano*, Podolak traça a biografia do autor cristão e reúne uma análise das obras escritas por Tertuliano, descrevendo o contexto de sua produção. O trabalho de Podolak, além de reproduzir as discussões contemporâneas sobre Tertuliano, traz interpretações próprias do autor sobre o personagem histórico, que muito contribuem para as discussões de nossa dissertação.

Abordar Tertuliano envolve compreender as origens da sua visão da realidade, seja filosófica, seja religiosamente. Buscando identificar a inspiração do discurso cristão de Tertuliano acerca da alma e da pós-vida, Quincy Howe (2010), em *Tertullian of Africa: The Rhetoric of a New Age*, aborda a compreensão do autor presente em *De testimonio animae*, do movimento da segunda sofística, e utiliza o *Ad Nationes* para discutir as relações dessa interpretação com a visão de Tertuliano sobre a religiosidade romana. Com o intuito de

²⁰ Assim como Wilhite (2007, p. 1-3), compreendemos o conceito de romanização a partir da relação de diferentes culturas com a cultura romana, interpretando o Império romano como culturalmente múltiplo. Nos termos estruturados por Greg Woolf (1998, p. 7), o conceito de romanização foi renovado e reinterpretado para ser capaz de explicar uma gama variada de possibilidades identitárias dentro do Império Romano, numa dinâmica relacional e dialógica entre a tradição greco-romana imperial e as realidades provinciais.

compreender a mortalidade segundo os preceitos do paleocristianismo, Stephen Earl Pothoff (2017), em *The afterlife in early Christian Carthage*, traça um paralelo entre os aspectos particulares do pós-vida, como definido por Tertuliano ao longo de suas obras, e a realidade funerária de seu período.

Em *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity*, ao desenvolver um debate relacionado à construção da identidade cristã, Éric Rebillard (2012) apresenta Tertuliano como seu principal fomentador, diferindo, em sua abordagem conforme o público, *natio* ou cristão. Para Rebillard, ao demonstrar que os cristãos acompanhavam a mesma vida cotidiana dos *nationes* e compartilhavam aspectos de sua identidade com os não-cristãos, Tertuliano apresentava indícios da pluralidade religiosa no meio cristão cartaginês, demonstrando que as filiações religiosas eram fluidas.

Abrangendo a temática dos espetáculos, na visão de Tertuliano como autor cristão, identifica-se a análise de Ana Teresa Marques Gonçalves (2013). Em seu artigo *Tertuliano e a Crítica aos Espetáculos dos Gentios: Aspectos políticos e religiosos na obra De Spectaculis*, Gonçalves discute a utilização que Tertuliano faz da cultura greco-romana como lugar comum para o discurso de convencimento, por vias religiosas ou filosóficas, à conversão dos *nationes* ao cristianismo. Dessa forma, as características do espaço do espetáculo, que repelem os cristãos deveriam ter capacidade de repelir as *nationes*, por serem características que atacam a moral romana.

De modo a aventar, no Brasil, as discussões sobre o martírio e a proeminência da figura de Tertuliano nesse tema, Eduardo Oliveira (2014a), em sua tese *Semen Sanguinis Cristianorum: a construção de Identidade Cristã em Tertuliano*, faz uso das obras *Apologeticum*, *Ad Martyras*, *Scorpiace* e *Ad Scapulam*, com o intuito de verificar a compreensão de martírio como modelo para a fixação da identidade cristã, enxergando-o

como um ato de proselitismo religioso. Essa compreensão, para Oliveira, torna-se necessária para a construção da imagem do mártir como símbolo das características essenciais esperadas de um cristão no período da perseguição.

Seguindo a abordagem das perseguições aos cristãos de Cartago, Uíara Otero (2017), em sua tese *Os Mártires Latinos de Cartago*, investiga a relação estreita que se estabelecia, no período, entre direito e religião, destacando a discussão em torno das razões para a incriminação de certos cristãos por crime religioso. Nessa seara, Tertuliano é apontado pela autora como um estudante das leis romanas, divulgador do discurso contra a perseguição dos cristãos durante o reinado de Septímio Severo, bem como contra a designação de *religio illicita* ao cristianismo.

Por deprendermos a vastidão de abordagens possíveis das obras e da biografia de Tertuliano e, principalmente, das temáticas dos espetáculos e do martírio a ele relacionadas, identificamos a nossa pesquisa como complementar e original em relação às visões trazidas pelos demais autores, por abordarmos a representação que Tertuliano constrói acerca dos espaços dos espetáculos como heterotopias e do espaço do martírio como santificado. Ao analisarmos a construção discursiva de Tertuliano sobre os espaços dos espetáculos e do martírio e as relações destes com a construção da identidade dos cristãos que viveram entre o final do século II e o início do III, identificamos os símbolos utilizados pelo autor com o objetivo de tornar o espaço heterotópico para a frequência do cristão e, ao mesmo tempo, um lugar para a construção da identidade cristã a partir do ato do martírio. Tal perspectiva de análise, que identifica os *stadia*, ou espaços dos espetáculos, como heterotópicos para o fluxo dos cristãos, mostra-se diferente e complementar, pois pretende adicionar a perspectiva teórica do espaço na tradição historiográfica brasileira acerca das obras de Tertuliano.

As discussões da historiografia a respeito dos espaços têm sido alargadas de forma profícua. É nesse veio que introduzimos a nossa pesquisa. O desenvolvimento da discussão presente nesta dissertação contribui para o avanço das reflexões relacionadas aos espaços dos espetáculos e do martírio na Antiguidade, associando-os às diferentes religiosidades presentes na cidade de Cartago. Debruçando-nos sobre duas obras específicas de Tertuliano, *De Spectaculis* e *Ad Martyras*, tivemos o intuito de trazer uma compreensão dissidente do autor sobre os espaços dos espetáculos no cristianismo, evidenciando um discurso que interfere nas relações políticas e sociais da cidade cartaginesa.

Nesse sentido, para conduzir a dissertação, sustentamos como hipótese que, no contexto da formação da comunidade cristã cartaginesa, entre finais do século II e início do século III, Tertuliano, em *De Spectaculis* e *Ad Martyras*, busca representar negativamente os *ludi* romanos, identificando os edifícios onde tinham lugar os jogos e seus frequentadores como antitéticos ao cristianismo, fato que, ao lado da resignificação de tais espaços como locais privilegiados do martírio cristão, reforça a construção de uma identidade excelsa por parte dos cristãos em Cartago.

Nossa dissertação se insere no campo da Nova História Cultural, o que nos permite compreender a História a partir das representações e das construções simbólicas que dão sentido à realidade social, segundo as próprias relações de poder estabelecidas pelos indivíduos e/ou grupos no interior de determinada sociedade. Em sua obra *O que é história cultural?*, Peter Burke afirma que (2005, p. 47): "O novo estilo de história cultural deve ser visto como uma resposta [...] à expansão do domínio da 'cultura' e à ascensão do que passou a ser conhecido como 'teoria cultural'".

Com a emergência da Nova História Cultural, áreas do conhecimento afim passaram a ganhar profusão nas abordagens historiográficas, como a Antropologia, a Arqueologia e a Psicologia, expandindo os horizontes de análise dos historiadores com a introdução de uma gama de conceitos caros às demais Ciências Sociais. A expansão do arcabouço teórico-metodológico a partir de explicações culturais da realidade histórica fomentou o desenvolvimento de pesquisas sobre as representações da realidade, como a que desenvolvemos. Em nossa investigação, utilizamos como aporte teórico os conceitos de: *representação*, de Roger Chartier; *identidade*, de Tomas Tadeu da Silva; *estigma*, de Erving Goffman; *espaço, fixo e fluxo*, de José D'Assunção Barros; e *heterotopia*, de Lefebvre.

A construção da representação dos espaços dos espetáculos como sendo negativos à frequência dos cristãos busca definir uma visão de mundo como suficientemente capaz de explicar a realidade de forma objetiva. Essa atividade empreendida por Tertuliano é evidenciada por meio da utilização do conceito de representação, desenvolvido por Roger Chartier na obra *A História Cultural*.

O conceito de representação, definido por Roger Chartier (1990), é produto da compreensão do mundo como construído por discursos que se pretendem como a realidade social, materializando os interesses de grupos e/ou indivíduos. As representações são referentes a fatos sociais. Por isso, interferem na maneira como os indivíduos observam, interpretam e atuam no mundo. Daí, compreendemos que o discurso de Tertuliano sobre os espaços dos espetáculos como lugares de alteridade, de estigmatização e de martírio almeja a construção de representações que explicitem a constituição de uma identidade excelsa cristã.

Visto por tal prisma, o conceito de representação se relaciona diretamente com o de identidade, assim como sistematizado por Tomaz Tadeu da Silva (2004), para quem as identidades são construídas por discursos estruturados no interior de um grupo, que se

diferencia em relação aos demais por meio da alteridade. A afirmação da alteridade tem papel central na identidade definida por Tadeu da Silva, pois é por meio da diferenciação das características referentes ao outro que se constrói o nós, ou seja, que se define o grupo de modo correlacionado. À vista disso, Tertuliano, por conseguinte, age como artífice de uma identidade cristã ao caracterizar os frequentadores dos espaços dos espetáculos como antagonicos aos cristãos. Concomitantemente, os cristãos são instruídos à vida exemplar, seguindo o modelo encontrado nas práticas do mártir. Eles são, ademais, orientados à negação das práticas desempenhadas pelas *nationes*, percebidas como deletérias ao modo de vida cristão, sendo, dessa forma, estigmatizados.

Quando se intenta a caracterização pejorativa de determinado indivíduo ou grupo como forma de fazer uma identidade social cair em descrédito, recorre-se à estigmatização. Especificada por Erving Goffman (2008, p. 14), em sua obra *Estigma*, a estigmatização é um processo que opera como forma de fixar uma série de atributos, características negativas e vexatórias a determinado “tipo de indivíduo”, de modo a fazê-lo “desacreditado” ou estranho a um específico grupo social. A caracterização pejorativa dos frequentadores dos espaços dos espetáculos é um processo de estigmatização, que pretende, ao fim e ao cabo, distanciar os cristãos concebidos por Tertuliano do público dos *ludi* romanos.

Ao abordar o conceito de espaço, buscamos compreendê-lo não apenas como um objeto físico, erigido e estático, mas como produto de um sistema dinâmico, como explicita José D'Assunção Barros (2017), é construído pela relação entre forma, estrutura, função e processo. Nesse sentido, os objetos geográficos não são apenas receptáculos da ação humana, mas perpassados pelas relações de objetos e ações previamente concebidas e em vínculo constante com os espaços. Como forma de descrever esses espaços, Barros faz uso dos conceitos de fixos e fluxos, cunhados por Milton Santos, para identificar os diferentes

componentes desse espaço. Como conceitos, os fixos são os objetos geográficos em si, construídos materialmente pela ação humana e sujeitos a diferentes concepções por seus frequentadores. Os fluxos são propriamente o trânsito no interior dos fixos, mas também entre os fixos. Os espaços, como o teatro, o circo e o anfiteatro, apresentam trânsito humano determinado por caminhos construídos fisicamente. As formas e funções determinadas pelos fixos somente são significadas e caracterizadas pelo tráfego, fluxo, em seu interior.

Portanto, Tertuliano representa os espaços dos espetáculos como perpassados de significados atribuídos pelas ações e concepções construídas pelo fluxo, pois o espaço não é tido como estático, ou de sentido inalterável. Os frequentadores alteram e atribuem sentidos aos símbolos e à materialidade dos espaços, vistos por Tertuliano como sendo antagônicos aos cristãos pelos sistemas de objetos e ações, mas influenciáveis pelo ato do martírio, que é praticado em seu interior.

No tocante ao conceito de heterotopia, fazemos uso da compreensão de Henri Lefebvre (2008, p. 49), enxergando o meio urbano como detentor de lugares diferentemente carregados de significados. Dessa forma, é possível alguns espaços aparecerem como carregados de símbolos de heterotopia, o lugar do outro, do desconhecido, do distante, do que, em suma, é perigoso e capaz de gerar contaminação, ou mesmo, uma identidade deteriorada; e de isotopia, o lugar comum, conhecido, portanto, próximo, onde comungam os iguais. Dentro do pressuposto de nossa pesquisa, Tertuliano transmite a leitura do espaço dos espetáculos, o teatro, o anfiteatro e o circo, como heterotópico, carregado de características estigmatizantes para o verdadeiro cristão.

No tocante à metodologia de leitura da documentação, utilizamos para o exame das fontes a análise categorial, método desenvolvido por Laurence Bardin na obra *Análise de Conteúdo* (2007). Operando como instrumento interpretativo da fonte, o método consiste na sistematização de determinadas etapas: a pré-análise da fonte, de modo a proceder com a primeira leitura prévia da documentação selecionada e o apontamento de inferências; a exploração do material, utilizando-se para isso da codificação, de modo a separar os dados brutos em categorias e organizá-las no complexo categorial;²¹ por fim, o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação dos dados obtidos por meio do complexo categorial.

Buscando uma leitura metodologicamente orientada de nossa documentação, realizamos a pré-análise e esboçamos as categorias constituintes de nosso trabalho de decodificação das fontes. Iniciamos pela obra *De Spectaculis*, para a qual realizamos a construção de quatro quadros categoriais, de modo a expor as categorias *Espaços dos espetáculos* e *Visões sobre os espaços dos espetáculos*.

Localizados nos Apêndices, nos complexos categoriais, referimo-nos especificamente ao modo como Tertuliano constrói discursivamente os espaços dos espetáculos e à maneira pela qual o modelo de cristão é representado, em oposição aos frequentadores dos *ludi*. Buscamos, dessa forma, perceber os símbolos usados pelo autor para a construção da representação dos espaços relacionados aos *ludi*, bem como a de seu público, em oposição aos cristãos.

No *Ad Martyras*, enfocamos o *espaço do martírio* e os *praticantes do martírio*. Fizemos uso dessa construção para perceber as características que aproximam os edifícios onde tinham lugar os *stadia* como espaço do sagrado. Por meio do complexo categorial, evidenciamos a construção do espaço do martírio como antagônico ao dos *ludi*, sendo este

²¹ Vide os quadros do complexo categorial nos Apêndices da dissertação, nas páginas 186-191.

último possuidor de símbolos que propiciam o acesso do mártir à pós-vida, tornando-o um elemento chave da própria identidade cristã.

Buscando compreender a materialidade do espaço citadino cartaginês, recorreremos também a fontes arqueológicas, de modo a analisar o mais fidedignamente as espacialidades descritas por Tertuliano em suas obras, instrumentalizando a realidade e construindo a representação de espaços específicos da cidade como heterotópicos. Dentre essas fontes, faz-se necessário citar o catálogo *Roman Theatres: an architectural study*, de Frank Sear (2006), que contém a análise e apresentação de teatros romanos construídos ao longo do norte da África. Outra peça importante incorporada é o relatório de escavação *The Roman circus and southwestern city quarter of Carthage* (2018), que compreende o conjunto de resultados da análise do circo romano de Cartago, realizada pelo grupo de arqueólogos da cooperação germano-tunisiana. Igualmente relevante para a nossa percepção do circo cartaginês é a representação musiva do edifício, datada de final do II e início do III século, compondo hoje o acervo do Museu do Bardo, na Tunísia (FANTAR, 1994, p. 176-180). No tocante ao anfiteatro de Cartago, fizemos uso da análise de dados arqueológicos efetuada por David Bomgardner (1989) em *The Carthage Amphitheater: A Reappraisal*.

A partir das discussões levantadas pela pesquisa, organizamos a dissertação em três capítulos. O primeiro, intitulado *Tertuliano e a estruturação do cristianismo norte-africano no final do século II*, apresenta a discussão historiográfica acerca de Tertuliano e sua posição como liderança no interior da comunidade cristã cartaginesa, contextualizando o desenvolvimento da personagem com o protocristianismo entre os séculos II e III. Nesse esforço por levantar a biografia de Tertuliano, abordamos o desenvolvimento de sua

bibliografia, tendo foco nas obras *De Spectaculis* e *Ad Martyras*, realizando a identificação do trajeto da transmissão das fontes até a atualidade.

No segundo capítulo, intitulado *Os espaços dos espetáculos e a religiosidade em Cartago*, identificamos a espacialidade de Cartago à época de Tertuliano, efetivando a discussão acerca dos espaços dos espetáculos como palco de relações de sociabilidade na cidade. Para isso, utilizamos a narrativa de Tertuliano ao analisar a espacialidade de Cartago, relacionando com as fontes arqueológicas no intento de contribuir com a investigação da realidade social da cidade. Nessa perspectiva de interpretação acerca da materialidade da cidade norte-africana, evidencia-se a relação dos cidadãos com a espacialidade sagrada de Cartago.

No terceiro capítulo, intitulado *Saeculum: entre os espetáculos e os martírios*, buscamos analisar as descrições que Tertuliano constrói acerca dos espaços dos *ludi* romanos e da sociabilidade, para conduzirmos a análise da estigmatização dos frequentadores desses espaços da cidade de Cartago, tidos como heterotópicos, e demonstrarmos que esse discurso se relaciona com o desenvolvimento da concepção acerca do martírio como constituinte de uma identidade cristã.

TERTULIANO E A ESTRUTURAÇÃO DO CRISTIANISMO NORTE-AFRICANO NO FINAL DO SÉCULO II

O protocristianismo e a Igreja com Tertuliano

As origens do cristianismo remontam à comunidade herética judaica que tinha como base o advento do messias, Jesus Cristo, como pessoa de maior importância na representação desse grupo. No século I, quando a região do Reino da Judeia estava dominada pelo Império Romano, existiam várias vertentes do judaísmo, entre heterodoxias e movimentos, e algumas defendiam a revolta contra o Império e apontavam para organizações ditas messiânicas (JOHNSON, 2001, p. 25).¹

Dentre essas heterodoxias e movimentos, uma conquistou destaque e se dispersou pelo Império, a comunidade que posteriormente se identificará sob o nome de cristianismo (EKKEHARD, 2001, p. 230-258). As razões para esse grupo — e não qualquer outro — ter obtido destaque, nesse contexto, ainda não são explicáveis de forma objetiva, mas apontam para a importância que o sistema de estradas e o tráfego marítimo, desenvolvido pelo Império, tiveram na expansão da rede mediterrânea para o transporte de cartas e demais textos religiosos: “Um dos segredos da difusão do cristianismo foi, portanto, sua inserção nas redes de comunicação entre o mar e as terras e a progressiva construção de uma história e de uma memória, ou seja, de uma identidade que unia pessoas de uma ponta a outra do Império” (GUARINELLO, 2020, p. 148).

Os primeiros centros do cristianismo surgiriam a partir dos fluxos da Diáspora dos judeus, que já estabeleciam redes de interação com as populações locais de diversas cidades,

¹ Entendemos como uma heterodoxia do judaísmo os grupos formados a partir da religião judaica, que interpretavam com pluralidade as escrituras religiosas, sendo indiscernível uma ortodoxia dominante, existindo dentre eles grupos messiânicos com a crença no advento do afirmado Messias, sob o qual se estabeleceria o novo reino do Deus judeu (JOHNSON, 2001, p. 25; BOWKER, 1969, p. 3-93). Para mais discussões relacionadas ao desenvolvimento de interpretações das escrituras judaicas, ver John Bowker (1969).

principalmente no interior do Império Romano.² Eram cidades como Alexandria, Antioquia, Tarso, Éfeso, e mesmo Roma (JOHNSON, 2001, p. 20). Os primeiros adeptos desse grupo religioso foram judeus e estrangeiros que estavam residindo na Palestina. Inicialmente, o cristianismo é encarado como uma vertente do judaísmo, o que permite certa mobilidade de seus representantes junto às comunidades que comungavam com os judeus. Entretanto, por não ser um movimento religioso reconhecido, o cristianismo foi marcado por dificuldades na sua atuação, como a ocorrência de censuras ou mesmo impedimentos de proselitismo.³

Os cristãos da diáspora apontavam a necessidade de uma missão gentílica, capaz de disseminar a nova fé (JOHNSON, 2001, p. 45-48). É, aproximadamente, durante a década de 60 que a centralidade representada pela comunidade cristã de Jerusalém é enfraquecida. A congregação da diáspora já se apartava das orientações da antiga comunidade, sendo entendidas como judaizantes do cristianismo. Mas com a destruição do Templo de Jerusalém e o caos causado na cidade na década de 70, a comunidade cristã-judaica é acometida pela dispersão de muitos membros e pela morte da maioria de seus líderes, com sobreviventes debandando para regiões da Ásia, para o Egito e, principalmente, para Alexandria (JOHNSON, 2001, p. 56-57).

Aproximadamente no fim do primeiro século, o cristianismo já possuía 40 comunidades, ou *ekklesiae*, espalhadas por várias cidades em torno do Mediterrâneo, onde

² A Diáspora dos judeus constitui um processo de migração dos membros da comunidade judaica para regiões externas à Palestina. A primeira diáspora teria ocorrido em 586 A.E.C., mas a dispersão de judeus é registrada em períodos anteriores, aproximadamente em 722 A.E.C. Tais migrações estabeleceram uma rede de judeus localizados na Palestina e que se comunicavam com judeus em localidades mais distantes (EHRlich, 2008, p. 10-16).

³ O termo "censura" deriva do verbo *censeo*, que significava "avaliar", "estimar" e "classificar", e do substantivo *census*, que se referia ao censo e recenseamento. O principal papel do magistério censor era conduzir o recenseamento dos cidadãos romanos e avaliar suas posses para classificá-los em diferentes categorias censitárias, determinando assim o imposto correspondente a cada um. Além disso, o censor era responsável por compilar a lista dos futuros senadores, que deveriam demonstrar uma conduta social e moral digna de fazer parte da prestigiada assembleia deliberativa. No exercício dessas funções, o censor tinha o dever de preservar os bons costumes dos cidadãos e proteger os interesses superiores da *res publica* (coisa pública). Eleito a cada cinco anos entre os antigos cônsules, o censor ocupava o cargo por 18 meses e desfrutava de um grande prestígio político, social e moral (PEREIRA, 2008, p. 233).

existiam lideranças pouco ou mais influentes, que se projetavam como patriarcas das suas comunidades e muitas vezes foram utilizados para conferir autoridade aos seus sucessores, como ocorre nas congregações de Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e a própria Jerusalém (HITCHCOCK; ESPOSITO, 2004, p. 281). A identificação dessas primeiras comunidades cristãs, com patriarcas do cristianismo que as haviam fundado, funcionava como forma de diferenciação e reconhecimento numa religião que não havia se estruturado, e que precisava obter reconhecimento.

O cristianismo, então se estabelecendo como uma religião, buscava angariar novos adeptos por meio do proselitismo. Nesse contexto, as lideranças se enxergavam responsáveis por disseminar as ditas “Boas Novas do Reino”. Desse modo, é preciso analisar a relação entre o cristianismo e as religiões tradicionais e locais, bem como as mudanças sociais advindas, porque, como explicita James Rives (2005, p. 16), a expansão do cristianismo não se mostrou um fato isolado no universo do Império, mas a ingerência de um "novo sistema social e conceitual, uma nova ideologia de religião".

As origens do cristianismo norte-africano são incertas. Autores como Wilhite (2017, p. 79) defendem que a religião seria advinda diretamente do Oriente, chegando a comunidades judaicas, previamente instaladas em Cartago, por volta do ano 150. Já Lietzmann (1924, p. 536) e Meliá (2009) defendem uma origem ocidental, compreendendo que os primeiros cristãos norte-africanos seriam provenientes de Roma. Essa incerteza é sustentada no fato de Cartago ser uma cidade cosmopolita, tendo se tornado a mais importante das rotas marítimas do comércio ocidental (DECRET, 1996, p. 23). Ademais, os escritos acerca dos cristãos norte-africanos só passam a surgir em 180, especificamente, na ocorrência do martírio dos Escilitanos, quando é publicada a *Acta Martyrum Scillitanorum*, documento que é seguido e referenciado pelos escritos de Tertuliano e pela *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*.

Outras informações quanto à presença de cristãos no norte da África na metade do século II, são auferidas por meio de dados arqueológicos. Segundo Wilhite (2017, p. 82), as cidades de *Scilli*, *Hadrumentum*, *Thuburbo Minus* e *Lambaesis* possuiriam cristãos estabelecidos e suficientemente dispersos pelo território norte-africano, o que possibilitaria a afirmação da antiguidade da presença cristã nesse território. Roca Meliá (2009), particularmente, entende que a relação entre Cartago e Roma teria proporcionado a chegada do cristianismo no norte da África ainda no século I, surgindo no interior da comunidade judaica cartaginesa.

Defendendo uma origem oriental, Paul Johnson (2001, p. 63) se refere aos cristãos de Cartago como evangelizados por cristãos originais de seitas judaicas, como os zelotes e essênios. Contudo, um dos primeiros pontos confrontados por Wilhite é que cristãos norte-africanos faziam uso oficial do latim, ao contrário do grego, comumente utilizado pelas diversas comunidades espalhadas pelo Mediterrâneo. O cristianismo norte-africano tomava um posicionamento ao negar a adaptação à língua grega, e seu conhecimento, aderindo ao latim, trazido pelas relações com o Império (WILHITE, 2017, p. 83). Confirmando a sua afirmação, Wilhite ressalta a forte influência judaica sobre os primeiros escritos cristãos, com o uso da atividade desempenhada no Templo e o sacerdócio levita como modelos para a Igreja e seu corpo regente. De toda forma, Saxer (2002, p. 46) acredita que o mais provável seja uma dupla influência das vertentes cristãs orientais, através do Egito e da Líbia, e ocidentais, através de Roma, na igreja norte-africana.

Nesse período, século I, deve-se problematizar o uso do termo Igreja, em vista da falta de estabilidade que muitas vezes é identificada nessas comunidades. O termo mais empregado e aceito para defini-las é *ekklesia*, denominação de origem grega, usada para se referir às comunidades domésticas particulares e às comunidades de crentes em Cristo (EKKEHARD,

2001, p. 355-358). *ekklesia* era usado tanto para se referir a grupos particulares em reunião direta, quanto ao coletivo de grupos cristãos, como uma entidade abrangente.

Desse modo, contrariando a idéia de uma Igreja institucionalizada, buscamos diferenciar a Igreja, fundamentada rigidamente em hierarquias e liderada por Roma, da Igreja paleocristã, na qual havia autonomia para as lideranças locais e um regimento mais fluido, sendo governada de forma colegiada por bispos e diáconos (ALVAR; PINEIRO, 1995, p. 111). O bispo era considerado o centro da unidade da comunidade, sendo responsável pela orientação espiritual, preservando a doutrina e as práticas cristãs, e pela administração e organização de suas *ekklesiae*. Nessa perspectiva, os diáconos detinham responsabilidades ligadas aos cuidados com a manutenção da vida dos cristãos, dando assistência aos fiéis com enfermidade, em situações de instabilidade econômica e aos que passariam pelo martírio (ALVAR; PINEIRO, 1995, p. 111-112).

Ao contrário do reconhecimento comum, a posição social dos primeiros cristãos é um fator dúbio, mesmo considerando sua presença nos estamentos sociais mais baixos da sociedade romana (ALVAR; PINEIRO, 1995, p. 95). Segundo Robert Grant (1997), o paleocristianismo tinha sua origem predominantemente ligada aos grupos urbanos medianamente abastados, mais do que movimentos populares de massa, como era visto no início dos movimentos contrários ao Império na Judeia. A realidade social cristã era formada por fiéis com certa estabilidade econômica que se levantavam contra as perseguições esporádicas incentivadas por determinados agentes públicos que se opunham ao movimento cristão.

Apesar de divididos em diversas *ekklesiae* espalhadas pelas inúmeras regiões do Império, os cristãos se reconheciam como pertencentes à Igreja e partícipes de uma fé comum. Diferentemente da religião cívica, o cristianismo não tolerava a crença em outros

deuses. A conversão ao cristianismo, como explica Ramsay Macmullen (1984, p. 5), significava a aceitação da realidade segundo os conceitos cristãos e o poder supremo de Deus. Exclusividade, homogeneidade e totalidade seriam elementos definidores da religiosidade cristã e, segundo Rives (2005), instituídos de forma suficientemente capaz de estabelecer que a crença, em uma única divindade, fosse excludente para com outras crenças e divindades; que as definições do cristianismo, “de prática religiosa e de crença”, fossem compartilhadas pela Igreja; e que as concepções cristãs localizavam seus fiéis como adeptos das forças benéficas do cosmos, imbuído no universo dualista dividido entre bem e mal absolutos.

A despeito da leitura que entendia o cristianismo como uma vertente do judaísmo, a nova religião precisava definir a sua própria identidade no conjunto de crenças existentes no Mediterrâneo. Entretanto, perante o Império Romano, o judaísmo se diferenciava, em alguns momentos, do cristianismo, isso por conta da tolerância que os romanos demonstravam para com religiões ou culturas filosóficas antigas (JOHNSON, 2001, p. 14). Essa necessidade era comumente observada nos discursos dos primeiros líderes apostólicos, que, todavia, não se furtavam da utilização da teologia judaica. Sobre isso, afirma Kelly (1994, p. 5):

Até meados do segundo século, quando as idéias helenísticas começaram a ganhar evidência, a teologia cristã estava se formando em moldes predominantemente judaicos, e as categorias de pensamento usadas por quase todos os escritos cristãos antes dos apologistas eram em grande parte judaicas. Isso explica, por exemplo, por que o ensino dos pais apostólicos, embora não seja estritamente não-ortodoxo, muitas vezes soa estranho quando julgado por padrões posteriores.

A compreensão do cristianismo como uma vertente do judaísmo sustentava-se no fato do uso contínuo das escrituras sagradas da religião antiga, grande parte da Torá, que no cristianismo é chamado de Pentateuco, e no discurso influenciado pela teologia judaica. O uso do Novo Testamento se dá progressivamente ao longo do século II e desvela a necessidade dos cristãos desenvolverem as próprias doutrinas, baseados em textos que passam a ser considerados sagrados no interior da religião cristã.

Os patriarcas e os primeiros seguidores do cristianismo têm importantes representantes na África do Norte, fora os cristãos que morreram sob o martírio e se tornaram notáveis na história do cristianismo africano, a literatura cristã latina conta com grandes expoentes: Tertuliano (séculos II e III), Minúcio Félix (séculos II e III), Cipriano (século III) e Agostinho (séculos IV e V). É interessante que a comunidade cristã norte-africana seja majoritariamente reconhecida a partir do ato do martírio. Esse teria sido um dos fatores capazes de fazer com que Hans Lietzmann (1965, p. 537) afirmasse que a Igreja Africana foi a mais afetada pelas perseguições aos cristãos.

Apesar da posição permissiva quanto às religiosidades locais das mais distintas regiões do Império, existia certo regramento das atividades de culto por parte das autoridades romanas. Os éditos determinavam práticas e condutas para a realização de cultos de modo a respeitar os costumes romanos, mas também com o intuito de demonstrar o controle imperial sobre as práticas culturais desempenhadas sob o Império (OTERO, 2017, p. 114). É, especialmente a partir do século III, que se identifica o desenvolvimento de um aparato normativo da relação com os cultos, com novas ritualísticas, místicas e sacralizações, de modo a garantir centralidade e institucionalidade não vistas antes da ascensão de Septímio Severo (OTERO, 2017, p. 114; GRIMAL, 2010, p. 131; MÉNARD, 2004, p. 52). Ao buscar firmar um novo ordenamento social e político que regulasse a ação humana, resolvendo situações conflituosas, e que concedesse destaque à sua autoridade e legitimidade frente a seus opositores, Severo fez uso da instância jurídica (OTERO, 2017, p. 115).

William Frend (2002, p. 142) compreende que, a partir da dinastia dos Severos, existem novos parâmetros para se estabelecer a relação entre cristãos e Império, relação essa evidenciada nas condenações que os cristãos sofrem, passando das costumeiras acusações de praticas mágicas, de provocadores da desordem, e de relações luxuriosas; para as acusações

de ateísmo e de oposição às divindades que garantiam a estabilidade do Império. Claude Lepelley (1969) e Timothy Barnes (1968) analisam a possibilidade da existência de uma jurisprudência que fornecesse base para as perseguições aos cristãos, ainda com origem no período de Nero. Tal questão surge do registro feito por Tertuliano em *Ad Nationes* (I, 7) e *Apologeticum* (V, 3), quando o autor cita o *Institutum Neroniarum*. Entretanto, ambos os autores acreditam que a expressão utilizada por Tertuliano permite o entendimento desse recurso como estabelecimento de uma prática, e não de uma lei instituída contra os cristãos (LEPELLEY, 1969, p. 109-111; BARNES, 1968, p. 35).

Fergus Millar (1972, p. 149) concorda com a leitura de Barnes (1968), que destaca a falta de evidências históricas para comprovar a existência de perseguições aos cristãos no período anterior a Décio, não existindo lei geral ou decreto que as comprovasse. E também compreende que a própria expressão *religio illicita*, que seria uma classificação capaz de descrever o cristianismo no período, não aparece em qualquer fonte antiga (MILLAR, 1972, p. 150). No século II, também não existiria qualquer menção a uma *di publici populi romani*, que obrigasse todos os cidadãos a prestar libações ao imperador. Para Millar (1972), o mais provável é inferir que cidadãos romanos contrários às práticas cristãs utilizassem do fato dos cristãos não prestarem culto ao Império para justificar politicamente a ofensiva contra eles. Nessa atuação anticristã, Millar identifica pelo menos três grupos que acabavam sendo envolvidos: as pessoas nas províncias, que realmente fizeram acusações contra os cristãos; os governadores provinciais, que ouviam os casos e estavam preparados para condenar os cristãos; e os imperadores que não interferiam diretamente. Para Aline Rousselle (1992, p. 363-364), os romanos compreendiam a negação à participação nos ritos cívicos e a violência provincial desencadeada por isso como uma ameaça à ordem, causadora de uma distinção fundamental dos cristãos e dos seguidores de religiões tradicionais, o que necessariamente

geraria mudanças no convívio privado desses indivíduos, mas principalmente nas relações sociais estabelecidas por eles.

O martírio dos scilitanos acompanhou a lógica de delações feitas por provinciais descontentes com as atitudes dos cristãos. Como cristãos da pequena cidade norte-africana de *Scillium*, os seis confessores foram submetidos ao julgamento no tribunal comandado pelo procônsul Publio Vigelio Saturnino (QUASTEN, 1968, p. 180). A razão para a condenação dos cristãos é especificada nas *Atas dos mártires escilitanos*, mas pode ser compreendida através do relato do chefe do grupo de catequistas, Esperato, que defende os cristãos da ligação com os crimes de injúria contra as leis e os costumes, associação feita pela comunidade local (OTERO, 2017, p. 32).

Uma situação diferente é conferida em *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, de 203. A *Passio* contém a narrativa martiriológica de seis cristãos durante as comemorações do aniversário do César Septímio Geta, filho do imperador Septímio Severo. O documento afirma que as condenações são provenientes do *edito* anteriormente firmado por Septímio Severo contra o proselitismo religioso judaico-cristão, algo que tem sido discutido pela historiografia recente.

O Édito de Septímio Severo é encontrado primeiramente na obra *História Augusta*, coleção datada do século IV que reúne as biografias de imperadores romanos, entre 117 e 284. A biografia destinada a Septímio Severo, escrita por Élio Esparciano, cita o contexto em que teria surgido o afirmado Édito contra o proselitismo judaico e cristão (*Septimius Severo*, XVII, 1): “*In itinere Palaestinis plurima iura fundavit. Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit*” (“No seu caminho, fixou muitas leis para os palestinos. Proibiu, sob pesada pena, a conversão em judeus. Estabeleceu a mesma sanção no que respeita aos cristãos”).

Marta Sordi (1986, p. 79-87) confronta a autenticidade da obra, pois considera inviável, para o período, uma perseguição contra os cristãos e os judeus (sendo inexistente uma sustentação legal para tal ação) e defende a existência de uma afirmada tolerância do Império para com os cultos nos variados territórios, principalmente o judaico, em vista de seu reconhecimento como *religio licita*, estando longe de ser perseguido nesse contexto. Barnes (1968, p. 40) sustenta suas críticas no mesmo sentido, apontando como inconcebível o judaísmo ser representado no mesmo nível do cristianismo. Propondo uma interpretação diferente, François Decret (1996, p. 35) não necessariamente acredita na entrada em vigor do Édito de forma generalizada, mas podendo se dirigir diretamente ao proselitismo cristão e submetendo as comunidades cristãs ao julgo das autoridades locais de forma mais repressiva.

Seja qual for o teor do edito de Septímio Severo, é nesse contexto que o discurso em defesa dos cristãos emerge no norte da África na pessoa de Tertuliano. É em *Apologeticum* que Tertuliano argumenta que o cristianismo e o Império podem coexistir em parcimônia, rotulando todas as perseguições contra os cristãos como injustas. Mas a atividade das autoridades eclesiásticas do século II não se resumia à defesa da fé cristã, sendo necessária, com afincos, a defesa das práticas cristãs no interior do próprio cristianismo. O objetivo do discurso de Tertuliano, perante a comunidade cristã cartaginesa, era instituir uma identidade cristã, que, muitas vezes, inclusive nessa comunidade norte-africana, confundia-se com a defesa do próprio martírio. Nesse sentido, a identidade cristã norte-africana está centralmente relacionada ao martírio.

Segundo Diana Rocco Tedesco (2006, p. 122), o cristianismo norte-africano compartilharia de uma mesma identidade firmada em quatro preceitos: rigorismo ético, culto aos mártires, alta vocação pelo martírio e ênfase na unidade da Igreja. O rigorismo ético seria algo notável nos ensinamentos de Tertuliano, que constantemente defende a diferenciação dos

cristãos em relação aos seguidores da religião imperial, um símbolo de distinção observável pela prática de vida do cristão, reconhecível principalmente na obra *De Spectaculis*. O martírio, além de ser o tema central da obra *Ad Martyras*, aparece relacionado profundamente ao movimento montanista, ao qual Tertuliano é acusado de pertencer. A ênfase na unidade da Igreja é perceptível em Tertuliano diante da quantidade de obras anti-heréticas escritas por ele, mesmo que seja entendido como um fato contraditório diante da possibilidade de sua vinculação ao montanismo.

Septimio Tertuliano: Um cristão norte-africano sob o Império Romano

Desenvolver uma biografia concisa acerca de Tertuliano tem sido um trabalho historiográfico complexo, quiçá pouco viável, em vista das problemáticas existentes em abordarmos um autor da Antiguidade. Entretanto, a complexidade do trato com a biografia do autor não é oriunda, exclusivamente, do distanciamento temporal de seu contexto, ou mesmo das narrativas desenvolvidas acerca desse. A partir da década de 1930, o campo historiográfico, protagonizado progressivamente pela Escola dos Annales, relegou as biografias ao ostracismo, enxergando-as como mera narrativa da história de grandes personagens e líderes, sem uma necessária análise e problematização dos eventos ocorridos (BARROS, 2012, p. 309-313; LIMA NETO, 2016, p. 52-53).

A micro-história, movimento historiográfico dos finais da década de 1970, promove um retorno às biografias, mas nesse contexto aproveitando-se do arcabouço teórico e epistemológico renovado, preocupando-se com a análise das práticas cotidianas dos indivíduos, sem a necessidade de prestigiar a antiga predileção por narrativas de grandes homens e seus extraordinários feitos. Como destaca Sabrina Loriga (2011, p. 211-231), a biografia aborda os indivíduos como constructos perpassados por seus períodos históricos, relacionando-se de formas plurais com os seus contextos, existindo uma capacidade de

autonomia e responsabilidade individual. Quando as biografias empreendem uma construção de narrativas não-heroicas buscam destacar a importância de indivíduos muitas vezes subsumidos na historiografia até então, mas não retirados de seu contexto. O indivíduo biografado deve ser visto como “um caso particular e uma totalidade”, no sentido em que é uma construção particular e autônoma, ao mesmo tempo em que está imerso em seu contexto, influenciando e sendo influenciado por essa realidade (LORIGA, 2011, p. 225).

Ao apresentarmos a biografia de Tertuliano, buscamos resgatar os aspectos da vida de nosso autor que revelam a construção de seu papel como uma liderança cristã, mas partindo do seu desenvolvimento como um cidadão do Império Romano, permeado por relações sociais, culturais e religiosas que exigiam a sua adequação aos padrões educacionais dessa sociedade. Nascido entre 150 e 160, o norte-africano foi educado e criado sob a cultura romana, com as particularidades da religiosidade local.

A educação dos estamentos sociais superiores estava intrinsecamente ligada à religiosidade e à cultura, realidade em todo o Império. Segundo Barnes (1958, p. 2), a conversão de Tertuliano ao cristianismo ocorre quando este se encontra maduro intelectualmente. Em 191, Tertuliano supostamente empreende uma viagem a Roma, na qual aprofunda os seus estudos da legislação romana e da filosofia estoica, além de, nessa viagem, reconhecer os espaços dos espetáculos presentes na capital do Império Romano. Entretanto, em 193, um ano após o seu retorno à Cartago, Tertuliano se converte à nova religião. As razões para a conversão de Tertuliano ao cristianismo não são absolutamente certas, mas a proximidade entre a visão cosmológica do estoicismo e a do cristianismo, juntamente com

influência da filosófica helenística sobre a religião em construção é algo identificável para muitos autores (ASSMANN, 1994; LOPES, 2010; REALE, 2015).⁴

Nossas informações a respeito da vida privada de nosso autor são ínfimas, fora as incertezas em relação à sua família, que abordaremos posteriormente. Sabemos que nosso autor já fora casado, mas não podemos inferir se esse matrimônio havia se firmado anteriormente ou após a sua conversão. *De monogamia*, obra em que Tertuliano condena o segundo casamento, seria um texto dedicado à sua esposa, o que identificaria o autor como estando casado por volta do ano 217 (PODOLAK, 2010, p. 16).

Tertuliano tem sido, por vezes, apontado como uma liderança cristã em ascensão no norte da África, mas a sua real posição na hierarquia da Igreja do período, a sua origem social e o desenrolar dos acontecimentos do seu exercício como pensador da filosofia e da religião ainda são objetos de discussão, temática que pretendemos analisar, mas de forma alguma esgotar, na segunda parte deste capítulo. A partir da década de 1950, a discussão aventada por Barnes colocava em xeque a imagem da personagem histórica construída no século V por Jerônimo de Estridão. Barnes (1985, p. 1) defende que a falta de evidências e informações sobre a vida de Tertuliano relegou a sua biografia a escritos de autores não contemporâneos do apologista, alterando o foco da discussão historiográfica para problemáticas periféricas ou aspectos isolados do pensamento e dos escritos de Tertuliano.

As esparsas informações sobre Tertuliano foram transmitidas a nós por autores que se baseavam em relatos ou nos textos deixados pelo próprio autor. Foi Jerônimo quem

⁴ O cristianismo, em seus primeiros momentos de definição e afirmação, se aproxima dos filósofos estoicos, sendo inegável a dependência que Minúcio Felix e Tertuliano tinham da filosofia da Estoá, com a presença da unidade da deidade, única, absoluta e providencial, que materializa ou evidencia o Deus uno dos estoicos. Contudo, também o cristianismo se diferencia em pontos particulares como “com relação ao suicídio, ao fatalismo e à crença na imanência divina total” (LOPES, 2010, p. 27), dentre outros aspectos que tornam o cristianismo uma religião particular e não simples produto ou continuação da cultura estoica (ASSMANN, 1994, p. 37). A própria concepção de um Deus uno de forma alguma significa um monoteísmo ou exclusão do panteão de deuses, pois os estoicos “de fato falam de Deus uno e, ao mesmo tempo, de Deuses múltiplos, e, por fim, falam de “Demônios” e de “Heróis” intermediários entre “Deuses e homens” (REALE, 2015, p. 53).

estabeleceu a narrativa de Tertuliano como um personagem histórico, realizando uma breve citação do autor norte-africano (Jerônimo, *De Viris Illustribus*, 53):

O presbítero Tertuliano, agora elevado como autoridade entre os escritores latinos, depois de Vitor e Apolônio, tinha origem na cidade de Cartago na província da África, e era filho de um centurião proconsular. Era um homem de caráter severo e vigoroso, tendo ele crescido principalmente durante o reinado do imperador Severo e Antonio Caracalla e escrito volumosas obras que não listamos, por essas produções serem bem conhecidas de todos. Eu mesmo encontrei certo Paulo, um velho da cidade de Concórdia, na Itália, quem dizia ter visto, quando era mais jovem, um secretário do beato Cipriano, já de idade avançada. Ele disse que Cipriano tinha o costume de nunca deixar um dia sequer da leitura de Tertuliano e, frequentemente dizia: “Dá-me o mestre”, indicando Tertuliano. Ele foi presbítero da Igreja até a idade madura, tendo passado a seguir a doutrina de Montano pela aversão e os abusos do clero da Igreja de Roma, e menciona a nova profecia em alguns dos seus livros. Ele compôs diretamente contra a Igreja as obras Sobre o pudor, Sobre a perseguição, Sobre o jejum, Sobre a monogamia, um sexto livro Sobre o êxtase e um sétimo escrito Contra Apolônio. É dito que ele teria vivido até a idade avançada e publicado muitas obras que não chegaram até nós.

As informações trazidas por Jerônimo são, atualmente, apontadas por Barnes como errôneas, seja por serem baseadas em conclusões precipitadas, seja por falta de fontes que as sustentem. Barnes (1985, p. 5) acredita que Jerônimo tem como fontes as obras de Tertuliano, os relatos de um denominado Paulo de Concórdia ou os escritos de Eusébio de Cesareia sobre o autor.⁵ Mas todos os fatos novos que Jerônimo afirma sobre Tertuliano não encontram sustentação no próprio Eusébio, que, em *História Eclesiástica* (II, II, XXV; III, XX, XXXII; V, V), cita Tertuliano baseado em uma tradução grega da obra *Apologeticum*, mas não se dedica centralmente a abordar a vida de Tertuliano, utilizando o autor como uma fonte contemporânea de eventos importantes do paleocristianismo.⁶ Usando como argumento inicial a fraqueza das fontes de Jerônimo, Barnes passa a desconstruir os argumentos que sustentam

⁵ Eusébio de Cesareia (265-339) foi bispo da cidade de Cesareia e devido ao seu trabalho de compilação dos autores e da História do paleocristianismo em *História Eclesiástica*, é considerado o primeiro historiador do cristianismo dos séculos II a IV (GIBBON, 2005, p. 360; PELIKAN, 1971, p. 20).

⁶ A citação de Tertuliano é utilizada por Eusébio em *História Eclesiástica* (II) para defender que não existiu um decreto contra os cristãos no tempo de Tibério. Para Eusébio, Tertuliano teria proeminência entre os romanos por sua erudição quanto às leis do Império Romano e também por seu conhecimento tanto do latim quanto do grego, algo que seria evidenciado na existência do texto *Apologeticum* nas duas línguas.

as afirmativas que se mantiveram por tanto tempo na historiografia, propondo novos olhares sobre esse passado a ser reconstruído por ele e outros autores que o sucederam.⁷

Iniciando a abordagem das origens de Tertuliano, podemos analisá-lo a partir de sua família, identificada como um dos ramos da família *Septimii*. Nos documentos manuscritos do período medieval, a grafia completa do nome de Tertuliano aparece como *Quintus Septimius Florens Tertullianus*, entretanto, em uma das obras de sua autoria, *De Virginibus Velandis*, aparece uma referência direta ao nome do apologista, mas apenas como *Septimio Tertulliano*. Mesmo que o nome completo apontado durante o período medieval seja algo inescrutável, o nome da família de Tertuliano é possível de ser submetido à análise e poderia parecer útil para fins de identificação das origens sociais do autor (BARNES, 1985, p. 242).

A família norte-africana *Septimii* tinha como seu membro mais ilustre o imperador Septímio Severo (193-211), nascido no tronco da família estabelecida em *Leptis Magna*, que alcançou grande projeção na hierarquia imperial, com sua ascensão à ordem senatorial.⁸ Em contrapartida, a família *Septimii* existente na cidade de Cartago seria mais humilde, ocupando níveis menores numa escala social (BARNES, 1985, p. 242; WILHITE, 2007, p. 18). Jerônimo é o responsável por identificar Tertuliano como sendo de origem cartaginesa, e essa identificação é defensável também com base nos textos do autor, que retrata o cotidiano da cidade. Dessa forma, a vinculação de Tertuliano ao tronco cartaginês da família *Septimii* dificulta a compreensão do autor como sendo original de um nível social mais abastado, ou mesmo que o pai de Tertuliano fosse um centurião romano. De toda forma, Barnes considera que o aspecto familiar é insuficiente para descrever as origens de Tertuliano (1985, p. 243).

⁷ Dentre os autores que utilizam as problemáticas apontadas por Barnes para realizarem análises da biografia de Tertuliano, abordando criticamente Jerônimo, podemos citar David Ivan Rankin (2004) e Allistair Stewart-Sykes (2004). Entretanto, tais análises não são esvaziadas de críticas ao próprio Barnes.

⁸ Sobre os *Septimii* de *Leptis Magna*, vide Birley (1988) e Lima Neto (2020).

Quanto ao pai de Tertuliano, Barnes aponta que a compreensão de que esse seria um centurião romano foi fruto de uma transcrição errada do trecho de *Apologeticum* (9, 2-3):

Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus vivos exposuit, teste militia patriae nostrae, quae id ipsum minus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus.

Na forma de tradução livre, podemos encontrar algo em torno de:

Na África, crianças foram usadas no sacrifício para o deus Saturno, o Africano, de forma pública no proconsulado de Tibério, quem dependurou ainda vivos, em uma árvore os sacerdotes responsáveis pelo ritual. Crimes tão escondidos que acabaram sendo condenados à morte em árvores no formato de cruces votivas; situação da qual tenho como testemunha o exército de nossa pátria, que cumpriu justamente esse dever para aquele procônsul. Mas mesmo agora, em segredo, esse crime religioso persiste.

Segundo Barnes, Jerônimo afirmava que Tertuliano era filho de um centurião do Império Romano. Essa compreensão de Jerônimo teria sido possibilitada por uma grafia errada presente em sua tradução do texto *Apologeticum*, que substituiu o termo *patriae nostrae*, nossa pátria, que faz referência à localidade de Cartago, e à existência de uma tropa do exército presente na cidade; pelo termo *patris nostri*, que associaria o pai de Tertuliano ao comando de uma força militar, possibilitando o surgimento da falsa concepção de que o pai de Tertuliano conduzia ou fazia parte de um exército estacionado na cidade de Cartago, sendo um centurião proconsular romano (1985, p. 15), ou um “centurião das cortes urbanas sediadas em Cartago” (LABRIOLLE, 1924, p. 87; PODOLAK, 2010, p. 14).

Portanto, não podemos afirmar o nível de pertencimento social de Tertuliano apenas com base nos enganosos dados que Jerônimo nos trouxe acerca das origens do autor. Alguns autores (BRAUN, 1972, p. 69; PODOLAK, 2010, p. 14) defendem que Jerônimo teria acesso a informações orais ou a outras obras, então escritas por Tertuliano, que seriam capazes de comprovar os seus apontamentos, entretanto, essas obras hoje estariam perdidas. Sendo assim,

justamente a supervalorização dos relatos de Jerônimo, bem como as defesas intransigentes que autores, como o patrologista Otto Bardenhewer (1908) e o cônego Ernest Evans (1956), teriam feito ao longo da construção histórica de Tertuliano são apontadas por Barnes como fatores que dificultaram a visão crítica dos relatos de Jerônimo. Barnes (1985, p. 4) aponta que, devido ao alto prestígio de Jerônimo, os autores desconsideravam as suas motivações particulares para valorizar a descrição de Tertuliano.

Jerônimo compôs *De Viris Illustribus* sob um contexto transicional do Império Romano (entre 392 e 393), que passava a reconhecer o cristianismo como religião oficial do Império. Após o longo período de atividade repressiva dirigida por imperadores, procônsules e magistrados, aos cristãos dos primeiros séculos, mais especificamente após a grande perseguição de Diocleciano (303-311), o pseudo-Edito de Milão, promulgado em 313, passa a permitir a atividade de culto ao cristianismo e findou com a perseguição religiosa.⁹ Em 380, foi decretado o Édito de Tessalônica, que tornou o cristianismo, sob os preceitos do credo niceno, a religião oficial do Império Romano.

Entretanto, o reconhecimento do cristianismo como religião não significou a pronta aceitação como autoridade inabalável no campo religioso. Jerônimo estava atento à problemática de seu contexto, momento no qual imperava a desvalorização dos escritos e pensadores cristãos por autores que utilizavam os textos de Celso (século II), Porfírio de Tiro (século III) e Juliano (século IV), que construíram uma representação da nova religião como sendo um culto inferior e com seguidores simplistas, ao contrário da representação que faziam do culto imperial e dos seus seguidores, com quem se identificavam (MALUF, 2009; SOARES, 2011). Segundo Barnes (1985, p. 4-5), o floreio e os excessos empreendidos por

⁹ Denomina-se pseudo-Edito de Milão a legislação atribuída aos imperadores Constâncio e Licínio, que em 313 teria concedido liberdade de crença. A suspeita da autenticidade da legislação é proveniente do fato dela apenas ser citada por Lactânio, que se baseia numa *epistula* escrita em nome dos dois imperadores e endereçada ao governador da Bitínia (SILVA, 2006, p. 254).

Jerônimo na descrição de Tertuliano dever-se-ia ao fato de o autor buscar representar o cartaginês como um renomado escritor e teólogo de seu período, o que apontaria o desconhecimento dos próprios interlocutores acerca das realizações dos eruditos cristãos, em nada devedores dos pagãos, recaindo sobre aqueles a pecha de desinformados.

Nesse sentido, a compreensão do contexto em que autores fazem uso de Tertuliano, pela escrita de sua biografia, pelas citações ou reproduções dos textos do autor, se torna de suma importância para o vislumbre das problemáticas que influenciam na escrita acerca desse autor. Da mesma forma, a compreensão do contexto no qual o próprio Tertuliano está inserido permite a análise da construção de seus escritos, interpretando as suas motivações e os destinatários desses.

Percebemos que Tertuliano buscava se informar sobre a história de Cartago e usava dela, nos seus relatos, para atingir centralmente a comunidade cristã cartaginesa, como vemos no seu trabalho de identificação da existência de sacrifício infantil¹⁰ em sua comunidade e a relação desses com os *tofets*.¹¹ Ademais, demonstrava manter-se sempre atualizado dos acontecimentos culturais da própria cidade, realizando descrições de seu contexto, eventos e

¹⁰ O sacrifício de crianças abordado no relato por Tertuliano possivelmente está relacionado à série de sacrifícios infantis que ocorriam em torno do Mediterrâneo. Como aborda Kormikiari (2017, p. 117), esse é um tema que tem sido de difícil análise pela problemática envolvida em assumirmos que fenícios, cartagineses e púnicos praticavam esses sacrifícios, atestados nos achados dos *tofets*, que possuem corpos de crianças e, às vezes, de animais associados a símbolos e oferendas a deuses como Baal e Tanit. Tal prática ritual, segundo Tertuliano, não cessou completamente com a chegada dos romanos, ainda se mantendo ativa, mesmo que de forma escondida das autoridades. Nesse sentido, Tertuliano buscou demonstrar como a influência do Império Romano em Cartago foi responsável por fazer ao menos diminuir um ritual de sacrifício infantil. Rives (1994, p. 63) reinterpreta esse episódio e retira o papel central do Império na diminuição dos sacrifícios, pois compreende que Tertuliano propositalmente concatenou dois fatos dissociados, a diminuição do número de sacrifícios e o episódio de condenação dos sacerdotes, para reforçar o seu argumento em defesa da religião cristã.

¹¹ Os *tofets*, ou *tophets*, nome que tem origem no hebraico, são espaços fúnebres, com lápides e restos mortais de crianças e bebês, identificados em diversos assentamentos fenício-púnicos ao longo da antiguidade. Nos *tofets* foram encontrados corpos de crianças e, às vezes, de animais, mas a historiografia mantém o debate acerca do seu uso ritualístico. Como explica Kormikiari (2017), há três hipóteses que explicitariam a realidade dos *tofets* baseadas na materialidade dos espaços desses cemitérios: hipótese fúnebre, a hipótese do santuário-fúnebre e a hipótese do sacrifício humano. A hipótese funerária entende esses espaços como meras necrópoles destinadas a crianças recém-nascidas que morriam antes de passar pelos ritos que as introduziam na sociedade. A hipótese do santuário-necrópole compreende os *tofets* como espaços de devoção, de realização de ritos, mas não considera o sacrifício dessas crianças, muito relacionado aos *temple-boys*. A hipótese do sacrifício humano acredita que os *tofets* tenham sido usados como espaços rituais, onde as crianças eram sacrificadas, e é defendida por autores como Patricia Smith (2013).

composições literárias (PODOLAK, 2010, p. 16). A educação de Tertuliano, e não a suposta profissão de seu pai, acaba se tornando um meio de identificar o estamento social ao qual o autor norte-africano pertencia. Por meio de seus escritos, é possível compreender o seu nível intelectual, a sua formação e o conhecimento que tinha de autores clássicos da língua grega e latina. Então, por seu conhecimento da história e do pensamento romano e grego, além das habilidades que possuía como comunicador, Tertuliano recebeu um alto padrão de educação, o que nos permite identificá-lo como pertencente a um estamento social privilegiado (WILHITE, 2007, p. 20). Devido ao seu conhecimento da *paideia* greco-romana e a sua compreensão consideravelmente aprofundada de filosofia, Tertuliano é apontado como um dos importantes pensadores cristãos do final do II século. Mesmo que, por vezes, ele conteste os ensinamentos filosóficos, as suas contestações são baseadas em discursos dos quais ele demonstra ter conhecimento e até mesmo com os quais ele demonstra certo vínculo, como o caso da escola estoica.

Tertuliano esteve, por certo tempo, vinculado à escola estoica, e sofreu influência determinante desse pensamento filosófico no processo de sua conversão. Mesmo que a ele tenha sido associada erroneamente a frase *credo quia absurdum* - da tradução livre “creio por ser absurdo” - e Pietro Podolak afirme que o pensamento filosófico de Tertuliano seja pouco desenvolvido (2010, p. 109-110), segundo Claudio Moreschini (2013, p. 195), o autor norte-africano demonstrava a importância da filosofia para a sua própria compreensão da religião e de Deus:

Justamente a sua tentativa de descrever a natureza de Deus recorrendo a conceitos filosóficos, como os de *substantia* e de *persona*, [...], precisamente o servir-se do pensamento estoico até para esclarecer a si mesmo e a seus leitores qual a natureza de Deus e do Espírito de Deus nos mostram claramente o que ele pensava a esse propósito.

Moreschini interpreta que Tertuliano, ao escrever *De Patientia*, buscou falar às *nationes*, ao mesmo tempo em que exercitava os seus conceitos filosóficos estoicos, já que a

paciência não era uma das virtudes mais importantes do cristianismo. Tertuliano buscou demonstrar a existência de uma relação entre a ética cristã e a ética pagã. Ao invés de contestar esse valor ético presente na cultura romana, e precisamente no meio militar, o autor destaca a superioridade da virtude cristã da paciência, personificada no mártir, que fazia do cristão “o equivalente do herói pagão e do sábio estoico” (MORESCHINI, 2013, p. 225).

Por mais que, no século II, pudesse parecer que o estoicismo figurava como uma corrente filosófica em destaque, haja vista o fato de um dos seus adeptos ter se tornado imperador de Roma, e ficado conhecido como Marco Aurélio, o imperador filósofo, não podemos afirmar que as práticas morais e políticas dessa escola filosófica tenham sido implementadas pelo Império Romano (SILVA, 2019, p. 281).¹² Gilvan Ventura da Silva (2019, p. 283), defende que a imagem de Marco Aurélio como um representante da escola estoica no poder não se sustenta, mediante a percepção de que o imperador pouco poderia interferir a partir de sua posição de forma filosófica, pois havia a “convicção de que tudo o quanto existe tende a perecer e será esquecido, incluindo o próprio ofício imperial”.

O pensamento estoico parece guiar a perspectiva filosófica de Tertuliano, sendo apontado como dependente da filosofia da Estoá (LOPES, 2010, p. 30). De fato, Tertuliano muitas vezes rechaçou o pensamento filosófico greco-romano, negando que o próprio cristianismo representasse uma nova filosofia, pois ele acreditava que o cristianismo representava uma revelação que não precisava da filosofia humana (MARTÍNEZ, 2006, p. 14). Entretanto, de forma alguma o seu pensamento excluía a filosofia, antes, ele opta por não usar a filosofia para contestar aquilo que ele considera como “verdade”, aquilo que ele

¹² Marco Aurélio foi imperador de Roma (161-180) e um filósofo estoico reconhecido pela contribuição concedida à Escola filosófica por meio de seus escritos em *Meditações*, obra compreendida como não destinada à publicação, mas contendo pensamentos importantes do autor (RADICE, 2016, p. 249-258). Apesar de a filosofia do imperador não ter provocado alterações reais na sua forma de governar (SILVA, 2019), os seus pensamentos evidenciam o processo de adaptação pelo qual passavam as escolas filosóficas na sociedade romana e a importância de seus escritos para “contrastar o novo clima espiritual do cristianismo” (RADICE, 2016, p. 258).

acredita ser revelado por Cristo, usando-a “somente para defendê-la como tal contra os achados e as inúteis repetições dos heréticos” (PODOLAK, 2010, p. 111).

A multiplicidade de abordagens proporcionadas pela sua forma de leitura da religião cristã possibilitou a Tertuliano uma visão mais abrangente do cristianismo e lhe permitiu a criação de um cristianismo particular no norte da África. Não nos referimos à criação de uma própria vertente do cristianismo por Tertuliano, chamado por Agostinho de Hipona de Tertulianismo, mas sim, como define Wilhite (2017, p. 6), de um cristianismo com uma identidade representativa da multiplicidade da cultura norte-africana, sem esquecermos a própria multiplicidade da existência do próprio Tertuliano: "cristão, homem, educado e cidadão romano".¹³ É preciso reconhecer o papel de Tertuliano como, propriamente, definidor das primeiras bases do cristianismo latino, que, até o final do século II, não possuía uma liderança que documentasse a doutrina da Igreja, nem no Ocidente, entre a Europa e a África, nem no Oriente, no tronco inicial da religião surgida no meio dos judeus da Palestina. David Rankin (2019, p. 2) afirma que nenhum escritor anterior a Tertuliano concedeu importância ou dispendeu esforços para construir definições ou marcas do que seria a Igreja e o cristão de modo geral.

A preocupação com o rigorismo doutrinal e as discordâncias de Tertuliano para com as práticas defendidas pela igreja de Roma podem ter sido os motivos para associá-lo à “heresia frígia”. Tertuliano teria se vinculado ao montanismo entre os anos 207 e 208, pelo rigorismo e

¹³ Agostinho foi tornado bispo da cidade africana de Hipona por volta de 395. Ao longo de sua vida, escreveu várias obras que o tornaram conhecido por sua atividade episcopal e sua relação com outras lideranças religiosas cristãs do século IV e V, sempre buscando a expansão da Igreja Católica em detrimento das outras religiões ou heresias cristãs (OLIVEIRA, 2014b). Dentre as suas obras, *De Haeresibus ad Quodvultdeum liber unus* é destinada a condenar as heresias presentes na Igreja. Dentre elas, é identificado o Tertulianismo. Descrito como proveniente de Tertuliano, sendo ressaltada a fama que o autor mantinha até então como possuidor de sermões eloquentes, mas também destaca que o viés herético de Tertuliano estava presente na sua relação com o montanismo, sendo contrário ao ensino apostólico e afirmando que o segundo casamento seria devassidão (*De Haeresibus*, 86). Agostinho também critica outras visões teológicas de Tertuliano, como a sua visão da corporeidade de Deus e a sua afirmação de que as almas humanas mais malignas são transformadas em demônios após a morte, mas ressalta como ponto crucial da identificação de Tertuliano como herege a sua filiação à heresia de Montano.

ascetismo que ele teria encontrado na seita (BARNES, 1985, p. 41-42), ou mais especificamente pela sua compreensão de que um novo casamento seria errado, isso após a morte da sua suposta esposa, compreensão essa compartilhada com o montanismo (BARNES, 1985, p. 136).

A afirmação de que Tertuliano teria sido um Montanista é apontada por Barnes como sendo a menos cabível, sendo considerada como insustentável, pois seria estritamente baseada no teor crítico que os escritos do autor recebem com o avanço da idade de Tertuliano (1985, p. 133). Mesmo que Barnes (1985, p. 258-259) coloque em dúvida as afirmativas de Agostinho, em *De Haeresibus*, quanto à criação de um grupo Tertulianista adepto do montanismo, tal compreensão se assentou na historiografia, sendo reforçada por autores cristãos, como Jerônimo, que apontaram Tertuliano como montanista, tendo cedido ao sectarismo da Igreja cartaginesa.

Alistair Stewart-Sykes (2004, p. 14) acredita que Jerônimo, assim como outros autores, interpretaram que o teor anticlerical da obra *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitate* aponta a inflamação do contexto em prol de seitas que defendiam o afastamento da hierarquia da Igreja. Entretanto, mesmo com a existência dessa “tensão faccional”, os cristãos que se viam representados pelos mártires, e mesmo Tertuliano, não haviam se distanciado da Igreja. Acredita-se que Tertuliano pode ter se vinculado à doutrina montanista no período final de sua vida, mas não realizado uma cisma formal com a Igreja de Cartago (SYKES, 2004, p. 14; RANKIN, 2004, p. 42).

Éric Rebillard (2012, p. 93-94) compreende que o paleocristianismo conviveu com um mecanismo de mudança sistemática da identidade religiosa, que permitia a existência de um grupo cristão plural e com influências identitárias múltiplas advindas da própria complexidade religiosa do Império Romano à época. Isso permitiria a Tertuliano permanecer com as

concepções divergentes, continuar vinculado à Igreja e não se distanciar das discussões pertinentes à vertente religiosa Montanista.

Estranhamente, mesmo que um dos preceitos relacionados ao Montanismo seja a negação do sistema hierárquico, os que defenderam a conversão de Tertuliano à seita também acompanhavam Jerônimo na compreensão de que o autor norte-africano fosse um presbítero, ou diácono, da Igreja de Cartago (BARDENHEWER, 1908; EVANS, 1956; BUTLER, 2014). Mas Tertuliano nunca havia se descrito como um cristão ordenado ou ocupante de uma posição na estrutura religiosa da Igreja de Cartago, pelo contrário, em alguns de seus sermões o autor introduz a sua fala como parte do grupo dos leigos. Entretanto, há autores que compreendem a narrativa contida em *De exhortatione castitatis*, livro 7, como capaz de comprovar o contrário. A leitura feita por Labriolle (1913) permite a tradução do excerto de *De exhortatione castitatis* (7) ser realizada da seguinte forma: “não é verdade que, se também fôssemos leigos, seríamos sacerdotes?”. Desse modo, se transformaria o sentido da frase e do entendimento do exercício de cargos eclesiásticos por Tertuliano, visto nessa situação como pertencente à hierarquia eclesial na condição de sacerdote.¹⁴

Outra compreensão possível é que a declaração de que Tertuliano seria um presbítero da Igreja viria de uma tradução errônea do termo *senior*, o que colocaria Tertuliano como uma liderança leiga com reconhecimento e responsabilidade na administração dos assuntos da Igreja. Sykes (2004, p. 15) afirma ter existido, na Igreja norte-africana, uma instituição denominada como *seniores*, que seriam anciãos com alto nível de reconhecimento no interior da comunidade cristã, sendo essa posição traduzida muitas vezes como *sacerdos*, e interpretada como presbítero, ou diácono, contemporaneamente. O autor também salienta que, no norte da África, a profissionalização dos presbíteros só passa a ocorrer no século III, o que

¹⁴A tradução possível para tal passagem de *De exhortatione castitatis* (7), para os defensores da inexistência de um sacerdócio exercido por Tertuliano, é feita da seguinte forma: “não é talvez verdade que também nós, leigos, somos sacerdotes?”.

faria com que essa posição fosse identificada como nova, ao mesmo tempo em que os *seniores* continuaram existindo na forma de um cargo ocupado por homens mais experientes e de alta posição, que colaboravam com os bispos de Cartago (SYKES, 2004, p. 16).

Tertuliano pode ter se mantido como *senior* da Igreja de Cartago até o período final de sua vida, permanecendo como um crítico e redigindo seus últimos textos por volta de 220, *De pallio* (220) e *De pudicitia* (222-223). São justamente os seus últimos textos que apresentam marcas das suas críticas mais diretas às autoridades da Igreja e, principalmente, ao episcopado cartaginês de Agripino. Por suas críticas à Igreja, Podolak (2010, p. 16-17) acredita que seria nesse momento que Tertuliano passaria a estruturar o que seria o seu grupo Tertulianista. Temos poucas informações sobre os anos finais de Tertuliano em Cartago, e mesmo que Barnes (1985, p. 59) busque defender que Tertuliano teria morrido mártir e teria sido excluído da lista de mártires da Igreja, não há indícios em narrativas contemporâneas ou seguintes que possibilitem essa interpretação.

Tertulliani Opera

As obras de Tertuliano se destinam a vários públicos e com repertórios que abarcam variados interesses. De forma geral, o autor tem uma produção rica, mesmo que boa parte tenha sido perdida ao longo dos séculos, uma informação que possuímos graças às referências dessas obras feitas pelo próprio autor, além de escritores como Eusébio de Cesareia e Jerônimo de Estridão. Algumas das obras incompletas e perdidas foram recuperadas e restauradas recentemente, o que nos permite identificar um total de 31 obras escritas por Tertuliano que conseguiram chegar à atualidade.

Esse conjunto de obras pode ser classificado ou dividido conforme a necessidade de abordagem de quem busca analisá-las, sendo a mais aceita empregada por Pietro Podolak, em

Tertuliano (2010). Podolak ordena os escritos de Tertuliano em quatro grupos: obras apologéticas, catequéticas, doutrinárias e montanistas. Nesse primeiro momento, a classificação esquematizada pelo autor nos é útil, pois abarca a complexidade das fontes, atendendo a necessidade de abordagem geral dos escritos.

As obras classificadas como apologéticas por Podolak correspondem ao conjunto de textos de Tertuliano destinados à defesa da fé cristã perante a opinião pública e as autoridades do Império. O primeiro escrito apologético cristão africano é identificado por Eusébio de Cesareia como sendo o *Apologeticum* (197) de Tertuliano, destinado ao Senado romano e, por isso, responsável por definir uma das características mais importantes dessa classe de textos, isto é, o de serem endereçados àqueles que teriam o poder de alterar decisões quanto à execução dos cristãos (ARZANI; VENTURINI, 2011, p. 2). Tertuliano argumenta que o cristianismo estava sendo vilipendiado por pessoas que não conheciam a nova religião. Nesse sentido, Tertuliano responde às calúnias sobre os cristãos como praticantes do incesto ritual e comedores de bebês, contrariando as acusações que identificavam os cristãos como avessos à religiosidade cívica tradicional.

Em *Apologeticum*, Tertuliano aponta que todas as concepções que os pagãos têm acerca do cristianismo são sustentadas na *ignorantia*, o desconhecimento quanto às práticas dos cristãos. Dessa forma, ao conhecer a religião cristã, essas *nationes* compreenderiam que os padrões de vida dos cristãos seriam muito superiores aos tradicionais, por suas concepções morais e suas “atitudes corretas”. As acusações contra os cristãos seriam mais verdadeiras se direcionadas às próprias *nationes*, sendo representadas por Tertuliano como praticantes de atitudes imorais, como aborto, infanticídio, adoração de animais e práticas sexuais libertinas. O padrão da vida correta seria transmitido por Jesus Cristo e retransmitido pelos cristãos, que, apesar das calúnias, continuariam defendendo suas concepções morais.

Entretanto, por possuir também um critério temporal, essa classificação de Podolak (2020, p. 22-24) não se resume a englobar as obras consideradas apologéticas segundo a classificação de Eusébio.¹⁵ Podolak (2010) também inclui *Ad Martyras* (197) dentre as obras referentes ao período apologista de Tertuliano, por entender que ela também é motivada pela defesa das crenças cristãs. Em *Ad Martyras*, um dos textos que analisamos, são notáveis as características iniciais da escrita de Tertuliano, como, por exemplo, o modelo de carta endereçada à comunidade cristã, colocada diante da possibilidade de escolha do martírio (PODOLAK, 2010, p. 24).

Outra obra também escrita por Tertuliano no ano de 197 foi *Ad Nationes*. O título do livro emprega o termo utilizado por Tertuliano para se dirigir à população não-cristã, *nationes*, também utilizado no *Antigo Testamento* para identificar os indivíduos que representavam um contraponto ao “povo santo”, antes referente aos judeus e comumente utilizado pelos cristãos (PODOLAK, 2010, p. 27). Entre o final do ano 197 e o início de 198, o autor escreve *De testimonio animae*, que se ocupa precisamente de “conduzir pesquisas no interior do mundo cultural pagão para elaborar argumentações em defesa do cristianismo” (PODOLAK, 2010, p. 37).

Outros dois textos são identificados como pertencentes ao grupo de obras apologéticas, mas são posteriores e até mesmo com difícil datação: *Adversus Iudaeos* e *Ad Scapulum* (212). A primeira obra, sem datação correta, é dedicada à diferenciação da religião cristã em relação à judaica, constantemente confundidas devido à origem do cristianismo ser propriamente uma vertente do judaísmo, algo que fez por muito tempo o judaísmo ser chamado de mãe, e o cristianismo de filho (BOYARIN, 1999, p. 1). Mas vale explicarmos que *Adversus Iudaeos*

¹⁵ As apologias cristãs, segundo Alessandro Arzani e Renata Venturini (2011, p. 2-3), são apresentadas por Eusébio como cartas obrigatoriamente endereçadas às autoridades com poder de execução de penas contra os cristãos, como Senado, Imperador ou procônsules. Entretanto, percebe-se que em todas as apologias são identificáveis critérios similares na escrita, sendo o principal a defesa da religião cristã, bem como de seus praticantes e a exaltação de suas características.

privilegiou a defesa e a propaganda do cristianismo, ao invés de polemizar contra os judeus (PODOLAK, 2010, p. 39). Já *Ad Scapulum* retorna ao gênero de carta aberta verificada nos primeiros textos de Tertuliano, sendo datada no período de governo do procônsul Julio Scapula. Na situação relatada pela carta, em uma cerimônia de premiação, um soldado cristão teria rejeitado receber uma coroa.

As obras catequéticas abrangem os textos produzidos entre os anos 197 e 206, demonstrando a preocupação do autor com o ensinamento das práticas cristãs, ao que se deve a própria classificação como catequista. A maioria desses textos também pode ser concebida como sermões proferidos publicamente para a comunidade cristã de Cartago e, posteriormente, reescritos para a publicação. São as obras *De spectaculis* (197), *De oratione* (200), *De baptismo* (200-206), *De patientia* (204), *De paenitentia* (204), *Ad uxorem* (198-204) e *De cultu feminarum* (202-203).

Podolak percebe que, nesse período, Tertuliano faz muitas referências não diretas a autores latinos e demonstra a sua erudição por meio do uso e crítica de Platão, Aristóteles e escritores estoicos, sendo um sinal de proximidade do autor à cultura retórica e filosófica, que realmente eram as bases de seu pensamento (PODOLAK, 2010, p. 47-48). Posteriormente, Tertuliano substitui essa estratégia pela maior afinidade com os dos textos propriamente cristãos, realizando reflexões e consultas constantes aos textos bíblicos para combater os heréticos.

As obras de caráter doutrinal da lavra de Tertuliano possuem uma evidente defesa das doutrinas cristãs, isto é, possuem um compromisso de definição das crenças e dogmas cristãos. Podolak (2010, p. 63) acredita que tais obras, em sua versão final, chegaram a nós posteriormente à adesão de Tertuliano ao montanismo. Entretanto, o mesmo Podolak (2010, p. 63) afirma não ser possível afirmar que o montanismo original, em sua visão doutrinal,

apresentasse compreensões diferentes da Igreja de Roma. São obras identificadas como capazes de estabelecer os dogmas cristãos, mas também de contestar autores que produziam o que Tertuliano percebia como sendo heresias cristãs. É possível as listarmos da seguinte forma: *De praescriptionibus haereticorum*, *Adversus hermogenem*, *Adversus valentinianos*, *De carne christi*, *Adversus marcionem*, *De anima*, *De carnis resurrectione* e *Adversus praexean*.

Além da necessidade de definir as diferenças entre cristãos e praticantes dos cultos cívicos, Tertuliano e outros autores cristãos buscavam estabelecer a identidade do próprio cristianismo. Tertuliano define e defende o cristianismo que ele considera como verdadeiro, o que o leva a classificar as outras vertentes da religião como heréticas. Uma dessas vertentes, da qual Valentino é um dos mais importantes autores no século II (NOGUEIRA, 2007, p. 68-69; MORESCHINI, 2013, p. 53-56), é definida como gnosticismo.¹⁶ Para Tertuliano, o fato de seu grupo possuir há mais tempo as escrituras sagradas preservadas e utilizadas, torna-os protetores delas e membros da Grande e verdadeira Igreja, excluindo os demais, pois seriam heréticos (MORESCHINI; NORELLI, 2014, p. 451):

Tertuliano descreve assim, em grandes linhas, a difusão do cristianismo desde os apóstolos até as igrejas de seu tempo, na convicção de que todas as sés cristãs, enquanto fundadas, direta ou mediadamente, pelos apóstolos, gozam de igual dignidade e autonomia. Cartago, de todo modo, sente-se mais próxima de Roma.

¹⁶ O gnosticismo foi uma vertente ou heresia do cristianismo que tem a explicação de sua origem e definição teórica dificultada por muito da literatura que o aborda ser proveniente de seus opositores, mas também devido às suas ricas vertentes encontradas a partir de seu primeiro desenvolvedor, Simão Mago, no século I, de difícil compreensão pela ausência de argumentações contundentes e concretas, sendo perceptível a recorrência com que utilizavam da linguagem simbólica e mítica (MORESCHINI, NORELLI, 2013, p. 243-244; NOGUEIRA, 2013, p. 68). A própria nomenclatura como gnóstico abrange um número variado de grupos que são identificados pelo mesmo nome, como Sethianos, Ofitas, Valentinianos, Cainitas, Carpocracianos e outros, que possuíam elementos comuns entre eles ou sofriam influência gnóstica em suas origens no século II. Por definição, os gnósticos eram identificáveis pela crença no dualismo, no retorno da alma, na essência divina do gnóstico e no processo de conhecimento, propriamente a gnose (MORESCHINI, 2013, p. 44; NOGUEIRA, 2013, p. 68). O dualismo, a posição dual, que ocorre entre o bem e o mal, entre a matéria e a alma, encontra o seu ápice na sua cosmogonia, que rejeita o Deus judeu, criador da humanidade, como sendo uma entidade produto do divino, mas subalterno e invejoso, e o Deus dos cristãos ainda não iniciados no verdadeiro conhecimento, esse apenas um governante bondoso e não um Deus verdadeiro. O Deus gnóstico seria o Pai da Totalidade, alcançada pelo conhecimento (MORESCHINI, NORELLI, 2013, p. 254; NOGUEIRA, 2013, p. 84).

Além de Valentino, nas obras classificadas como doutrinárias, Tertuliano também argumenta centralmente contra Hermógenes e Marcião, esse último apontado como um dos maiores teólogos e místicos do século II (ELIADE, 2011, p. 328).¹⁷ E, a favor da sua argumentação, mesmo que tenha se centrado no uso das escrituras sagradas cristãs e as referencie continuamente no combate contra as heresias, afirmando que os marcionistas rejeitavam o *Antigo Testamento* e somente valorizavam o *Novo Testamento*, Tertuliano também não deixa de utilizar a lógica estoica para confrontar, por exemplo, os modalistas, definindo o conceito da doutrina trinitária (MORESCHINI; NORELLI, 2014, p. 452-454).¹⁸

Outra heresia contrária ao trinitarismo é confrontada por Tertuliano em *Adversus Praxean*, o monarquismo. Tertuliano inicia esse texto apresentando o montanismo, ao qual ele é apontado como vinculado desde 208, não como uma heresia, mas como um movimento cristão que havia sido permitido pelo então bispo de Roma, que se acredita ser Zeferino. Eleito bispo em 199, enquanto condenava várias heresias cristãs, Zeferino teria permitido o

¹⁷ Marcião de Sinope foi um importante heresiarca do proto-cristianismo, nascido em 86 e falecido por volta de 160, e responsável por formular a teologia marcionista, que compreende a existência de dois deuses opostos. Marcião é apontado como o pioneiro em muitas definições do cristianismo como religião (sendo o criador do próprio termo Cristianismo), diferenciando-a do judaísmo, e apontado como o primeiro a criar um cânon de Escrituras cristãs, excluindo os textos considerados atualmente como pertencentes ao Pentateuco e parte do Novo Testamento por terem sido contaminados pelo judaísmo (NORELLI; MORESCHINI, 2014, p. 240; VINZENT, 2014). Por não possuímos a obra perdida *Antiteses*, escrita por Marcião, podemos compreender a teologia de Marcião pelos textos de seus adversários contemporâneos e os cristãos ortodoxos posteriores, Justino Mártir, Ireneu, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Hipólito, Epifânio, Adamâncio e Eznik de Kolb. Na doutrina marcionista, o primeiro Deus estaria presente na descrição do Antigo Testamento, responsável por criar os fundamentos da existência humana e as leis. O segundo Deus, presente no Novo Testamento seria diferente do antigo por não exigir a rigurosidade da lei, mas estabelecer como objetivo a felicidade no reino do Pai por meio da fé em Jesus e em seu evangelho. O Deus criador hebreu seria um Deus inferior e falho em todas as suas realizações, incluindo a criação humana. A inferioridade do primeiro Deus e o sofrimento infligido à humanidade teria motivado o Deus supremo a enviar o seu filho Jesus para salvar os seres atormentados por um Deus inferior (NORELLI; MORESCHINI, 2014, p. 237-242). Tertuliano não foi contemporâneo de Marcião, mas os seus escritos criticam diretamente o autor, confrontando a *Antiteses* e uma suposta carta de Marcião que não chegou até nós (VINZENT, 2014, p. 190).

¹⁸ O modalismo, sabelianismo, monoteísmo modalista, patripassianismo, unicismo ou mesmo monarquianismo modal foi um movimento herético cristão que se propagou na Ásia Menor, quando o cristianismo passava pelo período de construção do dogma Trinitário, que concebe a existência das três pessoas divinas. Sabélio, fundador da concepção modalista, defendia que o Pai seria uma única pessoa divina, que se manifestava nas duas outras formas, o Filho e o Espírito Santo, o que confronta a concepção trinitária de Tertuliano, que enxerga os Três como constituintes da mesma *substantia*, um termo caro para a conceituação da Trindade, mas pouco utilizado na filosofia latina (MORESCHINI; NORELLI, 2014, p. 452-453). Apesar da existência da contrariedade apontada pelos trinitaristas dos primeiros séculos do cristianismo pré-concílio de Niceia, o sabelianismo ainda hoje influencia na visão teológica da Igreja, em grupos que contrariam a compreensão logocêntrica (RIDDELL, 1934, p. 545-547).

movimento montanista, o que provocou a indignação do monarquista Praxeas, heresiarca que defendia a unidade da divindade cristã e a impossibilidade da divisão da personalidade divina.

A última coleção de textos de Tertuliano diria respeito às obras montanistas, ou às com teor considerado crítico a certos ditames da Igreja. Consideramos importante fazer essa distinção, por já termos discutido a impossibilidade de afirmarmos peremptoriamente a vinculação do autor à heresia. Podolak identifica os textos como sendo todos posteriores ao ano 207, período que seria referente à conversão de Tertuliano ao montanismo. Configuram nessa classificação as seguintes obras: *De exhortatione castitatis* (208-212), *De virginibus velandis* (213), *De corona* (211), *Scorpiace* (212), *De idolatria* (208-212), *De fuga in persecutione* (212-213), *De monogamia* (217), *De ieiunio adversus psychicos* (208-220), *De pudicitia* (220) e *De pallio* (222-223).

A classificação de Podolak, apresentada acima, supre a necessidade de divisão temporal e temática das obras de Tertuliano. Entretanto, para efeitos discursivos da nossa pesquisa, outra classificação se torna útil e enriquece a nossa interpretação das duas obras analisadas. Martino Menghi (2004, p. 5-6), desenvolve uma classificação para diferenciar as obras de Tertuliano com um teor apologético, ou mesmo anti-herético, das obras com um forte teor disciplinador. Diferente das obras que intencionavam a defesa do cristianismo frente às ameaças de perseguição, e as obras que buscariam atacar as heresias destoantes dentro da prática cristã, havia obras que traziam, em seu conteúdo, práticas do cotidiano do cristão que demarcavam a sua oposição para com a sociedade romana. Essas obras são classificadas pelo autor como orações ético-disciplinares. De forma alguma negamos a classificação desenvolvida por Podolak, mas a narrativa de Menghi proporciona uma leitura que problematiza o discurso disciplinador de Tertuliano, sendo especialmente interessante para nossa análise acerca das obras *Ad Martyras* e *De Spectaculis*.

Entre as principais obras identificadas como orações ético-disciplinares, Menghi elenca as fontes da nossa pesquisa, *Ad martyras* e *De spectaculis*. São obras que, em sua totalidade, fornecem o resumo de um padrão comportamental que se mostrava estremado para o contexto do Império Romano e, portanto, levaria “inevitavelmente a uma ruptura irreduzível com o mundo pagão” (MENGHI, 2004, p. 6). Nesse sentido, o discurso de Tertuliano não buscava ser uma mera orientação para a reflexão dos participantes cristãos, mas deveria ser capaz de separar definitivamente os cristãos do convívio com as *nationes*.

Ambas as obras teriam sido escritas por volta de 197, período inicial de Tertuliano no cristianismo, mas não é por isso que elas seriam menos rigorosas em sua orientação à comunidade cristã cartaginesa, sejam os membros recém-convertidos, sejam os que se percebiam diante da oportunidade de passar pelo martírio como forma de preservar e representar a sua própria fé.¹⁹ Entretanto, *Ad Martyras* não é somente uma forma de orientar os cristãos que passarão pelo martírio, mas também um texto destinado à defesa do exercício do martírio cristão. Logo em seu começo, Tertuliano se resigna à sua posição como inexperiente, e esclarece o seu objetivo de defender a ação do martírio. Ademais, compara os mártires a gladiadores, sendo esta uma estratégia retórica bastante utilizada ao longo da obra. Sobre o preparo dos cristãos para enfrentar os gladiadores e as feras do anfiteatro, afirma Tertuliano (*Ad Martyras*, I):

É certo que não sou eu quem deve dirigir a minha palavra a vocês; mas também é certo que os mais aptos gladiadores não recebem avisos somente dos seus mestres e diretores, senão de qualquer inepto e ocioso que os grita de longe, e não é raro que sejam aproveitadas sugestões vindas do próprio povo.

Ad Martyras, a despeito de outras obras martiriológicas, não apresenta uma exacerbação do teor da morte sacrificial como último propósito de um indivíduo em

¹⁹ Apesar da temática do martírio ser central na argumentação de Tertuliano, especialmente na obra *Ad Martyras*, deve-se ressaltar que durante o proconsulado de Cíngio Severo (196-197) não foram registradas perseguições contra cristãos em Cartago (LETTA, 1995, p.871).

desespero, mas, justamente pelo contrário, Tertuliano retrata o mártir como designado, escolhido para testemunhar a sua própria fé perante uma plateia de *nationes*, sendo submetido ao cárcere e sobrevivendo à tentação (MENGHI, 2010, p. 9). Também Eduardo Oliveira (2014a, p. 116) reproduz essa visão escatológica presente em Tertuliano, que entende o ato de optar pelo martírio como um desígnio de Deus, como todas as outras coisas relacionadas à vida do cristão.

Apesar de ser uma obra importante por seu caráter martiriológico, *Ad Martyras* não é uma obra volumosa. De forma modesta e diferentemente do Tertuliano verborrágico que surge posteriormente, nesse discurso de encorajamento aos fiéis, o autor se pronuncia em seis capítulos, os quais são divisíveis em três partes, como uma introdução e duas seções consecutivas. Como uma oração ético-disciplinar, *Ad Martyras* define parâmetros de ação do cristão diante da condenação ao martírio, sendo entendido como uma escolha definidora da cristandade.

Nesse texto, Tertuliano defende a prática do martírio e instrui aqueles que são tentados a negar a fé cristã para que persistam na escolha do martírio até sua culminação, apresentando esse momento da execução como o que promovia acesso ao sagrado e aos regozijos junto à comunidade cristã. O texto em louvor aos mártires contém um discurso que nos leva a compreender a busca do autor por ressignificar o espaço do martírio cristão, fazendo uso de construções retóricas que privilegiam aspectos da cultura greco-romana como a boa morte. Tertuliano utiliza desse instrumento argumentativo comparativo quando apresenta dois tipos de pessoas que aceitam entregar suas vidas por suas convicções, retratando os mártires cristãos com características e ímpetos que os fariam superiores, quando comparados aos relatos de martírio presentes na cultura greco-romana, esses identificados por Tertuliano como sendo menos virtuosos: Lucrecia, Múcio, Heráclito, Empedocles, Peregrino, Dido, Mulher de

Asdrúbal, Regulo e Cleópatra. O espaço do martírio, apesar de incutido de sofrimento para a vida do cristão, deve ser identificado como um espaço que lhe garante símbolos de aclamação dentro da comunidade cristã em seu pós-vida. Dessa forma, Tertuliano institui uma identidade no interior do cristianismo, que também busca ser percebida como moralmente correta para os não-cristãos.

Esse constante teor oposicionista em relação às tradições imperiais, bem como a definição dos limites do ser cristão, são encontrados facilmente em *De Spectaculis*, obra na qual Tertuliano demonstra o seu rigorismo, proibindo a frequência dos cristãos no espaço dos espetáculos (MENGHI, 2010, p. 10). O espaço dos *ludi*, além de estar destinado à propaganda imperial, era um local indissociável da sua simbologia religiosa (GONÇALVES, 2013, p. 106; PICHOTE, 2012, p. 4; SAGGIORO, 1996, p. 113). Vincent Garcia (1989, p. 402) compreende que a originalidade da obra de Tertuliano está no uso do latim para a produção de textos cristãos, e na crítica aos importantes espaços dos espetáculos, um relevante símbolo de representação do louvor ao Império Romano.

A obra *De Spectaculis* contém 31 capítulos, e pode ser organizada em 4 partes. A partir da introdução, Tertuliano organiza a crítica aos espaços dos espetáculos, ressaltando o perigo existente no prazer e nos argumentos das *nationes* (*De spec., I, 1-2*):

Ó servos de Deus, vocês que agora estão continuamente se aproximando de Deus, e vocês também, eu acredito, tenham repensado tudo, quem testemunhou e prestou seu testemunho do que já aconteceu, para que por nenhuma razão, nenhum de vocês caia em pecado por ignorância, real ou falseada. Pois tal é a força do prazer que pode prolongar a ignorância para lhe dar uma chance, e perverter o conhecimento e escondê-lo de você mesmo.

Na primeira seção, o autor se dedica a demonstrar o caráter idolátrico dos espetáculos, examinando cada um dos espaços conforme as suas características, cada parte dessa seção é dedicada a um *ludus* específico. Já na segunda e na terceira parte, Tertuliano utiliza da sua

exegese para definir os espaços dos espetáculos como opositores da disciplina cristã, identificando a presença dos demônios como o maior símbolo da relação adversa de Deus com esses lugares e suas atividades.

O cristão que se envolvesse nos *ludi* como espectador seria identificado com idolatria e com os símbolos de estigmatização presentes nesses espaços. O autor objetiva demonstrar que o espaço, como construção em si, não é idólatra, mas as simbologias, as finalidades e as práticas dos *ludi* desempenhados nele são modos de provocar sensações negativas para os cristãos. O cristão ideal, tido como modelo, não poderia frequentar um fluxo que o aproximasse do mundo pagão e das práticas que desrespeitam a moral cristã e, como defendido por Tertuliano, a moral romana. Tertuliano dignifica os cristãos por não frequentarem esses espaços, buscando, além disso, a própria conversão dos pagãos pelo exemplo de prática de vida.

De Spectaculis e Ad Martyras: o percurso das orações ético-disciplinares

Ao pesquisarmos temas relacionados à Antiguidade ou ao Medievo, encontramos uma problemática comum: a transmissão das fontes. Por mais que o exame da transmissão e da fiabilidade das fontes seja algo caro a toda área de História, a longa temporalidade sob a qual estão as nossas fontes, sendo traduzida, reinterpretada e editada, desde a primeira confecção como manuscrito, até a chegada aos nossos tempos, nos variados formatos, torna essa questão singular para os estudiosos da Antiguidade. Ao lermos as fontes manuscritas, muitas vezes disponibilizadas em formato digital, deparamo-nos com dificuldades, como a compreensão da língua original e da escrita, uma complexidade que motiva o pesquisador a recorrer às versões impressas ou edições críticas. Não se eximem de problemas, ademais, os manuscritos próprios produzidos pelos *scriptoria*, um grupo de monges medievais copistas, que também poderiam

produzir manuscritos com erros involuntários ou, por vezes, selecionar o que poderia ser copiado (BARROS, 2019, p. 80-81).

A identificação do lugar de produção da fonte deve ser a primeira atividade analítica desempenhada pelo historiador que busca compreender a fonte como um texto produzido, pois esse lugar “remete em diversas instâncias à sociedade que o produziu e às suas circunstâncias, e talvez a um autor com identidade social específica, esteja ele inserido ou não em uma instituição” (BARROS, 2020, p. 46). Entretanto, Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva (2015, p. 137) ressalta a importância de tratar as impressões, bem como as edições e traduções contemporâneas, como produtos diferentes dos originais manuscritos, sendo necessária uma análise criteriosa que não veja esses textos como transmissões naturais das fontes. É preciso compreender os manuscritos utilizados pelos editores; a metodologia de migração do texto manuscrito para o impresso; a forma de tradução, seja unicamente a partir da língua original do manuscrito, seja pelo uso combinado de traduções, etc.

Além dessas problemáticas que são necessariamente analisadas para a compreensão da preservação e circulação das fontes, José D’Assunção Barros (2019, p. 82-83) também elenca que, da mesma forma que as fontes impressas podem conter partes excluídas ou adicionadas, como são os prefácios, advertências, glosas, notas etc., as fontes manuscritas também, por vezes, são discrepantes entre si, o que gera a necessidade de categorizá-las em derivadas e diferenciá-las das fontes manuscritas originais. Essas atividades são pertinentes ao enriquecimento da análise das fontes, pois propiciam novas possibilidades de abordagem e direcionam a reflexão acerca das problemáticas associadas à crítica documental.

Buscando traçar um percurso da transmissão das fontes literárias escritas por Tertuliano, percebemos que elas possuem um número variado de *codices*, textos manuscritos, por vezes fragmentários, dos quais se extraíram as versões em latim atualmente utilizadas e

traduzidas. Em grande medida, as obras de Tertuliano foram escritas para o discurso frente à comunidade cristã cartaginesa e, posteriormente, editadas para a conservação ou réplica no interior da comunidade durante o final da antiguidade e o medievo.

Martino Menghi (2004, p. 6) acredita que os argumentos contrários à sociedade romana e sua ruptura total com a cultura “pagã”, bem como o rigorismo que motivou alguns cristãos a associarem-no ao montanismo, fizeram com que Tertuliano e suas obras fossem marginalizados e relegados ao esquecimento. Tal compreensão explicaria o diminuto número de manuscritos ou traduções que reproduzissem os trabalhos de Tertuliano até o século XV. A compreensão da aversão da Igreja Católica aos textos de Tertuliano aprofunda-se quando aceitamos a existência de um decreto papal proibindo o uso dos trabalhos do autor, o *Decretum Gelasianum*, emitido pelo Papa Gelásio I, em 494 (LECLERQ, 1924; QUASTEN, 1986, p. 277; PODOLAK, 2010, p. 149). Apesar de sua veracidade ser contestada por autores como Howorth (1913), a íntegra do suposto *Decretum* sobreviveu até a contemporaneidade e ele era tido, durante a Idade Média, como uma fonte confiável (LECLERQ, 1924), o que permite a compreensão de que essa visão acerca de Tertuliano perdurou por todo esse período.

Antes da biografia escrita por Jerônimo, uma pequena, e primeira, menção a Tertuliano é feita por Lactâncio no século IV. A frase de Lactâncio exemplifica o que estava presente na mentalidade cristã após a morte do nosso autor, e é encontrada em *Divinae institutiones* (I, 23): “Septimio Tertuliano foi especialista em todo gênero de literatura, mas no estilo foi pouco fácil, pouco esmerado e muito obscuro. Portanto, nem hoje encontra muita fama”. A suspeita de Tertuliano ter tido uma guinada ao campo herético sustentou temores em autores quanto à simples citação de Tertuliano, algo que, segundo Podolak (2010, p. 142), impossibilitou Cipriano, mesmo que diretamente influenciado pelo também norte-africano

considerado seu mestre, o mencionasse, algo que pode ser auferido no uso por Lactânncio da expressão “muito obscuro”.

Outro fator a se considerar é a mudança de contexto cristão na Idade Média, pois se estabelecia um período em que o cristianismo era a religião oficial, o que pode ter transformado os escritos apologéticos ou anti-heréticos de Tertuliano em obsoletos. Um dos poucos casos a ignorar o *Decretum gelasianum* durante a Idade Média pode ser encontrado em Isidoro de Sevilha (560-636), que dentre outras obras de Tertuliano, utiliza a obra moralista *De exhortatione castitatis*. Segundo Claudio Micaelli (1985, p. 131-133), em *De differentiis verborum*, Isidoro buscou diferenciar castidade e continência baseando-se na obra de Tertuliano para também explicar a relevância do lugar da castidade no cristianismo. O mesmo é empreendido na obra *De ecclesiasticis officiis*, mais especificamente dirigido aos líderes eclesiásticos, que tinham o celibato como recomendação.

No contexto da Renascença, surgiu o desejo de trazer de volta à baila os escritos da Antiguidade, tanto os cristãos como os pagãos. Os *Book Hunters* da Renascença, dentre os quais Poggius Bracciolini e Niccolò Niccoli, vasculharam as bibliotecas dos mosteiros e abadias da Itália, da Alemanha, da França e da Inglaterra, procurando pelas obras tidas como esquecidas ou mesmo perdidas. As cartas trocadas entre eles registram a redescoberta de autores e suas obras, como Tertuliano (GORDAN, 1991). A partir do século XVI, Tertuliano volta a ganhar destaque no discurso católico, devido ao contexto das Reformas Protestantes, usado no discurso da contrarreforma da Igreja Católica (PODOLAK, 2010, p. 151). Segundo Raymond François Refoulé (1957), os teólogos católicos utilizavam em demasia a obra anti-herética *De praescriptione haereticorum* para sustentar, dentre outros argumentos, a posse das escrituras sagradas junto à história da Igreja, a importância da unicidade da doutrina e do discurso cristão e o fato da sucessão apostólica ser exclusividade da Igreja de Roma.

Dentre os autores católicos que se inspiraram nos escritos de Tertuliano com o intuito de se opor ao protestantismo em crescimento na Europa, podemos encontrar no cardeal francês Armand Jean du Plessis Richelieu um de seus expoentes (PODOLAK, 2010, p. 152), com a obra *Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Eglise*, escrita em 1657. O bispo também francês, Jacques-Bénigne Bossuet, escreve e publica, em 1688, *Histoire des variations des Églises protestantes*, com o mesmo objetivo de seu contemporâneo, destacando a falta de unidade da fé e doutrina entre os protestantes. Segundo Podolak (2010, p. 154), esses católicos buscavam convencer os protestantes da insustentabilidade das suas Igrejas, que propunham uma inovação sem mudar as bases erguidas pela Igreja de Roma.

Durante o levantamento da bibliografia referente ao percurso das obras de Tertuliano, encontramos o acervo construído pelo pesquisador Roger Pearse. Desde 1997, Roger Pearse reúne os mais diversos conteúdos referentes ao escritor cristão africano no site do *The Tertullian Project*. O projeto mantém um acervo rico em conteúdos referentes a Tertuliano, reunindo obras do autor em várias edições e traduções, também análises críticas das obras e biografias feitas por autores do mundo inteiro. Algumas obras estão disponíveis diretamente no site, outras possuem links associados, disponíveis em outros endereços, ou apenas aparecem referenciadas como parte do acervo analítico de Tertuliano.

Dentre as diversas obras escritas por Tertuliano, utilizamos como fontes primárias na pesquisa as obras *De Spectaculis* e *Ad Martyras*. Ambas as fontes têm sua escrita identificada entre o final do II e início do III século, e as identificamos como orações ético-disciplinares. Apesar da contribuição maciça do autor para o desenvolvimento do discurso apologético cristão, defendemos que as obras *De Spectaculis* e *Ad Martyras* não são resumíveis como obras apologéticas, por essa definição não ser capaz de exaurir as suas complexidades. Apesar

de conter defesas pontuais da religião cristã, o foco de ambas as obras é a orientação de práticas cotidianas dos cristãos, ou dos recém-convertidos à religião como sustentado por Martino Menghi (2004).

Posteriormente à Idade Média, é possível tratarmos da recepção e da transmissão das duas obras de forma separada, pois apesar de ambas se relacionarem, poucos foram os autores que as identificaram ou traduziram conjuntamente. Iniciaremos com o levantamento dos manuscritos, edições e traduções de *Ad Martyras* e posteriormente nos aprofundaremos na identificação da transmissão de *De Spectaculis*.

As principais versões do texto de *Ad Martyras* foram redigidas a partir dos *codices* encontrados no século XV, em sua maior parte da *Cluny Collection*, uma coleção de manuscritos originais e cópias de 28 tratados de Tertuliano, associada à Abadia de Cluny.²⁰ Dois desses *codices* foram utilizados em maior profusão pelos editores e tradutores por se mostrarem mais completos e precisos. São eles o *codex Florentinus Magliabechianus*, tanto a versão *Conventi soppressi J.6.9*, quanto a *Conventi soppressi J.6.10*, e o *codex Luxemburgensis* (PETITMENGIN, 2004). Supõe-se a existência de um *codex* original surgido na Abadia de Cluny, o *codex Cluniacensis*, que teria dado origem às duas linhas em circulação, a alfa, representada no *codex Montpellier*, e a beta representada no *codex Hirsauensis*, que fora impressa pelo Beato Renano (1485-1547) na sua primeira edição da obra, em 1521.

²⁰ A Abadia de Cluny foi construída em Borgonha, na França, no ano 910, sendo a sede da Ordem de Cluny, que teve grande influência na cristandade com as Reformas cluniacas, que buscavam restaurar a atividade monástica sob os preceitos beneditinos. Dentre as ações empreendidas pelos monges que lideravam essa abadia, destaca-se: implementação da música sacra, utilização da arquitetura e da arte na composição do ambiente solene do rito católico, educação das crianças, organização das bibliotecas e uso efetivo dos *scriptoria* na transcrição dos manuscritos, o que transformou a abadia em um dos mais importantes acervos de manuscritos valiosos. A abadia foi saqueada por huguenotes em 1562, no contexto das guerras religiosas na França, e ainda em 1790, durante a Revolução Francesa, parte do acervo foi queimada, e os documentos restantes ficaram escondidos na prefeitura da cidade de Cluny (ALSTON, 1908, p. 73).

As mesmas obras contidas no *codex Cluniacensis* estariam presentes no *codex Gorniensis*, um *codex* escrito na Abadia de Gorze e perdido, sendo apenas identificado na terceira edição escrita pelo Beato Renano, em 1539 (CHAPOT, 2000). Outro manuscrito perdido, cuja existência nós reconhecemos apenas com base em citações ou apontamentos presentes em edições ou descrições é o *Divionensis*, identificado na edição de Rigaltius. Graças à pesquisa de Pierre Petitmengin (2004), também foram encontradas referências ao mesmo manuscrito em obras de Théodore de Bèze, Pierre Pithou e Claude de Saumaise.

O *codex Florentinus Magliabechianus Conventi sopressi J.6.10* teria derivado em outros dois manuscritos, no século XVI, o *codex Neapolitanus latinus 55*, presente no Museu Nacional, em Napoles, e o *codex Leidensis latinus 2*, esse, segundo Petitmengin (2004, p. 79), sendo apenas uma cópia do primeiro. Já segundo Emil Kroymann (1898), o mesmo *codex Florentinus* deu origem, sendo copiado diretamente ou por outra de suas derivações, às diversas versões itálicas, o *codex Florentinus Laurentianus 26, 12*, o *codex Magliabech Conventi sopressi VI, 11*, o *codex Neapolitanus VI, B. 14*, o *codex Novara Bibl.* e os *codices Vaticani Latinus 189, Latinus 190, Latinus 191 e Urbin 64*.

A *editio princeps* de *Ad Martyras* foi publicada em 1521, editada pelo Beato Renano e impressa por Froben. De longe, é a mais suntuosa das edições, com belas gravuras, margens largas, etc. Há uma lista de conteúdos, no verso da folha de rosto, e cada texto é precedido por um *Argumentum* (PETITMENGIN, 1980). Posteriormente, outros autores lançaram edições sem grandes modificações: *editio Martin Mesnart*, editada por Jean de Gagney, em 1545, *editio Sigismundi Gelenii*, de 1550, e *editio Nicolaus Rigaltius*, de 1634, não sendo apenas uma reimpressão do *Pamelius*, mas uma nova edição (JEHASSE, 1993).

Ao todo, a obra foi traduzida para dez idiomas: inglês, francês, alemão, holandês, italiano, espanhol, esloveno, tcheco, húngaro e finlandês. A primeira tradução de *Ad Martyras*

do latim para uma língua moderna foi realizada por Pellicer de Ossau, para o espanhol, em 1639, poucos anos após a última *editio*. A segunda tradução da obra foi feita para o francês por Mathieu Caubère, em 1733. Juntamente com essa tradução, foram reunidas traduções de outras obras de Tertuliano, sendo *De cultu feminarum*, *De Spectaculis*, *De baptismo* e *De patientia*. A terceira tradução foi feita em 1756 e destinada ao italiano por Selvaggia Borghini. Foi somente em 1842 que a quarta tradução foi destinada ao inglês, sendo feita por Charles Dodgson.

Pietro Podolak (2010) identifica, por seu conteúdo, *Ad Martyras* como sendo uma das primeiras obras escritas por Tertuliano, datada de 197. Para a análise da fonte escrita, além da versão latina original recebida e comentada por Eligius Dekkers, na primeira série latina de *Corpus Christianorum* (1954), selecionamos três traduções: a versão bilingue latim-espanhol intitulada *Exhortación a los mártires* (2003), componente da coletânea de textos *Acta de los mártires*, com introdução, notas e tradução de Daniel Ruiz Bueno; a versão bilingue latim-inglês, *An Address to the Martyrs* (1842), parte da coleção *Library of the Fathers*, traduzida por Charles Dodgson; e a versão bilingue latim-italiano, *Ai Martiri* (2004), com tradução e introdução de Martino Menghi.

Já quanto ao texto *De Spectaculis*, os seus *codices* são encontrados e compilados somente a partir do século XVI. Dele, existem três versões atualmente conhecidas e com conteúdo muito desigual. Para termos uma dimensão dessa desigualdade, o único que contém o texto em sua integridade é o *codex Agobardinus*, ou *codex Parisinus Latinus* (TURCAN, 1986, p. 8-6). Mais recentemente, foi encontrado um manuscrito de Tertuliano inteiramente desconhecido, e dentre as obras do autor registradas como transcritas, ainda no século IX, está *De Spectaculis*.

Mas a obra *De Spectaculis*, por sua vez, tem o seu percurso identificável ainda na Antiguidade. *De Spectaculis* inspirou e motivou diretamente a escrita de vários autores cristãos, sendo possível citarmos especificamente Marco Minúcio Félix, Novaciano, Salviano, Jerônimo, Evagrio do Ponto e Isidoro de Sevilha. Minúcio Félix (150-270) foi um cristão contemporâneo de Tertuliano que, em sua obra *Octavius*, fez uso de *De Spectaculis*, ao se referir aos espaços dos espetáculos como um lugar erguido e dedicado aos deuses e aos rituais religiosos. Já Novaciano foi um cristão cismático sobre o qual foi desenvolvido o novacianismo e instituído um papado contrário ao defendido por Roma. Dentre outras influências em sua escrita, a sua obra *De Spectaculis* tem o mesmo teor da obra homônima do nosso autor e adiciona passagens da mitologia cristã à narrativa como alternativa às peças dramáticas romanas (WOLF, 2010).

Salviano de Massila foi um escritor cristão do século V que, em *De gubernatione Dei*, utiliza Tertuliano e a sua narrativa em *De Spectaculis*, como fontes da realidade social do Império Romano; na visão de Salviano de Massila, coberto de devassidão, luxúria e caos social, que justificavam o fim do Império, símbolo do pecado (DURÁN, 2017; ISICHEI, 1964). Por sua vez, Jerônimo, Evagrio e Isidoro citam Tertuliano e suas obras em variados escritos e contextos, mas constantemente destacando a discrepância que o autor fundamentava entre a sociedade romana tradicional e os cristãos.

Uma das primeiras evidências de um manuscrito de *De Spectaculis* dataria do século XIV, tendo sido encontrado pelo filólogo Gösta Claesson em 1946, durante uma busca na Biblioteca do Vaticano (TURCAN, 1986, p. 9). O manuscrito nomeado *codex Vaticanus Ottobianus Latinus 25*, continha uma seleção de textos de autores eclesiásticos com sermões de Pierre le Mangeur e Hildebert, e outras obras de Lactâncio, Tertuliano e Cipriano.

Entretanto, o *codex Ottobonianus Latinus 25* não continha *De Spectaculis* em sua completude, apenas fragmentos.

Posteriormente à descoberta de Claesson, no ano de 1951, um arquivista holandês encontrou a folha de um códice sendo reutilizada como parte de uma encadernação, pertencente à senhoria de Keppel (TURCAN, 1986, p. 11). O texto não foi danificado, mas traz apenas dois fragmentos dos capítulos de *De Spectaculis*. O *Keppel Fragment* é o único fólio constituinte da coleção atestada pelo catálogo da Abadia de Corbie. Por isso, mesmo que sejam fragmentos pequenos, muitas edições, como a de Mesnart e Gelenius, utilizam a versão mais completa, o *codex Agobardinus*, juntamente dos fragmentos mais antigos do *Keppel Fragment*. Outros fragmentos, notas ou citações também estão presentes no *codex Coloniensis*, no *codex Corbiensis* na edição de Pamelii do *codex Joan Clementis Angli*. Assim como *Ad Martyras*, o texto de *De Spectaculis* está presente nas *Editio Mesnartii*, *Editio Gelenii* e *Editio Rigaltii*, mas não é encontrado na *editio princeps* de Beato Renano.

Ao contrário do que ocorreu com *Ad Martyras*, a primeira tradução de *De Spectaculis* ocorre um século após a publicação da última *editio*. A língua francesa foi a primeira a receber uma tradução de *De Spectaculis*, escrita por Mathieu Caubere, em 1733. A segunda tradução ocorre alguns anos depois, em 1756, por Selvaggia Borghini, para o italiano. A terceira tradução possui um intervalo maior de espera: feita por Charles Dodgson, é a primeira em língua inglesa e publicada em 1842. Outras dez línguas receberam traduções de *De Spectaculis*: alemão, holandês, norueguês, dinamarquês, português, polonês, tcheco, húngaro, espanhol e catalão.

Utilizaremos, de forma comparada, cinco adaptações e traduções: a versão original do latim, com anotações e discussões de Eligius Dekkers, parte da primeira série latina do *Corpus Christianorum* (1954); a tradução portuguesa intitulada *Os espetáculos* (1974), tendo

notas e tradução desenvolvidas por Fernando Melro e João Maia; a versão bilingue latim-inglês *De Spectaculis/On the games* (1977), com introdução e tradução de Terrot Reaveley Glover; a tradução bilingue latim-francês *Les Spectacles* (1986), com introdução, texto crítico, tradução e comentários de Marie Turcan; e a versão bilingue latim-italiano *Gli spettacoli* (2004), com tradução e introdução de Martino Menghi.

OS ESPAÇOS DOS ESPETÁCULOS E A RELIGIÃO IMPERIAL EM CARTAGO

A abordagem dos espaços pela historiografia tem aumentado tangencialmente desde o advento do *spatial turn*, na segunda metade do século XX.¹ Por anos, a historiografia lidou com o espaço e sua materialidade de forma instrumental; apesar de ter uma visão abrangente da cultura material, submetendo à análise toda matéria processada pela humanidade, tais dados só eram usados quando eles eram fortuitos ao discurso do historiador. Com o incremento das compreensões teóricas de disciplinas que analisam as interações com o espaço, como a Antropologia, a Geografia, a Arqueologia e a História, especificamente a História Antiga obteve uma gama de renovações em seu arcabouço teórico e metodológico, passando a interpretar o espaço como um fato inexorável, devendo de forma exigente ser abordado em nossas análises. O estudo da cidade não é apenas identificado como um foco de investigação para os pesquisadores, mas configura-se em um autêntico *leitmotiv*, suscitando a necessidade de compreender o fenômeno urbano nas suas mais variadas formas (SILVA, 2019, p. 16). A dimensão física não aparece como descolada dos processos históricos, mas como sendo um suporte para este, capaz de interferir diretamente no seu desenrolar, não inerte para a ação humana, mas interveniente na própria ação. Nesse momento, o *spatial turn* significou a reinterpretação do espaço, alçado à condição de agente dos processos sociais.

A partir da *New Archaeology*, mudou-se o modo como tanto historiadores quanto arqueólogos lidam com a cultura material. Ainda no século XIX, a Arqueologia era vista como responsável por encontrar fatos, *fact findings*, com o restrito objetivo de servir à História, tornando-se uma disciplina auxiliar detentor apenas da técnica para a identificação de artefatos, mas insuficiente no procedimento de análise (FUNARI, 1988, p. 11-13). Nos

¹ O *spatial turn*, ou virada espacial, significou um contexto de renovação na compreensão dos processos sociais para as Ciências Humanas, no século XX. Mais do que a contida compreensão do ser em seu tempo histórico, a *spatial turn* demonstra a necessidade de investigação das estruturas que compõem a realidade espacial presentes na vida social (LÖW, 2013, p. 17).

anos 1960, essa nova arqueologia, também chamada de processual, passa a abordar a cultura material como inserida nas ações de determinado grupo com o ambiente, bem como as insurgências culturais sob essas realidades materiais. Tratava-se não apenas de uma forma de desenvolver as técnicas de análise arqueológicas, mas de transformar o lugar de estudo em um lugar de análise sociológica dessa realidade propriamente material. De acordo com Manuela Martins (2018, p. 16-18), durante a primeira metade do século XX, a “Arqueologia Clássica manteve-se ainda muito conservadora e dependente do discurso e da agenda da História Antiga, que também resistia a mudar as suas perspectivas”.

A arqueologia histórica teve um processo lento de estruturação, mas, a partir da década de 1970, esse campo se define por novos parâmetros de pesquisa, construindo objetivos, métodos, problemáticas e narrativas próprias. Artefatos antes tidos como de menor importância, como objetos de cerâmica, ânforas, moedas e símbolos de religiosidade não muito refinados, passaram a ter uma abordagem mais aprofundada, sendo entendidos como produtos da dinâmica histórica. Esses componentes da vida cotidiana nos permitem a compreensão de hábitos e da própria existência de indivíduos, antes pouco problematizados na pesquisa histórica (REDE, 2012, p. 147-148):

O trabalho do historiador intervém justamente nessa sucessão de estados da cultura material, e isso duplamente: em primeiro lugar porque, observando os contextos originais em que as coisas tiveram sua existência social, o estudioso deve estar atento para suas mutações, para o fato de que a cultura material, em consonância com todos os demais elementos da sociedade de que faz parte tem sua historicidade e, em segundo lugar, o próprio trabalho de análise implica uma dessas mutações, e considerar a cultura material como documento é atribuir-lhe um valor específico, de condutor de informações, situando-a, ao menos provisoriamente, em um estágio terminal.

No decorrer das décadas de 1970 e 1980, alguns arqueólogos, como Ian Hodder (1984), Daniel Miller (1984) e Christopher Tilley (1984), apresentaram críticas à arqueologia processual, ao identificá-la como “positivista”, pelo modo como superestimava os artefatos arqueológicos, sendo convictos da objetividade dos dados em suas análises (JOHNSON,

2010, p. 143). A arqueologia pós-processualista, ou interpretativa, descarta a visão objetiva dos dados, compreendendo-os como produtos da interpretação, desenvolvida por aportes teóricos e análises (JOHNSON, 2010, p. 147). Muitas das correntes teóricas que embasaram as críticas desses arqueólogos sofreram influência do neomarxismo e do pós-estruturalismo, levantando debates político-sociais sobre a ingerência de leituras arqueológicas que desprestigiavam a agência de indivíduos, com leituras que não reconheciam o seu teor político (JOHNSON, 2010, p. 150-154).

Essa mudança de perspectiva abriu novas portas na interação da Arqueologia com a História, colocando-se juntas no debate da leitura política, econômica e cultural do espaço urbano. Essa nova forma de compreender o espaço é fundamentada na motricidade, que enxerga a conduta humana não como sendo desempenhada no vácuo, mas necessariamente realizada em função de potências materiais, que concedem artifícios ou impedimentos para as agências humanas (REDE, 2012, p. 141-146). O pós-processualismo nos permitiu compreender a materialidade dos espaços para além dos ordenamentos sociais definidos pelo contexto, pois a agência do indivíduo não é determinável unicamente pelas estruturas da sociedade, sendo os indivíduos capazes de transgredi-las, ou mesmo alterá-las conforme as suas concepções (JOHNSON, 2010, p. 150-151). Além de pensar a territorialidade, a ocupação de edifícios e suas especificidades estruturais, é necessário um olhar mais antropológico, que busque identificar as atividades e os comportamentos dos frequentadores desses espaços, capazes de interferir, em sua dinâmica relação com a materialidade espacial, na própria formação das estruturas e das relações sociais (MARTINS, 2018, p. 28-29; REDE, 2012, p. 147).

Tendo tais pressupostos em mente, podemos compreender a representação que Tertuliano empreende sobre os espaços dos espetáculos, baseada na estigmatização dos

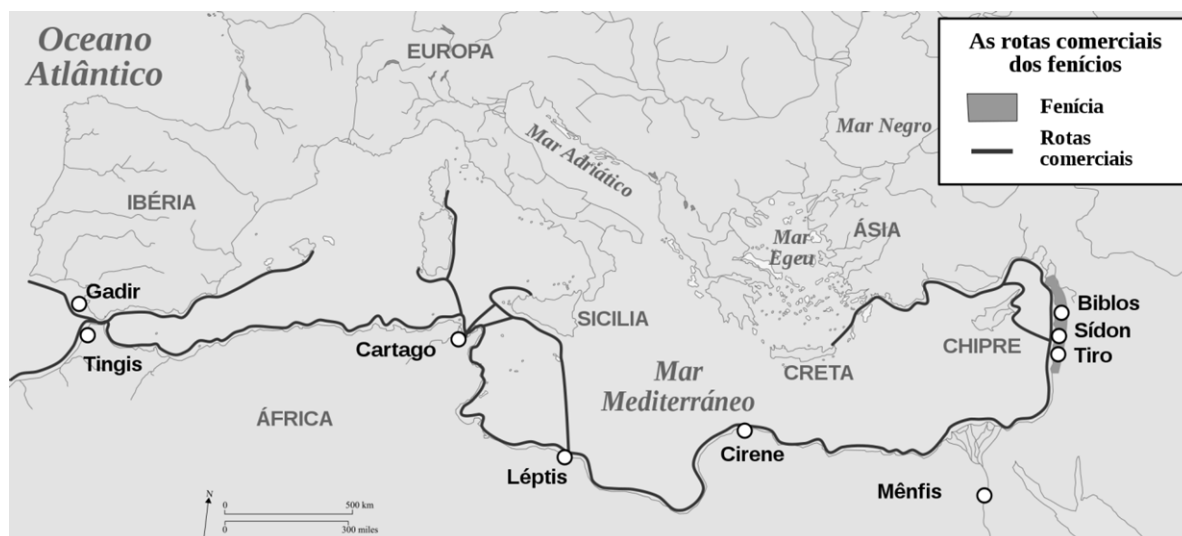
frequentadores e na identificação da heterotopia que apresentavam. Imbuído da leitura tradicional acerca dos espaços dos espetáculos, o autor apresenta uma visão diferente das compreensões fundadas na cultura tradicional romana acerca desses espaços. Analisar a espacialidade da cidade de Cartago, bem como, em específico, os espaços dos *ludi*, se faz necessário para a compreensão das estruturas pelas quais as *nationes* e os cristãos mantinham um fluxo de sociabilidade.

Cartago: monumentabilidade e espacialidade

A cidade de Cartago apresenta uma longa trajetória de ocupação na costa norte-africana, sendo parte de um agrupamento urbano proveniente do contato de povos locais, em sua maioria líbios, com os fenícios que estabeleciam conexões com as regiões em que aportavam ao longo do Mediterrâneo. Por volta do século IX A.E.C., navegadores e colonos de origem Fenícia passaram a estabelecer os primeiros empórios no norte da África, que posteriormente deram origem a uma série de centros urbanos espalhados pela bacia mediterrânica, a exemplo de Útica, Lepcis Magna, Cartago, Hadrumetum, Hippo Regius, Tipasa, Siga, Lixus e Mogador. Essas cidades faziam parte da rota comercial mediterrânica (Figura 1) que percorria o continente africano, um dos percursos marítimos desenvolvidos pelos fenícios. Segundo Bustamente (2009, p. 16), esses estabelecimentos eram instrumentalizados no projeto de expansão fenícia, utilizando esses entrepostos como pontos fixos e seguros para a navegação de cabotagem e a troca comercial.²

² As rotas comerciais fenícias se desenvolveram como forma de garantir a estabilidade do fluxo marítimo no Mediterrâneo, principalmente com a emergência da produção de metais na *Hispania*. Os fenícios desenvolveram duas rotas que desembocavam na Península Ibérica: a da Europa, fazendo por cabotagem o percurso pelo litoral do continente, percorrendo as costas da Sicília e outras ilhas de importante navegação; e a da África, navegando pela costa norte-africana e estabelecendo feitorias, sendo os fenícios os primeiros a perceberem o potencial do norte da África como ponto estratégico no Mediterrâneo (BUSTAMANTE, 2009, p. 16).

Figura 1 - Mapa da rota comercial fenícia



Fonte: Kormikiari (2017, p. 102).

No período fenício, por volta do século VII A.E.C., a cidade de Cartago tinha a sua economia baseada no comércio de bens manufaturados, como metais preciosos, especialmente ouro, e a produção de grãos, azeite e vinho, exportados por todo o Mediterrâneo. Cartago era um importante centro comercial, com conexões frequentes com romanos e gregos. Além disso, a cidade se constituía como o ponto terminal da rota transaariana, controlado pelos garamantes do Fezã, região nodal entre a África subsaariana, o deserto do Saara e o Mediterrâneo (NAYLOR, 2009, p. 28; LIMA NETO, 2019, p. 97).³

Substituindo paulatinamente os fenícios em suas zonas de influência, Cartago afirmou seu controle na própria África, bem como na Hispânia, na Sicília e em Sardenha. O domínio do comércio foi obtido por meio da utilização de tropas mercenárias, que garantiam à cidade o sucesso em seus planos expansionistas. Ao se estabelecerem em todas as costas por meio das suas numerosas e fortificadas frotas marítimas, em pouco tempo os cartagineses tornaram-se mestres do mar (BOISSIER, 1912, p. 41-42).

³ Sobre os Garamantes, vide Lima Neto (2019).

O potencial mercantil demonstrado por Cartago, principalmente a partir do século III A.E.C., pode ser medido pela distribuição das exportações cartaginesas por todo o Mediterrâneo Ocidental, que se tornou um eixo hegemônico de comércio regional (QUINN, 2009, p. 13-14). Apesar da prévia relação amistosa firmada entre Roma e Cartago, dentro do espaço mediterrânico ocidental, a influência púnica rivalizaria com a romana, levando ambas as cidades a conflitos militares diversos no decorrer dos séculos III e II A.E.C. (RIVES, 1995, p. 18). Durante os eventos da denominada Terceira Guerra Púnica (149-146 A.E.C.), Cartago foi implacavelmente destruída, sendo, ao final, amaldiçoada pelos romanos, que salgaram seu solo e o tornaram, simbolicamente, incapaz de se regenerar, destinando-se, por consequência, ao isolamento e ao esquecimento (NAYLOR, 2009, p. 40).⁴

Após um longo processo de discussão sobre a importância de Cartago no controle estratégico do Mediterrâneo, os romanos aceitam que a cidade fosse reconstruída, agora sob controle do Império Romano, sendo nomeada como *Colonia Iulia Concordia Karthago* (ARNAUD-PORTELLI, 2002, p. 23-26; RIVES, 1995, p. 22).⁵ Como uma *colonia* de Roma, a partir de 29 A.E.C., Cartago reconquistou sua posição proeminente como capital da *Africa Proconsular*, tornando-se centro de uma monumentalização e de uma rede de relações socioeconômicas que conectava a Península Itálica, o norte da África e o Império Romano como um todo.

A antiga cidade fenícia foi destruída, mas foram conservados inegáveis resquícios que serviriam como base para as estruturas urbanas construídas pelos romanos. Ao se identificarem as fundações dos edifícios romanos, percebeu-se que elas coincidiam quase que

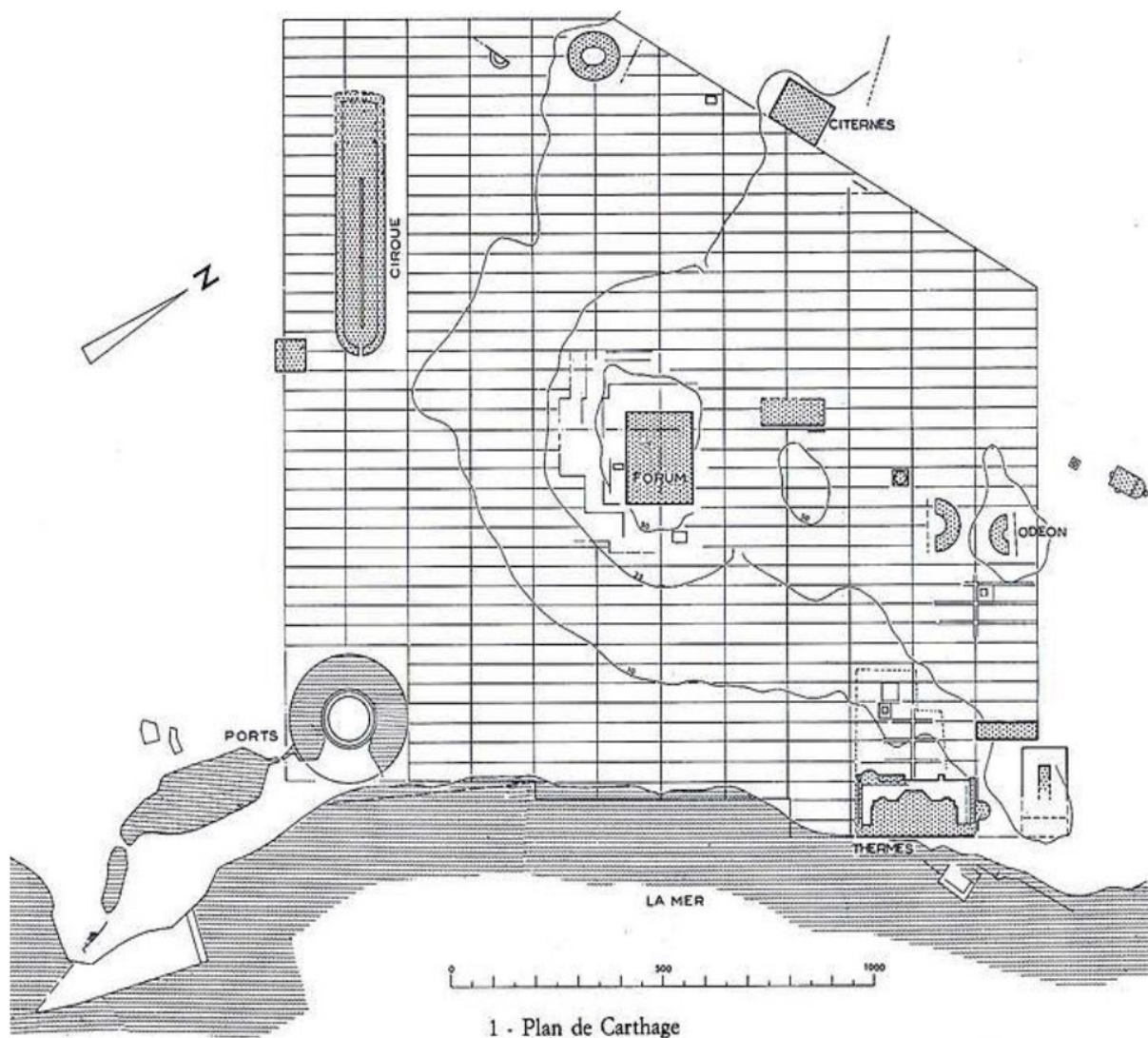
⁴ Após um longo período de paz, Roma e Cartago se enfrentaram numa série de três conflitos nomeados por Guerras Púnicas, entre 264 A.E.C. e 146 A.E.C. A luta pelo controle do Mediterrâneo culminou com a derrota de Cartago e o estabelecimento da hegemonia do Império Romano sobre todos os domínios púnicos, incluindo o Norte da África e a sua posição estratégica (RAVEN, 1993, p. 33-48; MILES, 2012, p. 177-352).

⁵ Para a compreensão do desenvolvimento da discussão quanto à reconstrução da cidade de Cartago, vide Arnaud-Portelli (2002) e Miles (2012).

completamente com os alicerces dos antigos edifícios púnicos, um fato reconhecido em vários sítios arqueológicos do norte da África (SLIM, 2003, p. 217-218; KORMIKIARI, 2020, p. 151). Dessa forma, o plano urbanístico da Cartago púnica coincide, em muitos aspectos, com o de sua refundação romana (como demonstrado na Figura 2), sendo a organização espacial ortogonal pré-existente, o que nos permite identificar uma particularidade na arquitetura dessa região, que manteve sua urbanização de forma relacional e não imposta por padrões culturais estrangeiros.⁶ Segundo Kormikiari (2020, p. 148), a Cartago púnica possuía, além disso, estradas que ligavam a cidade aos territórios vizinhos, garantindo assim a circulação de pessoas e mercadorias e a delimitação das fronteiras. Similarmente, a Cartago romana reproduziu a compreensão expansionista imperial que prescrevia a construção de uma rede de estradas que conectasse a província por inteiro, o que levou a uma cobertura de 19 mil km de estradas no norte da África, até o século I (KORMIKIARI, 2020, p. 148-149; MORGAN, 2012).

⁶ Aspectos culturais da Cartago púnica sobreviveram ao tempo e revelaram as características cosmopolitas dessa localidade, que tem uma origem fenícia, mas que ao longo do século II A.E.C. assimilou muitos aspectos de culturas estrangeiras. Segundo Josephine Crawley Quinn (2003, p. 13-14), esse foi um período dinâmico para a arquitetura e a decoração arquitetônica, com referências ou influências da cultura grega no que diz respeito à presença de colunas jônicas nos portos púnicos e a onipresente *akroteria* em estelas do *tophet*.

Figura 2 - Plano da Cartago romana



Fonte: Norman (1988, p. 10).

Na Figura 2, podemos analisar o plano da Cartago romana reconstituído por Norman (1988), que tem a sua grade urbanística centralizada na região da colina de Birsa, onde pode ser encontrado o Fórum. Apesar da autora não trazer a representação dos outros monumentos localizados na região da colina, posteriormente abordaremos os edifícios que ali se encontravam e que, em conjunto, demonstram o fluxo cívico que pode ser identificado por seus componentes arquitetônicos, com a presença das termas, do porto, da cisterna, do circo, do teatro e do odeão.

A arquitetura cívica que estruturou a nova Cartago foi desenvolvida utilizando compreensões espaciais romanas que se espalhavam pelas províncias. Segundo Macdonald (1986, p. 1), as cidades romanas reproduziam uma *armadura* afim moldada “em resposta às necessidades urbanas e à ambição cívica”. O processo de romanização das províncias sob o Império Romano tem sido analisado a partir de “experiências relacionais”. Muito diferente da compreensão antes defendida, de um processo de simples submissão a padrões de urbanização, compreende-se agora que essas províncias interagiam num processo dialógico (MENDES, 2001, p. 28-29):

[...] baseado em estratégias políticas de "mestiçagem" cultural, aquela que visa a criação de lugares de ambiguidade, possibilitando o aparecimento de identidades fronteiriças e o desenvolvimento da "prática crítica" de negociação cultural que pretende transcender às contradições dualistas.

Dessa forma, a romanização da vida urbana não foi dirigida uniformemente, mas propagada de forma ambígua, de acordo com a historicidade local e os processos de expansão da cidadania romana. Nesse sentido, a pertença à civilização romana, dominante no mundo mediterrânico, era percebida pelas elites locais como símbolo de diferenciação e dignidade. Neste cenário de relações culturais dialógicas, a romanização não significou o “abandono total da própria cultura em prol de outra” (LIMA NETO, 2015, p. 106). Antes disso, adotar o *common ground* romano, seja pelo uso do latim, pela posse da paideia, da cidadania ou de cargos públicos, pela participação em cultos ou festividades, e pelo uso de edifícios monumentais ligados aos *ludi romanorum* não impossibilitava a compreensão da romanização como uma dinâmica multifacetada (LIMA NETO, 2015, p. 107).

Incorporar a *armadura* romana seria incrementar o espaço da cidade de Cartago com os componentes definidores de uma arquitetura de conexão e de passagem, organizados em “espaços abertos e edifícios públicos” (MACDONALD, 1986, p. 3). Tal empreendimento tem início com a primeira tentativa de reconstrução da cidade nos moldes arquitetônicos romanos,

sendo efetivado por Caio Graco e seus partidários no século II A.E.C. Entretanto, de fato, esse não logrou grande sucesso em virtude dos escassos recursos despendidos, estando, portanto, condenado ao fracasso (AUDOLLENT, 1901, p. 24-29). Há poucas informações quanto ao agrupamento de cidadãos romanos que primeiro habitaram as imediações da antiga cidade de Cartago, e uma nova ocupação só ocorre a partir de Júlio César, quando são instalados cerca de 3 mil colonos (AUDOLLENT, 1901, p. 34-35).

Foi durante o principado de Augusto (27 A.E.C.-14 E.C.) que a *colonia* de Cartago foi erguida, a partir da destruição e do enterramento dos antigos monumentos púnicos localizados na colina de Birsa, definindo a paisagem a ser deslumbrada desde os portos (GROS, 1990, p. 554-557). A altura da colina e a sua vasta esplanada permitiram a expansão territorial do perímetro urbano da cidade, sendo essa estrutura sustentada por poderosos muros de contenção que garantiram a construção dos vários edifícios ali localizados. Em Birsa, projetava-se o centro político, administrativo e religioso da Cartago romana, sendo fulcral como lugar de convergência do fluxo urbano, por ser o nó do plano urbanístico da cidade, localizando-se na intersecção do *decumanus maximus* com o *cardo maximus* (ENNABLI, 2000, p. 21; GROS, 1990, p. 550). As fundações da nova colina de Birsa reformularam completamente a antiga paisagem púnica, alargando suas projeções para 336 m por 223 m, perfazendo mais de três hectares, números que a transformaram numa das maiores áreas públicas do Império (GROS, 1990, p. 552-553).

Pesquisas arqueológicas são conduzidas em Birsa desde o século XIX e têm trazido à investigação histórica edifícios pouco conhecidos e abordados pela historiografia. Adolphe Dureau de la Malle (1835) e James Rives (1995) analisam a presença de edifícios dedicados a deidades na colina de Birsa, identificando-os como componentes da arquitetura religiosa da cidade, dos quais se listam: templos da Tríade Capitolina (Júpiter, Juno e Minerva), de Vênus,

de Esculápio, de *Caelestis*, e de Saturno, sendo estes dois últimos *interpretationes*, respectivamente, da deusa Tanit e do deus Baal-Hamon.⁷

A localização dos templos não é precisa e pouca comprovação material foi encontrada, mas, segundo Dureau de la Malle (1835, p. 174-175), as estelas votivas de Tanit, encontradas próximas à possível localização do templo de *Caelestis*, em frente ao fórum, juntamente com o relato de Ponzio (*Passio Cypriani*, V, 3) acerca de Cipriano de Cartago,⁸ reforçam a hipótese da existência desses edifícios pelo menos até o século III. É ainda no relato da *Passio Cypriani* (V, 3) que encontramos a menção a três outros templos, os de Saturno, Esculápio e Vênus. Apesar de muitos desses edifícios religiosos não terem sido encontrados, supõe-se que existam resquícios destes embaixo do que hoje é a catedral de São Luis, erigida no final do século XIX, local onde as escavações não são permitidas (RIVES, 1995, p. 40).

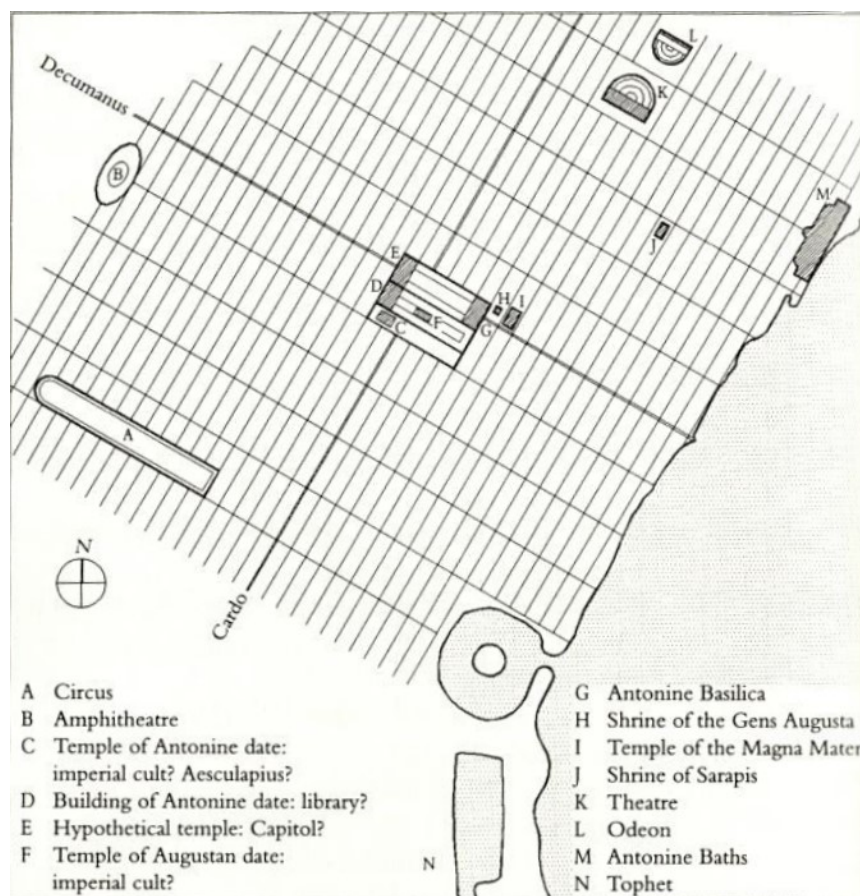
Encontrado em muitas províncias, o templo dedicado à Tríade Capitolina estava também erguido na colina de Birsa, como se interpreta da descrição da localização do espaço feita por Cipriano (*De lapsis*, 24).⁹ O Capitólio, templo dedicado às grandes divindades patronas do Estado romano, tinha a sua construção costumeiramente recomendada em lugares mais altos e com maior destaque na posição urbana, o que, segundo James Rives (1995, p. 41-42), levou os arqueólogos a apontá-lo como sendo construído na colina e na extremidade oeste do fórum, como pode ser observado na Figura 3, letra E.

⁷ A *interpretatio* romana consistia na atividade de substituição da nomeação de uma divindade estrangeira pelo nome de uma divindade romana, identificando similitudes entre ambas as deidades. Também poderia ocorrer de um nome latino diferente ser escolhido como base para comparação. As *interpretationes* mais comuns ocorrem entre a mitologia grega e a romana, no qual Zeus é tido como a *interpretatio* de Júpiter. A assimilação religiosa por parte do Império exigiu essa contínua adequação, mas ocorreram casos em que esses nomes divinos estrangeiros foram adotados diretamente do latim, como se constata nos casos de Apolo, oriundo do grego, e Ísis, oriunda da religiosidade egípcia (ANDO, 2005, p. 41-51; RIVES, 2012, p. 739).

⁸ Em *Passio Cypriani* (V,3), Ponzio relata a passagem de Cipriano pelo martírio em 258 e, durante um dos processos, o bispo de Cartago é conduzido à residência do chefe da guarda do procônsul Galério Máximo, essa localizada no quadrante de Saturno, entre os templos de Vênus e Esculápio, de onde era possível reconhecer o templo de *Caelestis*.

⁹ Em *De Lapsis* (24), Cipriano cita o Capitólio ao descrever aqueles que escolhiam negar voluntariamente a fé em Cristo, sendo necessário subir a uma localidade para alcançar o templo dedicado à Tríade Capitolina, o que sugere a presença do Capitólio na colina de Birsa.

Figura 3 – Plano da Cartago romano no Período antonino



Fonte: Rives (1995)

Diferentemente de Naomi Norman (1988), James Rives (1995) demonstra maior preocupação em representar os edifícios religiosos construídos na colina de Birsa, onde podemos identificar o Capitólio (Figura 3, E); uma praça com pórtico ao Sul do Fórum que receberia o culto imperial, podendo também ter funcionado como um templo destinado a Esculápio (Figura 3, C); uma área com monumentos representando os imperadores divinizados (Figura 3, F); um santuário destinado à *Gens Augusta* e construído por particulares (Figura 3, H), e um templo dedicado à *Magna Mater*, ou *Caelestis* (Figura 3, I).

Além dos templos, na colina são identificados outros edifícios públicos: como de costume, o *praetorium* proconsular estava localizado próximo ao fórum;¹⁰ além disso, por intermédio dos relatos de Apuleio, em *Florida* (XVIII, 8), levanta-se a possibilidade da existência de uma biblioteca pública adjunta à cúria de Cartago (Figura 3, D).¹¹ Essa possível biblioteca, juntamente com a cúria, estaria localizada próxima às dependências do templo de Esculápio, o que facilitaria a confluência administrativa da cidade na colina de Birsa; entretanto, as escavações não encontraram comprovações da construção da biblioteca pública (DUREAU DE LA MALLE, 1835, p. 181-182).

O fórum, de uso mais constante no período romano, estava localizado na Colina de Birsa, sem uma datação precisa, mas com bases firmadas sobre um antigo edifício púnico (SAUMAGNE, 1931, p. 149-150). Outro fórum estaria localizado junto à região portuária, existindo pelo menos desde o governo de Vespasiano (69-79) e sendo construído sobre o espaço do antigo centro comercial púnico, fato que explicaria sua progressiva função econômica (OLIVEIRA, 2020, p. 143). Esse seria um baixo fórum, ou fórum marítimo (como demonstrado na Figura 4, número 7), compondo a paisagem portuária, mas sem apresentar a monumentabilidade que veremos no alto fórum, a partir da dinastia Antonina, que se constituía como centro administrativo, judiciário e religioso da metrópole (DUREAU DE LA MALLE, 1835, p. 134-135; LANCEL, 1993, p. 10; OLIVEIRA, 2020, p. 143).¹² Possivelmente, ainda no final do século I, o anfiteatro de Cartago foi erigido como forma de

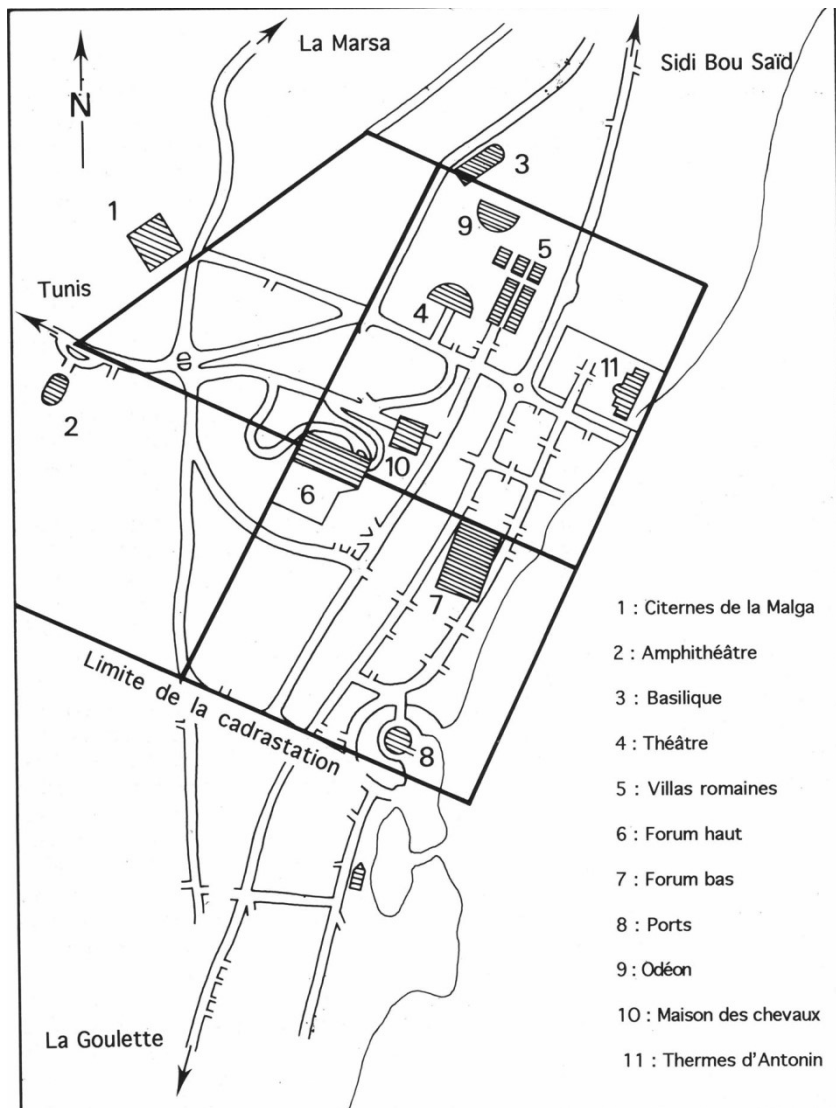
¹⁰ O *praetorium proconsular* era o edifício utilizado como residência e escritório oficial do procônsul, o magistrado responsável pela administração da província senatorial. No espaço eram realizadas audiências com os cidadãos e magistrados, sendo propriamente um centro de poder e representante da autoridade do Imperador e de seu controle sobre a região (BARNES, 1992, p. 249; SALWAY, 1995, p. 147; PORENA, 2003, p. 117)

¹¹ Em *Florida* (XVIII, 8), Apuleio afirma: “Peço sua permissão para mudar minha cena, não para qualquer cidade distante além-mar, mas para o Senado ou para a biblioteca pública de Cartago”.

¹² A existência do segundo fórum próximo ao porto é defendida por Dureau de La Malle (1835, p. 135), apoiando-se nas evidências do incidente da proclamação do general Pison como imperador na sua chegada à cidade. No reinado de Vespasiano, um clamor popular cartaginês, vindo do baixo fórum, teria inflado a proclamação do recém-chegado general como imperador, provocando gritos e exigindo a presença do procônsul, que se encontrava no *praetorium* proconsular. Segundo os relatos, a multidão foi ouvida a distância equivalente de 300 a 350 metros.

suprir as necessidades da pequena comunidade que ainda se estabelecia com esparsas migrações (LANCEL, 1993, p. 11). Somente após o incêndio ocorrido em Cartago, no governo de Adriano (138-161), a expansão urbana é intensificada e obras são estabelecidas fora da Colina de Birsa, perdurando num processo de revitalização da cidade em cerca de 30 anos (DUREAU DE LA MALLE, 1835, p.138; AUDOLLENT, p. 43; LANCEL, 1993, p. 13).

Figura 4 - Plano alternativo da Cartago romana



Fonte: Lancel (1993, p. 11)

O incêndio ocorrido durante o período da seca que assolava Cartago (123-128) danificou um dos dois fóruns e, no processo, ambos foram reformados; entretanto, a maior monumentalidade teria sido conferida ao fórum sobre a Colina de Birsa (LANCEL, 1993, p. 13). Localizado próximo ao *praetorium* proconsular, o alto fórum ganhou uma grande basílica adjacente, sendo, nesse mesmo contexto (140-170), ampliado o anfiteatro, bem como construídos o teatro, o circo, as termas e o aqueduto de Zaghouan. Segundo Lancel (1993, p. 14), as reformas empreendidas por Adriano não foram apenas respostas ao incêndio que assolou Cartago, nem à falta de água proveniente do baixo número de cisternas e a ausência de um aqueduto até então, mas parte de um projeto de revitalização da cidade. De toda forma, o primeiro desses empreendimentos foi a construção do aqueduto de Zaghouan, uma obra arquitetônica capaz de transportar as águas do monte Zaghouan, percorrendo 132 km, para abastecer as cisternas de La Malga (Figura 4, número 1). As cisternas de La Malga tinham uma capacidade de 50 a 60.000 m³, com 15 tanques que ocupavam uma área de aproximadamente 13.000 m², sendo responsáveis por abastecer a cidade inteira (BAKLOUTI, 2008, p. 812-813). Por meio do longo sistema de tubulações, todos os prédios eram abastecidos, incluindo a vila romana a leste e posteriormente as termas (Figura 4, números 5 e 11).

As Termas Antoninas foram terminadas no governo de Antonino, em 145, mas a rapidez do término da obra aponta para a possibilidade de um projeto de construção iniciado ainda no principado de Adriano (LANCEL, 1993, p. 14). Situadas à beira-mar e ocupando uma área construída de 17.850 m², as Termas Antoninas possuíam 210 m de comprimento, 104 m de largura e 36 m de altura, totalizando uma superfície construída de quase 18000 m² (VERITÉ, 1988, p. 17).¹³ Mais recentemente, foi descoberto um novo edifício termal em

¹³ Poucos são os resquícios das Termas Antoninas que sobreviveram ao tempo, sendo a sua reconstrução possível apenas através do estabelecimento de semelhanças com as termas sobreviventes em Roma (VERITÉ, 1988, p. 18-20). Para mais detalhes sobre a reconstrução das Termas Antoninas, vide Lézine (1968) e Verité (1988).

Cartago, as chamadas Termas da Fênix, possuindo vestígios visíveis de paredes e um fragmento de mosaico que apontariam para uma provável datação no século II, com outras cerâmicas púnicas e romanas encontradas no complexo das termas apontando para um uso contínuo do lugar, com itens pós-romanos (ROSSITER; COPP, 2009, p. 152-153). Enquanto as Termas Antoninas foram construídas mais próximas ao mar, as da Fênix seriam adjacentes às cisternas de Malga, algo que torna tentador assumir que a sua construção estivesse funcionalmente ligada à edificação do aqueduto de Zaghouan.

Já no governo de Septímio Severo, o odeão foi construído em frente ao teatro, apresentando um diâmetro da *cavea* de 96 metros e da orquestra de 22 metros.¹⁴ A datação desse espaço parece ser dos anos posteriores ao século III, estando o primeiro de seus registros presente na obra *De resurrectione carnis* (42), de Tertuliano, obra escrita entre 208 e 212.¹⁵ Ao falar do odeão, Tertuliano afirma que o lançamento de suas fundações ocorreu recentemente, mas não determina uma data para o fim da construção, nem mesmo descreve o espaço neste ou em outros textos. De todo modo, quando terminado, o odeão ostentava decorações diversas: um Júpiter colossal, uma pequena estátua de Juno, estátuas de Cibele, uma estátua mesclada de Júpiter com Serápis, dorsos de Eros, Vênus e um golfinho, uma estátua que pode representar Adriano e seu parceiro amoroso, Antínoo, bem como um quadro dos dorsos de Sabina e Faustina, a Velha, entre vários fragmentos de outras obras (SEAR, 2006, p. 278-279).¹⁶

Além dos edifícios monumentais, que consagravam Cartago como capital da África Proconsular, a estatuária destinada à representação de imperadores, deuses e membros da elite

¹⁴ O odeão, *odeum* ou o *theatrum tectum*, era um edifício que poderia ser encontrado em algumas cidades do Império Romano como uma versão menor do teatro, apresentando um semicírculo e uma cobertura sob a *cavea* (SEAR, 2006, p. 37-47).

¹⁵ A obra *De resurrectione carnis* também é denominada como *De resurrectione mortuorum*.

¹⁶ É destacável a presença de símbolos religiosos e imperiais, indissociáveis nessa sociedade romana, sendo distinguível a homenagem ao imperador Adriano anos após o seu reinado. Enquanto Adriano foi lembrado pelos cartagineses sob o título *Restitutor Africae*, os seus sucessores, Antonino e Septímio Severo, foram reconhecidos como mantenedores de seu projeto (AUDOLLENT, 1901, p. 43).

citadina reforçava a presença do poder romano no dia a dia da cidade, estando, ademais, intimamente relacionada à religião cívica. Escavações realizadas em Cartago, mas principalmente na região da Colina de Birsa, encontraram estátuas e estatuetas romanas datadas entre os séculos I e III. São representações de deuses, de imperadores, de membros da elite citadina e de animais. Algumas das estátuas estão em estado de considerável deterioração, de modo a serem de difícil reconhecimento. Entretanto, Babelon (1899) desempenha um importante trabalho de reconhecimento e explicação estrutural e histórica de algumas dessas obras.

Dentre a estatuária destinada à devoção de deidades, podemos listar: três estátuas e um busto da deusa Vitória, três bustos da deusa Juno Caelestis, um tronco identificado como sendo da deusa Diana, um busto da deusa Ceres, um tronco identificado como sendo do jovem deus Baco, um busto do semi-deus Hércules e uma estatueta de Mercúrio. Quase a totalidade das estátuas e estatuetas encontradas foi feita a partir do mármore branco, excetuando uma estátua de Juno feita de terracota; duas supostas estátuas de Eshmun, sendo uma feita de alabastro oriental e outra de calcário; um busto da criatura mitológica Sátiro, de calcário macio e amarelado; um busto da deusa Pallas feito de mármore cinza; um busto do deus Serápis feito de terracota, e dez estatuetas da deusa mãe Isis, acompanhada de Hórus, feitas em terracota avermelhada.

Identificamos também a presença de estátuas destinadas à devoção aos imperadores, sendo elas: uma de Lúcio Vero, três de Augusto, uma de *Marcellus* e uma de Antonino, o Pio. A espacialidade da cidade romana era vastamente ocupada pela religiosidade, algo evidenciado pelos monumentos encontrados em escavações por todo o território ocupado pelo Império. Cada cidade tinha a sua religiosidade particular respeitada, mas todos os territórios

apresentavam aspectos religiosos em comum. Fora a devoção à tríade capitolina, era imprescindível a adoração e a devoção ao imperador em todo o território imperial:

O significado geral do culto imperial não é simplesmente a inclusão do culto ao imperador, mas a multiplicação das diversas formas de culto existentes e sua transposição para quase todas as unidades político-institucionais que constituem o Império. Por tudo isso, o culto imperial vai se estender por todo o âmbito territorial do Império e a cada uma das unidades que constituem as formas religioso-ideológicas que o caracterizam (PRIETO; MARÍN, 1979, p. 78).

No tocante à maioria dos adereços monumentais, como estátuas, entalhes e placas espalhados pela cidade e em monumentos, temos poucas informações quanto às datas, sendo muitos deles, quando não endereçados ao imperador ou em retribuição à munificência de homens poderosos, destinados às deidades tradicionais. As mais recentes escavações em solo cartaginês indicam que um número considerável de estátuas se deve à ação de particulares, o que nos oferece indícios da devoção pública relacionada à religião cívica de Cartago (BOMGARDNER, 1989, p. 95).

O fluxo da cidade de Cartago era acompanhado pela simbologia da religiosidade cívica, com elementos que remontam à refundação da cidade. No contexto da religiosidade cívica cartaginesa, observa-se a existência dos *ludi* romanos, que ultrapassavam os espaços dos *stadia*, percorrendo a cidade com atividades que mobilizavam os devotos das mais variadas religiosidades, representando a intenção dos cidadãos reproduzirem a *pietas* em favor das suas deidades de forma pública. Em grande medida, os *ludi* alimentavam o fluxo do sagrado com as procissões, carregando ornamentos, estátuas, cânticos e preces por toda a cidade, sendo o espaço dos espetáculos, nos *stadia* – circo, teatro e anfiteatro – onde a religiosidade cívica tinha a sua exibição pública privilegiada.

Os *ludi* romanos como espaços do sagrado

A presença do sagrado no espaço urbano de Cartago é notável, assim como em toda cidade antiga sob o Império Romano. Os símbolos religiosos espalhavam-se por toda parte, com monumentos variados, estátuas, mosaicos e templos destinados à devoção das mais variadas divindades. Dentre os espaços urbanos consagrados à manifestação religiosa, destacam-se os edifícios destinados à prática dos *ludi*, tais como o teatro, o anfiteatro e o circo. Tais atividades tinham um cronograma próprio, sendo instituídas de formas diferentes em cada período e em cada região. Em Cartago, assim como em outras cidades, as atividades desempenhadas na época dos *ludi* passavam pelo crivo da cúria local. Pela forma como essa instituição conduzia a gestão dos *ludi* e implementava as decisões dos decuriões, segundo Rives (1995, p. 33-51), é possível afirmar “[...] que o *ordo* de Cartago era de fato a verdadeira autoridade em sua religião pública e que, para todos os propósitos práticos, ele moldou a identidade religiosa coletiva da nova colônia”.

Ademais, no contexto da expansão do poder romano, os espetáculos também são de suma importância na garantia do poder político dos imperadores, sendo os impulsionadores do culto imperial. Este último era uma forma de concentrar a lealdade das províncias, sendo utilizado como instrumento para a promoção do poderio militar e político de Roma. De todo modo, essa transmissão da ideologia imperial de forma alguma estava desvinculada da difusão generalizada dos deuses tradicionais de Roma, estando ambos os fenômenos intimamente relacionados (GARNSEY; SALLER, 1987, p. 163-167).

Segundo Kimon Ferreira (2019, p. 98), o domínio político dos imperadores nas províncias se relacionava com a oferta de espetáculos, que se transformaram em ocasiões privilegiadas para a aparição do imperador, promovendo sua liderança e poder perante a audiência:

Augusto havia compreendido a importância dos espetáculos para a manutenção de seu projeto político a partir da experiência de seu pai adotivo Júlio Cesar. Este último reconhecia o valor político que os *munera* e *ludi* assumiam, tendo, ele mesmo, sido responsável pela oferta de espetáculos na ocasião da celebração de seu quádruplo triunfo militar (FERREIRA, 2019, p. 98).

A história dos espetáculos públicos da Antiguidade remonta a períodos muito anteriores aos romanos e gregos, sendo descritos por Tertuliano como tendo a sua origem junto aos habitantes da Lídia, região da Ásia, migrando posteriormente para Península Itálica e se estabelecendo na Etrúria. Com os etruscos, os espetáculos estiveram intimamente relacionados a características supersticiosas, tal como descreve Tertuliano (*Spec.*, V, 2-3):

Os Lídios, emigrando da Ásia, segundo Timeu, estabeleceram-se na Etrúria capitaneados por Tirreno, que em uma disputa pelo trono, havia cedido ao seu irmão. Na Etrúria, então, em ritos envolvidos por suas superstições, eles instituem espetáculos públicos em nome da religião. Depois, os romanos mandam vir da Etrúria esses artistas e deles pegam o nome *ludii*, como são nomeados tais espetáculos entre os Lídios. Mesmo que Varrão afirme que o termo *ludii* (jogos) seja oriundo de *ludus* (brincar), da mesma forma que chamaram dançarinos aos Lupercos porque vão dançando em suas correrias, explica o *ludii* com o sentido de brincadeiras, com corridas, mas consideram esses jogos como festividades e atividades do templo reputadas à religião.

Em seu discurso, Tertuliano buscava comprovar a origem “totalmente alienígena” (*aliena*) dos espetáculos, pois, ao mesmo tempo em que não seriam pertencentes à identidade cristã, também não seriam originalmente locais, mas estrangeiros (*Spec.*, VIII, 7). Por serem encaradas como estrangeiras o cristão cartaginês não teria razões para se afeiçoar por tais práticas, pois não seriam em nada pertencentes a ele. As origens etruscas dos espetáculos são atestadas por autores tardo-antigos como Isidoro de Sevilha (*Etymologiae*, X) e Ateneu (*Deipnosopistaí*, IV, 153), mas não existem comprovações arqueológicas, nem relatos de autores contemporâneos aos eventos.¹⁷

¹⁷ Em *Paestum*, uma cidade da península itálica que passou por colonização grega, foi encontrada a primeira representação de um espetáculo de gladiadores, sendo datada do século IV A.E.C., aproximadamente 360 e 350 A.E.C. (POLLINI, 2009, p. 36). A pintura tumular é eminentemente lucana, e reproduz uma prática de representações funerárias de combate presentes na cultura etrusca. Na imagem, vemos dois combatentes armados, lutando até o que seria a morte (BOMGARDNER, 2001, p. 32).

A historiografia, contudo, reconhece a origem dos jogos como remontando ao período do reinado de Rômulo, durante o qual se teria dado o início da prática, eivada de teor religioso, das corridas de cavalo ainda no espaço do Campo de Marte (PIMENTEL, 2002, p. 99). É na citação do episódio do rapto das Sabinas, descrito por Tito Lívio, em *Ab urbe condita*, ou *História de Roma*, (I, 9, 7), durante os festejos da Consuália, que temos o registro do primeiro espetáculo público realizado em Roma. Para Lívio, na época da monarquia (753-509), Roma já conhecia as atividades desempenhadas no espaço do circo, e nesse período não reuniam apenas os *ludi circenses*, como as corridas de cavalos e de biga, mas também os *ludi gladiatorii*, com a realização de corridas, exercícios militares, pugilismo, caçadas e outros entretenimentos populares, podendo, até mesmo, abrigar os *ludi scaenici*, sendo o espaço do teatro, à época, ainda improvisado e montado às pressas (FAUQUET, 2002, p. 27-28; HUMPHREY, 1986, p. 1). A organização dos jogos teria ocorrido sob o reinado etrusco de Tarquínio Prisco, sendo estabelecida a regularidade anual dos festejos. Mas foi só posteriormente que o conhecido Circo Máximo foi construído, por Tarquínio Soberbo (534-509 A.E.C.).

Os carros utilizados nas corridas eram construídos em bases de madeira, com duas rodas, sendo equipado com um acento para o auriga, responsável por conduzir os cavalos, e podendo existir adornos em torno dos carros, como no caso dos carros de guerra. As corridas de bigas (carros puxados por dois cavalos), trigas (puxados por três cavalos) ou quadrigas (puxados por quatro cavalos) se tornaram o tipo de espetáculo mais popular da Antiguidade e, por conseguinte, o espaço que comportava tal evento se popularizou no Oriente e no Ocidente.¹⁸

¹⁸ Os gregos possuíam um espaço reservado para as suas corridas de cavalo, que consistia resumidamente em uma área plana aberta e capaz de comportar as corridas e as manobras realizadas pelos aurigas (HUMPHREY, 1986, p. 5-11).

Na cidade de Cartago, os cidadãos tinham apreço especial pelas corridas de cavalo, o que Fantar (1994, 176) chama de “louco amor pelos jogos de circo”, algo que só aumentou com o passar dos anos. A formação das *factiones*, equipes formadas para participar das competições de corridas de biga, alcançava diferentes regiões do Império Romano com apresentações que entusiasmavam o público dos *ludi*. Essas *factiones* iniciais, os Azuis, os Verdes, os Brancos e os Vermelhos, surgiram com o intuito de recrutar cocheiros e comprar cavalos para organizar espetáculos circenses em nome de magistrados ou cidadãos abastados, mas com a fusão dos Brancos e Vermelhos junto com os Verdes, a oposição entre Azuis e Verdes serviu para inflamar o público e reforçar a importância de ambas as equipes, identificadas como representantes de grupos sociais, sendo os Verdes, representantes das massas populares, e os Azuis, representantes dos mais abastados (FANTAR, 1994, p. 177-178).

Assim como ocorre com edifícios de espetáculos construídos posteriormente, o circo romano foi preferencialmente erigido próximo a relevos mais elevados, de forma a beneficiar a construção da *cavea* mais inclinada. A estrutura do circo era retangular com extremidades em forma de semicircunferência, na qual a arena era em terra batida e tinha como anteparo o *podium*, um alto muro, que separava a pista dos corredores do circo, esses encimados pela arquibancada, a *cavea*. No meio da arena havia uma *spina*, uma plataforma alongada, em torno da qual as bigas corriam. Nas extremidades havia as *portae* para os aurigas, que entravam com as bigas pela *porta pompae*, organizada por *carceres*, propriamente coxias onde os cavalos e os aurigas esperavam o início da corrida, e o campeão saía pela *porta triumphalis* (BAPTISTA, 2018, p. 226-231).

É preciso destacar que o termo *ludus*, além de se referir aos espetáculos, é referente aos vários ambientes de ensino da sociedade romana, sendo, segundo Stanley Bonner (2012, p.

57), aplicável à escola de gladiadores e à escola do *grammaticus* e do *rhetor*. Mas essa relação não é despreendida de sentido, em vista de que o espaço do espetáculo também se mostrava um local de reprodução da *paideia*. De acordo com Ana Gláucia Oliveira Motta (2018, p. 25), o espaço da aprendizagem não se referia apenas ao espaço da *skholé*, muito relacionado ao ensino da retórica, mas compreendia também os locais públicos de sociabilidade, como os representados pelo teatro. As atividades discursivas, bem como as encenações realizadas no teatro, também tinham funções pedagógicas. Manter esses padrões de ensino significava manter a estabilidade social e difundir a *paideia* romana. A preparação dos gladiadores realizada no *ludus* buscava capacitar os jovens para o combate real no espaço do anfiteatro e tinha a sua lógica no uso desse espaço para o exercício prático, uma brincadeira, ou jogo, que não era carregado do sentido inflamado que os combates diretos pela vida que eram firmados na arena.

Portanto, os *ludi* não deixavam de ter um sentido instrutivo, ao mesmo tempo em que reproduziam padrões de sociabilidade que eram determinantes para a ordem social romana. Os espaços destinados aos *ludi* não eram apenas dedicados à reprodução da religiosidade romana, mas também à educação, pela repetição de atributos culturais e morais pertencentes à identidade romana. Os gladiadores, antes de se apresentarem no anfiteatro, passavam por treinamentos em espaços também designados como *ludi*. Entretanto, esses eram *ludi* destinados à instrução e preparação dos combatentes, para que expusessem a sua força e disciplina no combate na arena. De certa forma, nessa sociedade esses profissionais capacitados possuíam um papel como mantenedores da sua coesão (BUSTAMANTE, 2009, p. 112). Demonstrando a sua própria força, esses gladiadores também demonstravam a força como romanos; seja lutando entre si, seja contra combatentes estrangeiros. Fosse qual fosse o combate, deveria ser realizado publicamente, pois a repressão aos inimigos e criminosos era fundamental para reproduzir os valores da sociedade. Quando a repressão se torna pública, a

sociedade romana sente-se como participante, e atos como a *damnatio ad bestias* são compreendidos como desempenhadas pelo coletivo (VISMARA, 1990, p. 253; BUSTAMANTE, 2009, p. 112).

No período republicano e durante o Império, o espaço do circo foi palco dos mais variados festivais, dedicados a diversas divindades.¹⁹ Algumas das informações mais antigas acerca destes festejos religiosos realizados em Roma chegaram até nós por meio de fragmentos dos relatos de Varrão (116-27 A.E.C.), que, na obra perdida *Antiquitates rerum divinarum*, trazia descrições hoje só conhecidas por meio dos textos de Agostinho de Hipona e das breves críticas feitas por Ovídio (43 A.E.C. – 18 E.C.) em seu próprio texto sobre o calendário romano, *Fasti* (RUPKE, 2018, p. 348-349; FOWLER, 1899, p. 13-14). Tertuliano (*De Spec.*, V, 8) também cita Suetônio como uma fonte fulcral para informações sobre os festivais e as deidades às quais estes eram dedicados, fazendo uma referência à possível obra perdida *Romani Festi* ou *De spectaculis et ludis romanis*, que parecia ser uma das principais fontes de consulta de Tertuliano.

É sabido que, na instância das províncias, o culto mais preponderante a ser mantido era o culto imperial, e em Cartago podemos identificar uma associação desse culto com a devoção a outras divindades. São inúmeras as tabuinhas localizadas na colina de Birsa, trazendo dedicatórias rogando às divindades pela garantia de saúde do imperador (RIVES, 1994, p. 55). Dessa forma, o culto imperial recebia características particulares nas províncias, com sua organização sendo responsabilidade da cúria local, que supervisionava também a realização dos *ludi Romani*.

¹⁹ Podemos identificar alguns dos festivais mais antigos existentes em Roma: *Kalendae, Equirria, Liberalia, Fordicidia, Cerialia, Parilia, Robigalia, Lemuria, Argeorum Sacra, Agonia, Vestalia, Matralia, Poplifugia, Lucaria, Neptunalia, Furrinalia, Portunalia, Vinalia, Consualia, Volcanalia, Opiconsivia, Meditrinalia, Fontinalia, Agonia, Consualia, Saturnalia, Opalia, Divalia, Larentalia, Carmentalia, Lupercalia, Quirinalia, Feralia, Terminalia, Latinae, Florales, Megalesia e Regifugium* (RUPKE, 2018; FOWLER, 1899).

Em Cartago, seguindo as determinações dos festivais dedicados aos imperadores, ocorriam os *ludi* em homenagem ao deus Esculápio, sendo essa festividade responsabilidade dos sacerdotes do deus, mas principalmente do sacerdote anual, que deveria patrocinar o evento (RIVES, 1994, p. 1-3). Apesar de *Caelestis* ser a grande deusa padroeira de Cartago, era no *ludus* de Esculápio, que a movimentação da cidade impressionava, sendo acompanhado dos flames, dos sacerdotes do culto imperial e dos sacerdotes de Ceres, de *Caelestis*, de Vênus, de Saturno e da Tríade Capitolina (RIVES, 1994, p. 4). Foram identificados registros fragmentados de *ludi* dedicados às divindades que possuíam sacerdotes presentes em Cartago. Acredita-se que, assim como em outras províncias, os *ludi* de Roma foram adaptados em Cartago, provavelmente com determinadas alterações em sua dimensão e duração (RIVES, 1994, p. 44).

A abordagem de alguns desses festivais se mostra necessária, pois Tertuliano trata especificamente dos 12 que, provavelmente, eram os mais conhecidos ou os que o autor considerava mais importantes para a sua argumentação, sendo eles: a *Liberalia*, dedicada ao deus Baco, ou *Liber*; a *Consualia*, oferecida a Consus, ou Netuno Equestre; a *Equirria* e o *Armilustrium*, oferecidas a Marte; a *Robigalia* ofertada à Robigo; a *Vinalia* oferecida a Júpiter; a *Latinae* oferecida a Júpiter Latiaris; a *Megalesia*, dedicada a *Magna Mater*, ou Cibele; a *Neptunalia*, dedicada a Netuno; a *Florales*, dedicada a Flora; a *Apollinares* dedicada a Apolo; e a *Capitolina* dedicada a Júpiter Captolino.

Identificada como uma das primeiras festividades criadas em Roma, a *Consualia* foi dedicada ao deus Conso, ou Netuno equestre, relacionando-se à boa atividade agrícola, sendo o dia 15 de dezembro dedicado ao plantio e o dia 21 de agosto dedicado aos auspícios pela boa colheita que viria (FOWLER, 1899, p. 206-209). Com esse mesmo objetivo era realizada a *Equirria*, sendo esta dedicada ao deus Marte e ocorrendo nos dias 27 de fevereiro e 14 de

março (HUMPHREY, 1968, p. 560). Ambos os festivais tinham relação com a atividade equestre, com os *ludi circenses* ocorrendo durante todo o período. A *Robigalia*, realizada no dia 25 de abril, também estava ligada à agricultura, sendo realizadas corridas de bigas e o sacrifício ritual de um cão, exigido para que não houvesse a contaminação por pragas nas plantações, sendo a deusa Robigo a responsável por sua proteção (FOWLER, 1899, p. 88-91).

O *Armillustrium* era um festival celebrado em 19 de outubro e se destinava à purificação e ao armazenamento das armas dos soldados para o inverno. Ao som de trombetas, carregando tochas e animais destinados ao sacrifício, os sacerdotes de Marte, juntamente com o público, dançavam em direção ao Circo Máximo para acompanhar a revista dos soldados e suas armas (FOWLER, 1899, p. 250; SCULLARD, 1981, p. 195). Tal ritual, dedicado a Marte, se diferenciava de outros ofertados aos deuses por ser realizado com uma distância temporal, em relação ao número de festivais dedicados ao deus no mês de março. Entretanto, esse seguia outro festival relacionado ao sacrifício de animais, especificamente o cavalo, o *Equus October*, também dedicado a Marte como forma de agradecimento pela agricultura, abrindo a temporada de campanhas militares (WAGENVOORT, 1965, p. 224). Os *ludi Megalenses* aconteciam no dia 4 de abril e englobava apresentações teatrais com peças que retratavam narrativas religiosas que envolviam a deusa celebrada no festival, Cibele. Curiosamente, a chegada de sua estátua à Roma foi festejada com uma procissão pública ao Circo Máximo, onde foram realizadas corridas de bigas em sua homenagem, em 204 A.E.C. (ROLLER, 1999, p. 315).

A *Vinalia* era realizada em dois dias e era dedicada a dois deuses, sendo no dia 23 de abril, nomeada *Vinalia prima*, ou *Vinalia urbana*, dedicada a Júpiter com o intuito de abençoar o vinho produzido na safra e que deveria ser provado durante os festejos. Já a *Vinalia rustica*, realizada no dia 19 de agosto, ainda causa debates pelas incertezas existentes

quanto à deidade patrona, Júpiter ou Vênus. A *Vinalia rustica* ocorria antes da prensagem do vinho, com o objetivo de salvar a safra, sendo muitas vezes relacionado à plebe (FOWLER, 1899, p. 85). Assim como a *Vinalia rustica*, a *Florales* possuía um público formado, majoritariamente, de plebeus, com celebrações que invocavam todos os *ludi*. Dedicadas à Flora, os *ludi Florae* aconteciam no dia 28 de abril ao dia 3 de maio.

Muito ligada à ritualística envolvida na passagem da infância para a fase adulta masculina, a *Liberalia* foi muitas vezes relacionada ao culto de Dionísio, mas poucas são as informações acerca desse culto (FOWLER, 1899, p. 54-57). Sabemos que se realizavam sacrifícios e entoação de canções, assim como apresentações que conectavam a festividade ao espaço do teatro. As festividades no teatro tinham particularidades, mas sempre envolviam uma procissão, levando a um sacrifício, que precedia uma determinada performance teatral (REHM, 2007, p.261). Rachel Rehm (2007, p. 264) destaca que a espacialidade percorrida pelos participantes das procissões até o teatro estava envolta pelo simbolismo da paisagem, passando por templos, áreas residenciais e administrativas da cidade e finalmente culminando no espaço do teatro, onde eram realizadas as performances e a libação aos deuses.

Outro festival do qual temos poucas informações é o *Neptunalia*, no qual provavelmente se realizavam *ludi* em homenagem a Netuno. As celebrações do dia 23 de julho, regadas de vinho, permitiam os banquetes públicos em uma data costumeiramente atingida pelo torturante calor do verão, mas com o enfoque em celebrar as deidades das fontes e águas. Usando barracas ou cabanas feitas de folhagem de árvores, para manter o sol longe dos adoradores, as festividades pouco apresentavam símbolos que as ligassem diretamente a Netuno, mas arregimentavam adoradores de deidades relacionadas às águas durante as estiagens de julho (FOWLER, 1899, p. 185-187).

Dois festivais têm em sua origem uma relação direta com a guerra: são os *ludi Apollinares* e *Capitolini*. Os *ludi Apollinares*, realizados entre os dias 6 e 12 de julho, foram celebrados pela primeira vez antes da invasão de Aníbal, que teria planejado a incursão no território itálico no momento de distração durante as comemorações. De fato, Aníbal conseguiu adentrar o norte da Itália num contexto de festejos que buscavam tranquilizar a população e que envolviam os *ludi circenses* e os *ludi scaenici* no Circo Máximo (FOWLER, 1899, p. 179-182; RIVES, 1995, p. 170-190). Os *ludi Capitolini* começaram no consulado de Camilo (446-365 A.E.C.), em comemoração à resistência ocorrida no templo do Capitólio contra a invasão gaulesa em 387 A.E.C. Durante 16 dias, a começar no dia 15 de outubro, as comemorações centravam-se nas premiações de poetas e profissionais da oratória, assim como na realização dos *ludi gladiatorii* e *scaenici* (FUTRELL, 2006, p. 120).²⁰

As *feriae Latinae* passaram por constantes transformações desde as suas mais antigas origens romanas. Realizadas inicialmente em abril, os cônsules recém empossados ficavam responsáveis por anunciá-las a partir de março, sendo necessário deixarem Roma e se dirigirem aos locais das festividades no Monte Alban, retornando somente quando as festividades findassem (FOWLER, 1899, p. 95-97). O historiador William Warde Fowler (1899, p. 96) discute a ancestralidade das *feriae Latinae*, identificando a fundação do templo de Júpiter Latiaris como remetendo ao governo dos Tarquínios (600-509 A.E.C.), mas sendo precedido pela ritualística do festival, já entendido como centralizado em Roma. O ritual que sobreviveu até o século III era organizado pelos magistrados das cidades latinas participantes, que se reuniam no templo. Neste local, o cônsul romano oferecia uma libação de leite, enquanto os magistrados das demais cidades traziam ovelhas, queijos ou outras oferendas. E

²⁰ No final do período republicano, Roma contava com 76 dias dedicados aos jogos, sendo que 17 ocorriam no espaço do circo. No século IV, mais exatamente no ano 354, o calígrafo Filócalo produziu um calendário ilustrado contendo 177 dias de espetáculo, sendo 101 dedicados aos espetáculos teatrais; 66 aos jogos de circo; e 10 às lutas de gladiadores (PICHOT, 2013, p. 2).

como elemento emblemático desse ritual estava o sacrifício de uma novilha branca, oferta que configurava como uma responsabilidade do cônsul romano. A importância desse rito na consolidação das relações de Roma e com as demais cidades latinas é evidenciada na partilha da carne do animal entre os magistrados presentes (FOWLER, 1899, p. 96).

Na sociedade etrusca, a origem dos combates de gladiadores estava profundamente relacionada à celebração da morte e inicialmente estiveram associadas à esfera privada, pois eram compreendidos como um momento especialmente dedicado aos ritos funerários organizados pela família, com o intuito de homenagear as divindades *Manes*, bem como tranquilizar as almas dos entes falecidos. Ao adentrarem a cultura romana, os *ludi gladiatorii* mantiveram a identidade relacionada aos ritos fúnebres, sendo que, no decorrer do século III A.E.C., é notável a sua maior publicização, uma vez que as famílias mais importantes da sociedade romana entendem os *munera*, a tarefa de organizar os *ludi*, como uma demonstração pública da altivez do falecido, bem como de sua família perante a comunidade (FERREIRA, 2019, p. 88-89).²¹

A capacidade de ofertar os *ludi* servia às elites aristocráticas, principalmente de Roma, que tinha a projeção necessária à sua notabilidade, mas também servia aos interesses imperiais, pois reforçava o poderio do Império Romano, que expunha os seus combatentes e dispendiava do seu erário. Entretanto, o valor aos quais os responsáveis pelo financiamento dos *munera* do Império tinham acesso nem sempre era suficiente, o que exigia desses *aediles* e *praetores* o uso do seu próprio tesouro para a realização de eventos suntuosos que promoviam a imagem desses particulares (FERREIRA, 2019, p. 92-93).

²¹ Mas foi apenas a partir de 105 A.E.C. que foi iniciado um processo de treinamento dos gladiadores, coincidindo com a disseminação da praticadas *munera* e suas arenas por todas as colônias militares (KYLE, 1998, p. 83; FERREIRA, 2019, p. 91).

Alguns festivais eram comemorados no espaço do fórum, sendo o *Forum Romanum* o mais adequado para a realização dos eventos até o período de Augusto (WELCH, 2007, p. 31). Diferentemente dos demais edifícios destinados aos jogos, o anfiteatro surge em Roma no período republicano, após anos de existência dos *ludi gladiatorii*. Os primeiros anfiteatros só surgem no contexto das vitórias das Guerras Púnicas, sendo inicialmente identificados como ligados à atividade militar. Contudo, com o passar do tempo, foram rapidamente incorporados à paisagem urbana como um edifício público destinado aos *ludi* e à própria dignidade imperial:

Era parte essencial do expediente político a presença dos imperadores nas celebrações públicas. Não deviam se mostrar entusiasmados com as apresentações que se perfaziam nas arenas, palcos e circos. Os anfiteatros (e principalmente o Anfiteatro Flávio em Roma) tornaram-se os locais ideais para a demonstração de poder e de aceitação da audiência. Era importante para o imperador ser visto publicamente e toda a atmosfera dos espetáculos possibilitava a ele referendar seu status e seu prestígio frente aos súditos por meio das vestimentas, dos assentos diferenciados, das benesses e da apresentação de elementos naturais (animais das províncias) e simbólicos (indumentárias e armamentos de povos conquistados) (FERREIRA, 2019, p. 105).

O último *stadium* a chegar a Roma foi o teatro, sendo repetidamente referenciado como apenas uma mera cópia do teatro grego. A problemática existente em torno da utilização dos aspectos culturais gregos pela sociedade romana não se explica pela aversão romana à cultura grega, já que a admiração que os romanos nutriam pelo trajeto civilizacional grego mostra-se evidente. Entretanto, o povo romano considerava certos aspectos da cultura grega como imorais e lascivos, chegando até mesmo a enxergar a adição destes como possíveis causadores da “dissolução da *res publica*” (SILVA, 2009, p. 158). Uma das maiores preocupações das autoridades romanas com o espaço do teatro se dirigia à organização do espaço público. Ao contrário de ser uma transposição completa do espaço grego, o teatro romano precisou sofrer mudanças em sua estrutura para ser aceito na sociedade romana.

Apesar das primeiras apresentações de peças roteirizadas terem sido realizadas, aproximadamente, em 250 A.E.C., foi somente em 55 A.E.C. que Roma teve o seu primeiro teatro permanente (de pedra), construído a contragosto do Senado. Mesmo com as restrições impostas por este último, que temia o uso do espaço para provocação da desordem social, principalmente para fins de reuniões políticas, Pompeu, o Grande utilizou a construção do templo de Vênus para dispor assentos que permitissem a realização de encenações teatrais (REHM, 2007, p. 261).

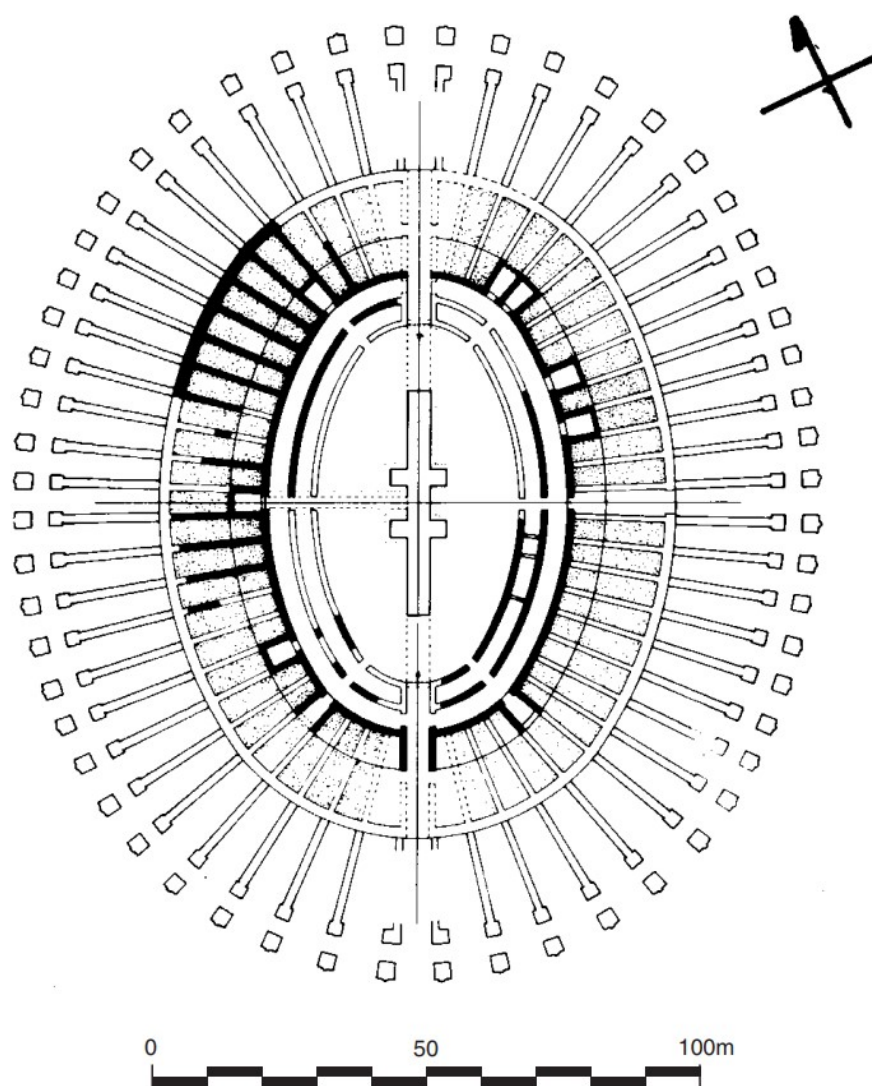
Os teatros romanos foram dispostos em um semicírculo ao redor da orquestra, como no teatro grego, mas o palco e a *scanae frons* se juntaram ao auditório e subiram à mesma altura, criando uma sonoplastia capaz de trazer a sensação de um recinto mais fechado. Ademais, o teatro romano contava com a *performance*, forma de representações cênicas que diferiam consideravelmente das gregas, aparecendo em *ludi*, funerais e triunfos (ROSA, 2015, p. 138).

Os *stadia* cartagineses

O primeiro edifício destinado aos espetáculos a ser construído em Cartago foi o anfiteatro (Figura 5). Localizava-se próximo às cisternas da cidade, ao norte da Colina de Birsa. Sua datação é dificultada pela ausência de registros da construção inicial, mas Golvin (1988) estima que tenha ocorrido entre os governos de Augusto (27 A.E.C.-14 E.C.) e Tibério (14 A.E.C.-37 A.E.C.). Tal conclusão baseia-se no registro da presença de uma técnica construtiva específica, a *opus reticulatum*, que já havia deixado de ser utilizada no período flaviano (69-96) (BOMGARDNER, 2001, p. 134; LÉZINE, 1961, p. 60-64). De todo modo, evidências epigráficas presentes no espaço do anfiteatro nos permitem afirmar que já eram

realizadas atividades e festejos nesse espaço entre os anos 133 e 139, quando foram ofertados *munera* por membros da elite cartaginesa (BOMGARDNER, 1989, p. 93).²²

Figura 5 - Plano do Anfiteatro de Cartago



Fonte: Bomgardner (1989, p. 93).

²² As inscrições encontradas no espaço do anfiteatro se destinam à comemoração da beneficência do *editor muneris*. A mais antiga é de Q. Voltedius Optatus Aurelianus, que como forma de registrar a sua vitória eleitoral como *duovir quinquennalis*, deu uma magnífica série de quatro dias de *munera* no anfiteatro (o que incluiu gladiadores e *ferae Africanæ*), somando um total de mais de 200.000 sestércios despendidos (BOMGARDNER, 1989, p. 93).

Em 165, o anfiteatro passa por uma grande reforma juntamente com outros monumentos da cidade (PICHOT, 2005, p. 5). Apesar de sua edificação ser menos complexa dentre os espaços com função de espetáculo, a escolha da sua localização deveria seguir padrões que beneficiassem tanto o acesso quanto o vislumbre do seu público. Não há tratados arquitetônicos ou definições antigas que explicitassem um modelo de construção dos anfiteatros. Como os *munera gladiatorum*, combates entre gladiadores, não exigiam zelo com a ambientação, focava-se, sobretudo, na capacidade de lotação e na visão dos espectadores.²³ Buscava-se, tão somente, garantir que as multidões presentes pudessem ser impactadas pelos sons estrondosos, reproduzidos à medida que os gladiadores mergulhavam no conflito. Assim como ditava o estilo romano antigo de construção dos anfiteatros, a *cavea* do anfiteatro de Cartago (Figura 5) foi erguida sobre paredes em betão romano, revestidas com pequenos cubos piramidais regulares de pedra cortada.

Durante as escavações do anfiteatro foram encontradas pequenas estatuetas em espaços pequenos identificados por Bomgardner (1989, p. 99) como *sacella*. Essas estruturas destinadas à adoração de divindades as mais variadas, faziam parte da cultura religiosa romana (PECK, 1898; RÜPKE, 2007, p. 205-207). Os *sacella* consistiam em pequenos santuários de divindades com inscrições, estatuetas e oferendas, muitas vezes sendo feitos com objetivo mágico ou símbolo de uma cultura devocional (SCHMITZ, 1875, p. 996).

A religiosidade presente nos espaços dos espetáculos não é notada apenas na construção de símbolos oficiais, isto é, ornamentos que são tidos como componentes da arquitetura desses espaços, mas é notável a presença de estatuetas e placas votivas, que evidenciam a religiosidade cívica dessa população. Segundo David Bomgardner (1989, p. 99), as estatuetas encontradas pela cidade e as placas votivas descobertas no espaço do anfiteatro

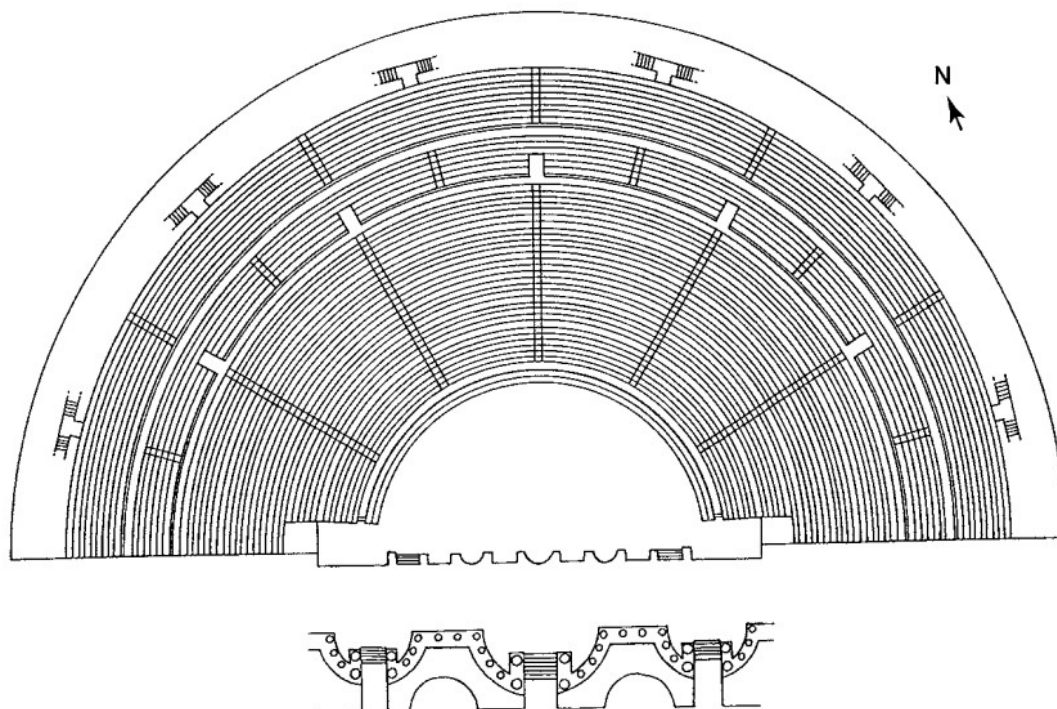
²³ Contrariamente aos indícios apontados por Audollent (1901, p. 210), Pichot (2013, p. 3) argumenta que não foi registrada a ocorrência de naumaquias nesse anfiteatro romano.

apontam para a presença de *sacella* no anfiteatro de Cartago, revelando uma relação própria de demonstração de devoção pública efetivada por particulares e não necessariamente pelas autoridades. Se tais achados fossem componentes permanentes e erigidos junto à arquitetura original, deveriam ser esculturas em tamanho natural ou então até maiores.

Outro espaço destinado aos espetáculos construído em Cartago foi o teatro (Figura 6). Ele se localizava numa região destinada à socialização dos cidadãos, em um complexo de edifícios públicos constituído pelo odeão e pelo teatro, espaços por excelência para a realização dos concertos, tragédias, pantomimas e declamações de distintos oradores (LIMA NETO, 2018, p. 115). No principado de Augusto foi erguido o teatro cartaginês e logo o edifício comportou todos os tipos de atrações para uma plateia que poderia totalizar 11 mil pessoas. Posteriormente, no governo de Antonino, o prédio foi incrementado com ornamentos arquitetônicos, com arranjos na *scaenae frons* e com o busto de Lúcio Vero.²⁴ Localizado a meio quilômetro a noroeste da colina de Birsa, o teatro de Cartago fora construído de modo a aproveitar as encostas, com rígidas subestruturas que se firmavam até o nível da orquestra, conduzindo os assentos nas direções sul e oeste.

²⁴ A *scaenae frons* era tida como uma espécie de protuberância saltada da parede do fundo do palco, sendo geralmente decorada por dois ou três andares de coluna (SEAR, 2006, p. 278).

Figura 6 - Plano do teatro de Cartago



Fonte: Sear (2006, p. 277).

O público se organizava em ordem hierárquica nas fileiras de assentos de mármore branco da *cavea*, que possuía um diâmetro de 104 m (Figura 6). Os assentos localizados em frente ao *proscenium* ou à arena permitiam aos espectadores estarem mais próximos das encenações, e tal distinção também proporcionava que os indivíduos mais proeminentes dessa comunidade, estando na frente, fossem vistos por todos os que se acomodavam nos assentos atrás. Entretanto, é somente a partir da *lex Roscia theatralis*, de 67 A.E.C., que identificamos uma legislação que distingue estamentos sociais em todos os teatros. Proposta pelo tribuno da plebe Lucio Roscio Otón, a *lex Roscia theatralis* reserva as 14 primeiras fileiras da *cavea* à ordem equestre, com exceção dos assentos na *orchestra*, que eram reservados aos senadores (FERREIRA, 2019, p. 116; SEAR, 2006, p. 3). Entre 20 e 17 A.E.C., é implementada por Augusto a *lex Julia Theatralis*, uma legislação mais criteriosa, trazendo detalhes da organização dos assentos destinados ao público dos espetáculos. Além de tornar oficiais

antigos regramentos, presentes nas práticas sociais romanas, foram elaborados novos ditames que buscavam estabelecer a ordem, nesses espaços, que se mostravam constantemente caóticos (FERREIRA, 2019, p. 120; SEAR, 2006, p. 2-3). Como espaço de sociabilidade, os *ludi* permitiam o fluxo dos indivíduos mediante o cumprimento das regras estabelecidas por essa institucionalização desenvolvida pelas autoridades imperiais e locais.

No caso do teatro, esse regramento era aplicado de forma a seguir uma lógica de aproximação da orquestra, localizada entre a *cavea* e o *proscenium*.²⁵ A divisão ocorria verticalmente pelas *cunei* e horizontalmente em *ima*, *media* e *summa cavea*. Em Cartago, o teatro possuía uma *ima cavea* com 28 fileiras, divididas internamente em seis *cunei*, uma *media cavea* com seis fileiras e sete *cunei*, e uma *summa cavea* com nove fileiras e seis *cunei* (SEAR, 2006, p. 277). Na *ima cavea* sentavam-se os baluartes dessa sociedade, desde os *decuriae*, que assistiam aos magistrados, até os *equites*, demonstrando distinção no interior da plateia da *cavea* e a fixação de um regramento de práticas a serem desempenhadas nesse espaço, sendo possível a remoção dos que descumprissem regras quanto aos assentos reservados.

O teatro apresentava um ordenamento que estipulava as normas para a construção do edifício, como encontramos em *De Architectura Libri Decem*, de autoria do arquiteto romano Marcos Vitruvius Polião (80 A.E.C. – 15 A.E.C.). O teatro de Cartago possuía um *portico* com colunas em mármore cipollino com capitéis em arte coríntia. A orquestra, ou a *conistra*, tinha 36 m de diâmetro e era pavimentada em mármore branco, sendo circundada pela passagem e um muro *balteus*. Próximo à *biselia* há um fragmento em baixo-relevo com uma citação das Bacantes, e um altar a Baco no meio da orquestra, um *proscenium* com três formas curvas, quatro nichos retangulares e duas escadas. Estando mais ao fundo um *pulpitum*

²⁵ Mesmo que possa parecer que o termo *proscenium* seja facilmente intercambiável como o termo *pulpitum*, reunindo o sentido de palco, assim eles não são. Enquanto *proscenium* refere-se amplamente a toda a área do palco, *pulpitum* refere-se especificamente à plataforma em que os atores se apresentavam (SEAR, 2006, p. 7).

com piso de madeira, com largura de 42,8 m e profundidade de 7,5 m, e um muro de *proscaenium* de 9,5 m.

Como componente decorativo, ou indumentária arquitetônica, foram encontradas no teatro 23 estátuas, dentre elas: uma estátua colossal de Apolo, uma estátua de Ceres drapeada, uma estátua do jovem Eros, um dorso de Hercules, estátuas de Amorini²⁶ e um monumento ao Fauno, uma estátua de Eros na sua forma de golfinho, uma estatueta de Minerva, uma estátua de Vênus acompanhada de Cupido na forma de golfinho, Hermes carregando o bebê Dionísio, Ganimedes e uma águia, e ainda uma imagem de Lúcio Vero em trajes heroicos e com um rosto barbudo se assemelhando à representação de um poeta grego.

Enquanto a audiência do teatro de Cartago observava as estátuas, em sua maioria, de divindades cívicas e imperadores, acompanhava também a encenação das narrativas acerca delas. Dramaturgos gregos e romanos compuseram peças teatrais que reproduziam as histórias das divindades e dos imperadores romanos, explorando temáticas de poder, moralidade e religião, como a trilogia *Orestia* em Ésquilo (525 A.E.C. - 456 A.E.C.), a obra *Bacchae* de Eurípides (480 A.E.C. - 406 A.E.C.), as obras *Hercules Oeteaus* e *Thyestes*, de Sêneca (4 A.E.C. - 65), e *De Bello Civili* de Lucano (39-65). Embora não se tenha conhecimento específico sobre as peças ou artistas que poderiam ter sido apresentados no teatro de Cartago, a descrição que Tertuliano realizou indica apresentações de peças com temáticas variadas, o que não exclui as conhecidas pela sociedade romana.

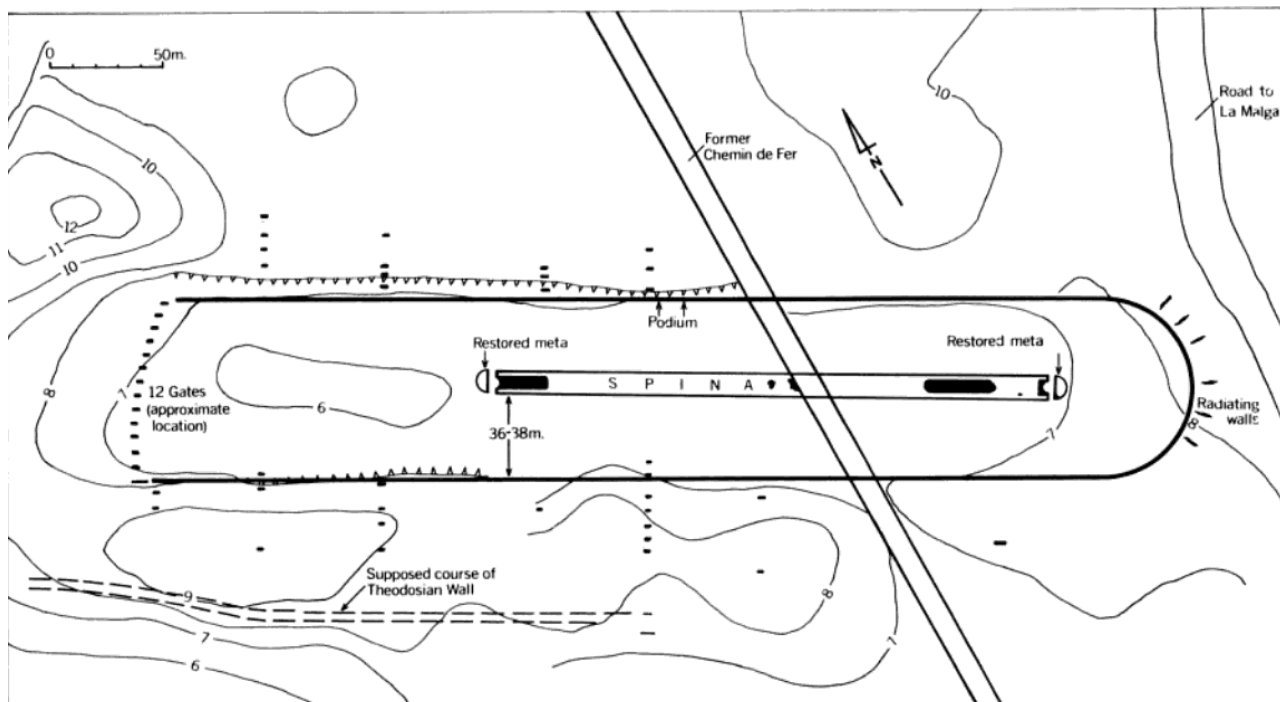
O circo de Cartago (Figura 7) estava localizado no quadrante sudoeste da cidade, e apesar de ser um dos mais tardios monumentos de espetáculo erigido em Cartago, foi o segundo circo construído na África. Foi possivelmente durante a dinastia dos Flavianos (69-96) que o circo, utilizando cascalhos e pedras, foi levantado para ser posteriormente ampliado

²⁶ *Amorini*, ou *Amores*, é a denominação posterior aplicada na história da arte para se referir a múltiplos do deus Cupido (MACIOE, 2010, p. 244–246).

no governo de Septímio Severo (HUMPHREY, 1986, p. 296-306). As informações quanto à sua lotação são destoantes, por vezes sendo registrada como 40.000 a 45.000 (HUMPHREY, 1986, p. 303), e outras como 75.000 (ARNAUD-PORTELLI, 2002, p. 5).

Enquanto o anfiteatro se encontra próximo à cisterna de La Malga, e o teatro é vislumbrado próximo à região de sidências, o circo (Figura 7) está mais distante do centro urbano. O edifício está nas proximidades de uma estrada com grande fluxo social e comercial, a estrada que se dirigia às cisterna de La Malga. Mas a localização do circo na região da periferia da cidade não é sem motivo: em vista do seu tamanho, e posterior crescimento horizontal, é justificável a sua construção em uma região mais afastada e até então menos ocupada. O que se nota é a possibilidade de influência da localização do circo sobre o fluxo populacional. Um exame da expansão do núcleo urbano cartaginês permite a identificação de uma posterior absorção dessa região pelos fluxos de sociabilidade, revelando a capacidade de os *ludi* influenciarem na rede urbanística da cidade de Cartago (NORMAN, 1988, p. 17; FAUQUET, 2002, p. 283-303; BAPTISTA, 2018, p. 238-239).

Figura 7 – Plano do circo de Cartago



Fonte: Humphrey (1986, p. 302).

Com 12 baías, ou *carceres*, os cavalos esperavam o início da corrida, que percorria aproximadamente 500 m, com 77-78 m de largura e 244 m de comprimento. A *spina*, que as bigas circundavam, possuía em suas extremidades plataformas semicirculares, as *metae*: a *meta prima*, sendo a primeira na qual os aurigas realizavam o retorno na corrida, e a *meta secunda*, mais próxima do ponto de partida e do *carcere*. Entre as duas *metae*, ficava a *spina*, um verdadeiro monumento, inteiramente decorado, com estátuas, colunas, altares, obeliscos, ovos e golfinhos. A descrição da decoração presente no espaço do circo de Cartago é feita por Tertuliano em *De Spectaculis* (VIII, III-VI), ainda que de forma depreciativa:

Os ornamentos do circo fazem número ao total de templos. Os ovos são dedicados à honra de Castor e Pólux, por aqueles que não se envergonham pela crença de que os Dióscoros haviam nascido do ovo colocado pelo cisne em que se transmutara Júpiter. Os golfinhos jorram em homenagem a Netuno. As colunas ostentam imagens de Seia, deusa das sementeiras, de Messe, deusa das ceifas, de Tutulinas, deusa das culturas de cultivo. Diante das imagens são vistos três altares dedicados à tríade de deuses: os Grandes [*Magnis*], os Potentes [*Potentibus*], os Forçados [*Valentibus*], que afirmam

serem samotrácios. O enorme obelisco, como Hermáteles sustenta, representa uma prostituta dedicada ao Sol. Sua inscrição indicia e permite o apontamento conclusivo de sua origem: A superstição é egípcia. A competição entre os demônios fora tediosa sem a própria Grande Mãe [*Mater Magna*], então ela preside o *euripo* [a arena]. O Conso, como dissemos, está escondido lá embaixo, logo na entrada atrás das estátuas Múrcias. Estas também são consideradas ídolos. Pois acreditam que Múrcia seja uma deusa do amor, e ali dedicaram um templo a ela.

Por meio da análise da descrição da decoração do espaço do circo realizada por Tertuliano, podemos perceber uma concentração de símbolos religiosos na *spina*, permitindo a compreensão de que, no caso do circo, havia grande uso da centralidade da arena como lugar para investimento decorativo. Em escavações recentes iniciadas em 2015, o grupo de pesquisadores da parceria germano-tunisiana, definiu a extensão da *cavea* norte e estudou a parte mais ocidental da *spina*, chegando a identificar a *meta* nesse ponto (BLOCKMANN, 2018, p. 177).

Figura 8- Fragmento de decoração arquitetônica da *spina* do circo de Cartago



Fonte: Blockmann (2018, p.183)

Corroborando os registros feitos por Tertuliano e dados de outros circos, as novas escavações do circo de Cartago recuperaram fragmentos da decoração arquitetônica da *spina*, que apontam para a presença de pequenos monumentos (Figura 8). Tal fragmento parece

representar símbolos que lembram uma meia lua ao seu redor. A simbologia em torno da lua era, em Cartago, ligada a Tanit, que devemos lembrar foi assimilada à deidade Cibele, quem Tertuliano identifica muito possivelmente como *Magna Mater*. Segundo Fauquet (2002, p. 428), há uma ligação especial com o culto a Cibele, a deusa mãe, nas representações dos circos norte-africanos, inserindo suas imagens de devoção em lugares especiais na *spina*, o que reforça o argumento de Tertuliano, que afirma que a *Magna Mater* preside a arena.

Na África do Norte, os circos foram representados também em mosaicos, o que nos permite ter uma visão mais ampla sobre estes edifícios. Em sua análise, Fauquet (2002) utiliza as artes musivas para compreender a relação entre representações e os dados arqueológicos dos circos, argumentando que existia um rigorismo na representação artística de tais edifícios.

Figura 9 - Mosaico do circo de Cartago



Fonte: Fantar (1994, p. 176-180).

Comparando as informações trazidas pelas obras de Tertuliano, com os artefatos arqueológicos e a arte musiva (Figura 9), nos deparamos com dados peremptórios para a nossa análise. Os elementos que comporiam a decoração do circo de Cartago representado no mosaico quase passam despercebidos, por conta dos desgastes que a obra sofreu, mas também é notado que a técnica artística não privilegia a percepção do espaço, perspectivado em um plano superior e se restringindo a destacar a arena. O mosaico com o circo de Cartago, contudo, é apontado por Fauquet como exemplo capaz de dirimir a dúvida arqueológica quanto à veracidade das representações musivas, pois, segundo o autor, as representações antigas dos edifícios de espetáculo ou pelo menos a grande maioria delas têm relação com a realidade dos edifícios. São identificados quatro elementos prioritários na representação musiva dos circos norte-africanos: coluna, representações de golfinhos, da deidade Cibele e as *metae*. No mosaico do circo de Cartago (Figura 9), esses símbolos também são encontrados, e na mesma posição que detém em outras cidades norte-africanas: na *spina*, reforçando a identificação realizada por Tertuliano. Ademais, o aspecto mais importante que Fauquet (2002, p. 429) destaca é a centralidade de Cibele, identificada como possuindo um altar no centro da *spina*. O frequentador do circo observaria a centralidade com que a religião deveria ser tratada. A posição social do fluxo presente no *stadia* não modificava a sua visualização do centro da *spina*. Enquanto observava e se envolvia com o sentimento despertado pela corrida de biga, o cidadão não perderia o teor religioso do evento.

Em termos gerais, após a descrição acima realizada acerca do teatro, do anfiteatro e do circo cartaginês, compreendemos que tais espaços são percebidos como intimamente relacionados com a cultura e a religiosidade oficial, aspecto presente tanto na ornamentação e na decoração de tais espaços quanto nas atividades desempenhadas neles. Apesar de os símbolos religiosos estarem presentes em todo o espaço da cidade, nos *stadia* a simbologia religiosa adquire centralidade nos *ludi* e nas demais atividades de culto prestadas pelos

cidadãos. Além do templo e da *domus*, é nos espaços dos espetáculos que os cidadãos prestam homenagens aos seus deuses, sendo por conta de tais práticas ritualísticas que Tertuliano observa o espaço dos espetáculos como um lugar heterotópico e proibido à comunidade cristã cartaginesa.

SAECULUM: ENTRE OS ESPETÁCULOS E OS MARTÍRIOS

Os espaços devem ser compreendidos como carregados de diversos sentidos, mas não contraditórios, gerando a necessidade de compreender a construção discursiva dos espaços por meio da análise do uso das representações. A identificação simbólica dos componentes do fixo deve ser feita de forma correlata à abordagem dos discursos e dos sentidos a eles associados. Os sentidos atribuídos aos espaços, sendo por grupos, e/ou por indivíduos, direcionam as práticas sociais, os fluxos, que se manifestam em determinados ambientes.

Neste capítulo, abordamos o modo como Tertuliano representa os espaços dos espetáculos, os *stadia*, vetado ao fluxo de cristãos e, de modo concomitante, de acesso privilegiado para o martírio. Quando enxerga os *stadia* como proibitivos ao fluxo de cristãos, Tertuliano, principalmente, descreve os espetáculos, e a sua espacialidade, como imbuídos de religiosidade, identificada pelo autor como idólatra. Ao conceber os *stadia* como espaço privilegiado para o martírio, Tertuliano descreve especificamente o anfiteatro, lugar eivado de demônios e de identidades malignas que colocavam à prova a fé dos cristãos exemplares destinados ao sacrifício do cristão por sua fé.

Ao ressignificar os *stadia* e os *ludi*, isso é, os espetáculos e os espaços em que eles ocorriam, Tertuliano indica a presença de *daemones* em toda a espacialidade do *saeculum*. Para todos os fins, toda a espacialidade da cidade de Cartago estava relacionada à religiosidade cívica tradicional e, para o cristão, essa compreensão gerava um problema: Como se relacionar com o espaço da cidade? Como conceber um fluxo cristão através de fixos embebidos por deidades diversas? E, por fim, o mais importante, como distinguir a identidade cristã no interior do *saeculum*?

Todo o *saeculum* está possuído por satanás e seus demônios

Na compreensão de Tertuliano, a sua narrativa em *De Spectaculis* responderia à um problema específico: o que torna um espaço vetado para o fluxo de cristãos? Quais são as razões do impedimento dos cristãos nos espaços dos espetáculos? A questão teria surgido pela indagação do público do autor quanto à afirmativa de que: “Todas as coisas foram criadas por Deus e concedidas ao homem” (*Spec.*, II, 1). Diante dessa questão, Tertuliano enxerga a necessidade de abordar os espaços para além dos espetáculos, iniciando uma descrição das razões que tornam a espacialidade de vários lugares temerosa para a frequência dos cristãos.

Compreendendo a indagação como maliciosa, Tertuliano confronta os que afirmam a origem divina de toda a criação na Terra e a sua pureza como criação de Deus, pois enxergam que, por isso, elas seriam imaculáveis (*Spec.*, II, 6-7):

Não devemos, então, apenas considerar por quem todas as coisas foram criadas, mas também por quem elas são pervertidas. Pois dessa forma, se revelará para que uso elas foram criadas, aparecendo de uma vez para que uso elas não foram. Há uma grande diferença entre o corrompido e o não corrompido, porque há uma grande diferença entre o Criador e o corruptor.

Dessa maneira, compreendemos que, para Tertuliano, as coisas são divididas entre corrompidas e não corrompidas, sendo que a ação nefasta, maliciosa e ofensiva a Deus provocaria a perversão da matéria. A única explicação possível para a existência da corrupção no “mundo material” é o uso deletério da criação de Deus pelas criaturas de Deus.

Nesse sentido, Tertuliano sente a necessidade de apontar um dos tipos de contaminação que mais seriam capazes de ofender a Deus e distanciar a criação do criador: a idolatria. Esta descreveria a ação desde a criação dos ídolos, a imagem de deidades, até o uso desses objetos para os mais variados cultos (*Spec.* II, 9):

Então pense em ouro, latão, prata, ébano, madeira e qualquer outro material usado para criação de ídolos, quem os colocou no mundo, senão o criador do mundo? No entanto, você diria. Ele fez essas coisas para que pudessem ser

adoradas contra Ele mesmo? Não! A ofensa suprema aos seus olhos é a idolatria.

A atividade dos indivíduos é o principal alvo das reprovações de Tertuliano, buscando esclarecer que a ação humana é capaz de profanar um lugar. Entretanto, afirmar que um lugar está contaminado não significa identificá-lo como incapaz de receber, em suas proximidades, o fluxo de cristãos. A comunidade cristã era minoria em todo o Império Romano, sendo impossível manter os cristãos totalmente distanciados de espacialidades contaminadas, como Tertuliano afirma (*Spec.*, VIII, 9-10):

[...] as ruas, o mercado, os banhos, as tabernas e até nossas casas não são totalmente livres de ídolos. O mundo inteiro está cheio da presença de Satanás e seus anjos. Contudo, não porque estamos no mundo, caímos de Deus; mas somente se, de alguma maneira, nos envolvermos nos pecados do mundo. Assim, se eu, como sacrificador e adorador, entrar no Capitólio ou no templo de Serápis, cairei de Deus – como faria se fosse um espectador de circo ou teatro.

Tertuliano entende toda a espacialidade das cidades como perpassadas pelos demônios, mas atribui a presença de símbolos de idolatria a um fator capaz de distinguir o fluxo cristão pela cidade daquele realizado pelas *nationes*. Desta forma, o cristão pode perambular por regiões consideradas corruptíveis, sentir-se suficientemente “desconectado dos negócios ou do caráter do lugar”, mas em hipótese alguma deve adentrar os espaços, seja qual for o motivo, não pelo local em si, mas pelas práticas efetuadas nesses lugares, “atividades das quais os lugares absorvem a contaminação e depois as cospem aos outros” (*Spec.*, XV, 1).

A compreensão de Tertuliano sobre o espaço da cidade contrastava com a percepção romana tradicional, na qual deuses e homens coabitavam no espaço urbano, sendo este um aspecto originário da cidade antiga e reforçado na atividade religiosa, que deveria ser mantida e reforçada por meio do culto aos deuses (SCHEID, 1989, p. 61). Em sua obra *Cidade Antiga* (2019), Fustel de Coulanges destaca a importância do aspecto religioso para a convivência na cidade, sendo esse um fator formador desse espaço de sociabilidade de base familiar,

seguindo os princípios, as regras, os usos e magistraturas preconizados nas concepções da religião cívica.

Segundo Fustel de Coulanges (2019, p. 223), na sociedade romana, do homem comum ao mais distinto, concedia-se importância magnânima à sua relação com a religiosidade e com o espaço da cidade que a permitia, possibilitando encontros com objetos sagrados, capelas, túmulos, lugares destinados à devoção e mesmo objetos funestos, que requerem o distanciamento. Na cidade antiga, a secularidade e o sagrado não estavam divididos, mas consubstanciados. Nesse sentido, seriam interdependentes. Segundo John Scheid (1989, p. 61), a explicação para a relação contígua entre a secularidade e o sagrado se assentaria na tradição romana, que por conceber o mundo como uma criação dos deuses, esse seria consagrado às divindades e a manifestação do sagrado seria uma reafirmação da cosmogonia original, atribuindo ao homem o papel de reconstrução da obra divina por meio de festas e rituais religiosos.

Devido a essa compreensão do papel do espaço da cidade, esse precisaria ser constantemente consagrado. Justamente por ser uma criação divina e a ação humana significar apenas a sua repetição, a cidade precisa ser reconstruída continuamente como espaço do sagrado. Segundo Mircea Eliade (2011, p. 26), a concepção tradicional do “mundo” estava sustentada na presença do divino desde a origem e, por conseguintes, o “mundo” todo é, para o homem religioso, um “mundo sagrado”.

O cristianismo, em contrapartida, passava por um período de instituição da sua própria compreensão do sagrado. Tertuliano busca apontar que o bom cristão deveria compartilhar da presença de outro cristão, de seu irmão. Compreendendo a construção da visão cristã de Tertuliano, percebe-se que o autor concebe o *saeculum*, isto é, o mundo material, ou o mundo

secular, como corrompido pela presença da idolatria, que transformava a cidade antiga no espaço, de forma proeminente, contaminado pela profanação da sacralidade divina.

Tertuliano construiu uma concepção diferente quanto ao espaço da cidade ordenando o modo como a comunidade cristã deveria se relacionar com ele. Nesse sentido, o autor ressignifica o espaço e o fluxo da cidade, desenvolvendo um discurso disciplinar, no qual o cristão, não podendo abandonar a cidade, deveria permanecer realizando suas atividades primordiais, mas de forma cuidadosa, se isolando dos fixos e dos fluxos contaminados.

Assim como outras comunidades que se estabeleceram no Mediterrâneo, e constantemente interagiam com outros grupos, os cristãos estavam desenvolvendo parâmetros para o seu próprio reconhecimento, buscando afastar-se de uma pecha que, segundo Tertuliano, à época se estabelecia sobre eles (*De Spec*, I, 4):

Há aqueles que pensam que os cristãos, uma raça de homens sempre prontos para a morte, são treinados nessa teimosia pela renúncia aos prazeres, para que possam achar mais fácil desprezar a vida. Ao cortarem de suas vidas os laços (se a palavra for permitida) e não desejarem mais os prazeres, eles se tornam esvaziados de significado. Isso tornaria essa uma regra de sensatez e predestinação humana, mais do que um comando divino.

O modo de vida cristão, nesse sentido, não seria uma característica inerente ao seguidor do cristianismo, mas desenvolvida e aprendida pelo indivíduo que escolhesse aceitar a fé cristã e seguir as regras estabelecidas. A descrição de Tertuliano rejeita a compreensão de que os cristãos tivessem características particulares que os permitissem viver uma vida de abandono dos prazeres, e evidencia que os parâmetros de vida cristãos são estabelecidos no que se considerava “comando divino”, os quais deveriam ser embasados nas suas Escrituras e fielmente seguidos pelos cristãos, apesar das complicações. Os cristãos norte-africanos eram membros da sociedade tradicional e, provavelmente, seguiam o código de conduta da cultura local, o que implica na sua própria compreensão do espaço ainda ter sido estabelecida por

padrões de convívio local, demonstrando a dificuldade existente na assimilação desses novos parâmetros de convivência.

Segundo estimativa de Éric Rebillard (2017, p. 10), no século III, a população cristã cartaginesa corresponderia a aproximadamente 2.500 habitantes, o que representa um número ainda ínfimo, mas importante se atentarmos para a primeira evidência da instituição desse grupo ser registrada apenas em 180. De toda forma, a formação dessa comunidade foi progressiva, sendo impossível negligenciar o destaque que Tertuliano despendia para a formação disciplinar dos catecúmenos. Apesar da inexistência de um sistema de catecúmenato fixo, a entrada para a comunidade cristã de Cartago respeitava um processo disciplinar que concedia especial importância ao batismo (REBILLARD, 2017, p. 11).

O cristão não apresentava marcadores particulares que o diferenciasse de outros membros da comunidade local, por isso, era importante para Tertuliano determinar padrões no modo de vida do cristão. Tertuliano entende que os cristãos só poderiam ser reconhecidos pela “reforma de seus antigos vícios” (*Scapulam*, 2. 10). O catecúmenato representava uma parte importante da construção da identidade do cristão, pela necessidade de reforma das práticas do cristão para poder passar pelo batismo e poder conviver com a sociedade tradicional, sem correr o “risco de poluição”. O distanciamento dos espaços de idolatria e a abstenção das suas atividades deveria ser o símbolo de diferenciação entre os cristãos e as *nationes*.

O discurso ético-disciplinar desenvolvido por Tertuliano não objetivava retirar o cristão norte-africano do seu convívio na cidade de Cartago, mas ordenar o modo como ele se relacionaria com a espacialidade da cidade e desenvolver uma identidade para a comunidade cristã, sendo determinada pela sua diferença de práticas em comparação com as *nationes*. A presença da idolatria deveria ser capaz de distanciar o cristão dos fixos e dos fluxos contaminados. Enquanto as *nationes* compreendiam que o fluxo pela cidade estava tomado

pelo sagrado e, por isso, deveria ser permanentemente respeitado e cultuado, o cristão deveria se manter no fluxo da cidade, se atentando ao risco de estabelecer uma conexão com os lugares e as suas atividades.

Se o cristão saísse de sua casa e andasse pelas ruas, encontrando estátuas e símbolos de devoção, não deveria se sentir como parte de tais práticas de culto. Quando percorria a região do fórum, deveria atentar-se à compra dos artigos de que precisava para o seu consumo e se desligar da religiosidade que ali pudesse ter. Da mesma forma, quando frequentava as Termas ou os *stabula*, deveria se comportar estritamente de forma a sanar as suas necessidades no espaço público e não se envolver em práticas que o contaminassem. Tertuliano representa o espaço da cidade como perigoso ao cristão, por estar repleto de um fluxo estigmatizado e de fixos heterotópicos.

Os fixos, como abordamos, são constituídos por forma e função, entretanto, podemos encontrar mais de uma função no mesmo fixo (BARROS, 2017, p. 84). É nesse sentido que Tertuliano observa o fluxo pelos espaços contaminados no interior da cidade, apresentando alguns como não impedidos se frequentados sem a intenção de estabelecer relações com a idolatria e o prazer.

Ao longo de *De Spectaculis*, Tertuliano aborda sensações que seriam reprováveis aos cristãos e relaciona-as ao convívio social, afirmando: “Estamos separados deles (*nationes*) em tudo o que é mundano. O mundo é de Deus, o que é mundano é do diabo” (*Spec.*, XV). A participação nas atividades dos espaços contaminados poderia figurar como desagregada da atividade de idolatria, por não ser destinada exatamente à adoração, como eram as libações, os cultos aos deuses e as festividades, mas todos os espaços da cidade poderiam ter atividades que despertavam sensações que desagradavam ao deus cristão: “Loucura, raiva, discórdia, vinda de tudo o que é proibido aos sacerdotes da paz” (*Spec.*, XVI).

A religiosidade tradicional estava presente em espaços de livre circulação, portanto, era necessário especificar o afastamento que o cristão deveria ter para com a idolatria, e todas as demais atividades capazes de afastar as pessoas do “seu Criador” (*Spec.*, I, 10):

O próprio homem, autor de todo tipo de delito, não é apenas obra de Deus, mas também Sua semelhança; e ainda assim, em corpo e espírito, ele se afastou de seu Criador. Pois não recebemos olhos para a luxúria, nem língua para a linguagem do mal, nem garganta, órgãos do sexo para excesso desavergonhado, mãos para a violência, pés para passear; nem o espírito foi transmitido ao corpo para o planejamento da traição, fraude e iniquidade.

Era importante para o cristão ter em mente que tais atividades, praticadas nesses espaços contaminados, despertariam sensações reprováveis. Da mesma forma, em seu cotidiano, o cristão deveria se atentar para não desvirtuar as suas ações e despertar sensações indesejadas. Quando caminhava pela cidade, o cristão poderia encontrar estátuas de divindades, santuários, templos, pelos quais não deveria demonstrar respeito, e muito menos neles adentrar, pois seria contaminado pela idolatria. Como analisamos no segundo capítulo, foi encontrada uma grande coleção de estátuas e estatuetas que refletem a importância da religiosidade cívica na cidade de Cartago, evidenciando uma concentração de ornamentos religiosos na colina de Birsa que provavelmente causava constrangimentos para os cristãos, que constantemente, quando se dirigiam ao fórum ou à biblioteca pública, deveriam rejeitar as práticas comuns de devoção. Ao abster-se de participar de certas atividades, o cristão deveria negar os prazeres que elas poderiam despertar. Por esse posicionamento, o cristão foi tido como um membro da cidade que rejeitava a participação na vida cidadina, sendo, por sua abstenção, muitas vezes acusado da prática de crimes (REBILLARD, 2017, p. 18-19).¹

¹ Logo no início do século II, é descrita por autores não cristãos, como Plínio (61-114), a associação de cristãos a crimes de *impietas*, por desvalorizarem a importância da libação aos deuses para a manutenção do *mos maiorum*, e *superstitio*, pela prática de uma *religio illicita*, mas, ao mesmo tempo, alguns autores não compartilham da interpretação do modo de vida cristão como uma ameaça política ao Estado ou mesmo que eles fossem culpados de atrocidades ou atos obscenos (SOARES, 2011, p. 68-69). Entretanto, em Celso, (século II), Carolline da Silva Soares (2011, p. 64, 128) identifica uma lista de compreensões comuns acerca dos cristãos, como antropófagos, inimigos do gênero humano e praticantes de delitos ocultos, tais como incesto, infanticídio e canibalismo ritual.

Ao não participar da vida cidadina, o cristão se tornava um cidadão sob constante suspeita. Acusado de vinculação às sociedades secretas, o cristão poderia incorrer em práticas que o tornariam uma potencial ameaça ao Estado, atentando para o rompimento da própria *pax deorum* (SORDI, 2010, p. 181). Dessa forma, abandonar certas práticas do cotidiano da cidade poderia significar atrair suspeitas podendo resultar em diversas penalidades no âmbito social, como exclusão de grupos de relacionamento e acusação de práticas ocultas.

Devemos nos atentar para essa realidade da sociedade na qual os cristãos do século II estavam inseridos, isso é como os verdadeiros estigmatizados dessa sociedade. Megan DeVore (2017, p. 241-242) argumenta que, no século II, o catecúmenato era uma identidade distinta no interior da comunidade cristã, pois os catecúmenos de então não eram apenas cristãos recém convertidos, mas membros que passavam por um longo processo de formação e de compreensão a cerca da tradição religiosa:

O próprio conteúdo do processo parece ter envolvido um tempo distinto de instrução de professores nomeados tanto no dogma quanto na moral. Isso incluía leitura e explicação das Escrituras e orientação doutrinária, litúrgica e ética e, como as reuniões litúrgicas, a instrução catequética incluía exortação e oração. No final do segundo século, isso parece ter sido administrado em pequenas reuniões conectadas em extensões variadas e desconhecidas com círculos cristãos locais maiores.

. A insistência em permanecer frequentando e se relacionando com espaços tidos como contaminados pode significar, em grande medida, uma tática da comunidade cristã diante do poder oficial, ou mesmo uma percepção de que frequentar tais espaços não significaria estar desvinculado da comunidade cristã, o que incomodava lideranças como Tertuliano. Para o autor, era inconcebível utilizar como justificativa o temor de morrer, por associação ao cristianismo, como justificativa para não se manter no fluxo desses espaços (*Spec.*, II,3):

Ora, você encontrará mais homens afastados de nossa escola pelo perigoso prazer do que pelo perigo de vida! Até mesmo um tolo não teme a morte

depois de um certo ponto, ele sente-a inevitável; mas o prazer, uma coisa de tão alto valor, até um sábio não despreza; pois nem tolo nem sábio tem deleite na vida à parte do prazer.

O prazer, a *voluptas*, seria a sensação mais reprovável despertada pelos espaços contaminados, e os lugares que mais estariam relacionados a essa sensação seriam os dos espaços dos espetáculos, o circo, o anfiteatro e o teatro. Para Tertuliano, cada atividade ali desempenhada despertaria prazeres particularmente imorais. O prazer, nessas situações, seria capaz de contaminar o cristão, pois não estaria relacionado à adoração a Deus, mas somente às atividades do *saeculum*. Tertuliano aponta que o cristão só deve despertar o seu prazer em práticas “onde está nosso coração”, e o coração cristão, o desejo do cristão, deveria estar concentrado em sair do século (*Spec.*, XXVIII, 5).

Os espaços dos espetáculos se diferenciavam dos comuns da cidade, pois a presença nos *stadia* necessariamente estava ligada à participação nos *ludi*, e por isso seria impossível frequentá-los sem se relacionar com a idolatria. Ser um membro da sociedade romana gerava obrigações junto à comunidade, mas para Tertuliano, dentre elas não estaria incluída a participação nos *ludi*. Os *stadia*, juntamente com os espaços dos templos, seriam os lugares, em suma, heterotópicos ao fluxo cristão, pela idolatria, mas também pelo prazer que a eles estava relacionado.

Tertuliano e os *diaboli spiritus* nos espaços dos espetáculos

Todas as sensações percebidas por Tertuliano, nos *stadia*, são relacionadas à idolatria, com associação de divindades particulares a cada um dos espaços dos espetáculos. Da mesma forma, cada sensação reprovável é atribuída por Tertuliano com referência a uma atividade ali praticada, sendo responsável por enganar os cristãos e motivar o seu envolvimento com os *ludi*. Os frequentadores seriam constantemente enganados pelos prazeres que sentiam no envolvimento com os *ludi* e com as demais práticas a eles relacionadas.

Tertuliano afirma que havia uma dúvida, falsa ou ingênua, de parte dos cristãos quanto à frequência nos *stadia*. Essa dúvida estaria atingindo até mesmo cristãos realmente comprometidos com a fé, e se firmaria na inexistência, nas Escrituras consideradas sagradas pelos cristãos, de uma menção ou proibição direta à frequência nos espaços dos espetáculos. Como abordamos no Capítulo Primeiro, a autoridade de Tertuliano é conferida pela sua exegese. Por não possuir uma posição na hierarquia da Igreja, para o autor, é importante demonstrar o domínio que possui das Escrituras. Apesar de concordar com a ausência de uma interdição, Tertuliano reproduz censuras, presentes nas Escrituras, que deveriam ser suficientes para evidenciar uma proibição ao fluxo nos *stadia* (*Spec.*, III, 2):

Não, certamente em nenhum lugar o encontramos com a mesma clareza que: "Não matarás", "Não adorarás um ídolo", "Não adulterarás" ou "fraudará"; em nenhum lugar o encontramos expressamente estabelecido: "Você não vai ao circo, não vai ao teatro, não vê competição ou espetáculo." Mas achamos relevante usar para esse tipo de coisa primeiro a palavra de Davi: "Feliz é o homem", diz ele, "que não foi à reunião dos ímpios, que não ficou no caminho dos pecadores, nem se sentou nos assentos dos contaminados".

Para Tertuliano, apesar de não haver uma condenação explícita, o cristão deveria entender que as atividades praticadas no espaço são proibidas pelas Escrituras, e quando o autor cita o texto de *Salmos* (I, 1), reforça a estigmatização dos frequentadores dos *stadia*, os apresentando como capazes de contaminar os cristãos pelos seus pecados. O cristão não poderia se alegrar em compartilhar atividades ou se reunir com as *nationes*, pois seriam contagiosas, prontas para contaminá-los com seus pecados. O dispositivo discursivo que Tertuliano utiliza ao identificar as *nationes* como um grupo de pecadores induz o cristão a se reconhecer como livre do pecado, utilizando do atributo que estigmatiza a *natio* para conferir um aspecto de normalidade, mas também de identidade entre os cristãos (GOFFMAN, 2008, p. 13). A representação construída por Tertuliano se sustentava na compressão da necessidade de contrariar a situação de estigmatizado do cristão na sociedade romana e transferir tal

condição para as *nationes*, percebidas como representantes de um modo de vida abjeto e pecaminoso.

Com o intuito de tornar mais evidente essa situação dos frequentadores dos *stadia*, Tertuliano reformula o texto de *Salmos* e afirma que: "é infeliz quem, tendo participado de alguma reunião, seja qual for, ímpia, permaneceu de qualquer maneira entre todos os pecadores, e se sentou em qualquer cadeira de pestilências" (*Spec.*, III, 7). Apesar de o trecho destacado por Tertuliano ser costumeiramente associado aos judeus que compactuaram com a condenação de Jesus, o autor defende que o grande número de *nationes* não seria menos condenável, "menos pecadores, menos inimigos de Cristo", do que a grande assembléia de judeus de então (*Spec.* III, 5).²

Dessa forma, qualquer reunião de *nationes* seria proibida para os cristãos, que deveriam se afastar desses espaços e se atentar para a sua decisão ao escolher pelo batismo. A frequência em lugares destinados à congregação de "ímpios" seria, em suma, reprovada, por ser idólatra, sendo rejeitada pelo cristão que renunciou "ao diabo, à sua pompa e aos seus anjos" (*Spec.*, IV, I). Como os *stadia* constituíam espaços privilegiados aos *ludi*, Tertuliano os representava como lugares heterotópicos e avessos ao fluxo de cristãos. Compartilhando do uso de locais contaminados, o cristão rejeitaria a sua "marca" de distinção e poderia ser contaminado; assim, relacionar-se com a idolatria seria propriamente se associar com o diabo. Da mesma maneira que os frequentadores deveriam ser reconhecidos como estigmatizados por suas atividades, todo equipamento, aparato ou instalação relacionados ao espetáculo deveriam ser identificados com a idolatria e, portanto, negados pelo cristão.

² Tertuliano compreenderia que a passagem de *Salmos* 1:1 – "Bem-aventurado o homem que não anda no conselho dos ímpios, não se detém no caminho dos pecadores, nem se assenta nas cadeiras de pestilências", fosse uma profecia, que se referia aos judeus que compactuaram com a condenação de Jesus Cristo, e daria destaque ao judeu que, ao perceber a condenação de Jesus, não quis compactuar com seus pares e se retirou. Dessa forma, todo judeu que estava presente nesse ajuntamento fora considerado ímpio e deveria ser fortemente desprezado pelo cristão, com exceção do judeu justo.

Abordando a idolatria associada aos *stadia*, Tertuliano procurou, na história da origem dos três espaços – o circo, o teatro e o anfiteatro –, a relação deles com a adoração às divindades. Como abordamos no segundo capítulo, os *ludi* são imediatamente identificados como fundados na idolatria. Para Tertuliano, as pessoas comuns desconheciam as origens dos *ludi*, por isso continuavam participando e adentrando nos *stadia*, algo que não fariam se fossem leitores assíduos da literatura clássica (*Spec.*, V, 2). Nesse sentido, o desconhecimento e a enganação são as principais razões apontadas por Tertuliano para motivar o cristão a se manter no fluxo dos espetáculos, pois até mesmo Varrão, autor do século I A.E.C., estaria ciente da relação dos *ludi* “com as festividades, com os templos e com a religiosidade” (*Spec.*, V, 3). O cristão seria constantemente atormentado pelos demônios e afetado pela contaminação idólatra, de modo a permanecer involuntariamente associado à idolatria. Tertuliano se apresenta como o instrutor da comunidade cristã cartaginesa, sendo o responsável por revelar as informações escondidas sobre os espetáculos e os seus espaços.

Além de ressaltar a idolatria presente na origem dos espetáculos, Tertuliano aponta que os *ludi* foram fundados com “vergonha, violência e ódio”, mas que permanecem sendo valorizados e motivo de orgulho pela sociedade romana (*Spec.*, V, 6). Tertuliano, então, se dedica a apresentar o padrão moral cristão como superior em relação às *nationes* (*Spec.*, XV, 2-4):

Deus nos instruiu a abordar o Espírito Santo – em sua própria natureza terna e sensível – em tranquilidade, gentileza, sossego e paz; não na loucura, bile, raiva e dor para irritá-lo. Que concórdia o Espírito Santo pode ter com os espetáculos? Não há espetáculo público sem violência ao espírito. Pois onde há prazer, há ânsia, que dá sabor ao prazer. Onde há ansiedade, há rivalidade que dá sabor à ansiedade. Sim, e então, onde há rivalidade, também há loucura, bÍlis, raiva, dor e tudo o que se segue deles e (como eles) são incompatÍveis com a disciplina moral.

Tais narrativas buscavam demonstrar que, nos *ludi*, evidenciava-se uma visão deturpada da realidade, incapaz de determinar padrões excelsos de sociabilidade, fato que, em

última instância, reforçava a estigmatização das *nationes* em relação aos cristãos. Quando as procissões religiosas, ou *pompae*, arrastavam multidões para as ruas, os cristãos não deveriam sentir-se impulsionados a participar dos festejos “com a longa fila de imagens, a sucessão de estátuas, carros, charretes, carruagens, tronos, coroas e roupas”, pois deveriam se sentir desligado dessa sociedade (*Spec.*, VII, 2).

Quando ressalta a procissão que seguia pelas ruas, Tertuliano evidencia que não apenas o espaço do espetáculo, o fixo, é uma heterotopia para o cristão, mas também o próprio fluxo que conduz ao *stadium* é estigmatizado. Acompanhar a pompa dedicada aos *ludi* seria participar de atividade idólatra, por conta de toda a indumentária que era carregada pelas *nationes*: “a longa fila de imagens (*simulacrorum series*), a sucessão de estátuas (*imaginum agmen*), carros (*currus*), charretes (*tensi*), carruagens (*armamaxae*), tronos (*sedes*), coroas (*coronides*) e roupas (*exuviae*)”, mas também pelos participantes da festividade que realizavam ritos sagrados, sacrifícios, coroações e demais ofícios relacionados à atividade (*Spec.*, VII, 2-4).

Tertuliano demonstra reconhecer a diferença existente na proporção das procissões, explicando que as provincianas, por mais que possuíssem menos indumentárias, não se tornavam menos prejudiciais aos cristãos, pois continuavam sendo idólatras: “se apenas uma carruagem é puxada, ainda é uma carruagem de Júpiter, é idolatria” (*Spec.*, VII, 5). Contudo, por intermédio da explicação de Tertuliano, compreendemos que as festividades existentes em Cartago se aproximavam das realizadas em Roma, o que demonstra a sua popularidade na sociedade cartaginesa.

O circo é apontado como o espaço do clímax para toda a pompa que acompanha os *ludi*, e especialmente dedicado a Baco, Netuno, Consus e Marte.³ Inflamada pelos rituais que levavam até os assentos e *viae* do *stadium*, a multidão ocupava seus lugares e, na compreensão de Tertuliano, compartilhava o espaço com as suas divindades. A partir de então, todos os sentimentos que a multidão experienciava eram provenientes da influência dos “*daemoniorum conventus consedit*”, propriamente, “dos demônios sentados em conclave” (*Spec.*, VII).

As corridas de bigas, uma paixão especial para os cartagineses, segundo Tertuliano estariam eivadas de aspectos religiosos, possuindo, desde a sua origem, símbolos *sacros* identificados com diferentes deidades, exibindo estátuas, altares, obeliscos e demais adereços religiosos na *spina* da arena, todos tidos como pertencentes aos demônios (*Spec.*, IX, 1-2):

Agora, quanto às artes exibidas nos jogos de circo. A habilidade equestre era modesta, em algumas corridas de cavalo, evidentemente, não havia mácula em cavalgar. Mas quando colocam o cavalo nos *ludi*, esse passa de um presente de Deus para estar a serviço dos demônios. Então, a Castor e Pollux dedicam esse tipo de exposição, o par a quem Stesichorus diz que os cavalos foram designados por Mercúrio. Mas Netuno também tem a ver com cavalos; ele é chamado *Hippion* entre os gregos. Quando usam os cavalos, a carruagem de quatro cavalos é consagrada ao Sol, e a de dois cavalos à Lua.

O problema não estaria na prática de cavalgar, mas em sua relação com o cerimonial relacionado aos *ludi* e ao espaço do *stadium*, possuído por todos os espíritos malignos (*Spec.*, VIII). As atividades relacionadas a torcer por uma *factio* podem gerar ânsia, frenesi, rivalidade e raiva, sentimentos incompatíveis com a disciplina moral, mas também com a própria religiosidade cristã, pois as cores das *factiones*, desde sua origem, remetem aos cultos das divindades que criaram as corridas de cavalos (*Spec.*, IX, 5-6):

³ Os deuses relacionados ao circo possuem particularidades muito diferenciadas, mas demonstram o interesse de Tertuliano em demonstrar a multiplicidade da oferta de culto a cada uma dessas divindades. Netuno é propriamente o deus da corrida de cavalos, e associado ao deus grego Poseidon é considerado o responsável por conceder os cavalos à humanidade. Consus está associado às corridas de cavalo desde a instituição do altar ao deus no meio do *Circus Maximus*, e Marte tem, para o seu festival de Armilistrum, o circo como palco (COLEMAN, 2021, p. 362, 414-415, 328-329).

Sendo esses os inventores que os produziram, os carros muito apropriadamente têm seus motoristas vestidos nas cores da idolatria. Pois, a princípio, havia apenas duas cores: branco e vermelho. O branco era sagrado para o inverno, para o branco brilhante da neve, o vermelho para o verão por causa da vermelhidão do sol. Depois, à medida que o prazer e a superstição ganhavam terreno juntos, alguns dedicaram o vermelho a Marte, outros o branco aos Zephyrs, o verde à Mãe Terra ou à Primavera, o azul ao Céu e ao Mar ou ao Outono. Mas desde que a idolatria em todas as formas foi condenada por Deus, essa forma também é seguramente condenada, que é consagrada aos elementos da natureza.

Enquanto torcia pela *factio* de seu maior apreço, a *natio* estaria prestando culto diretamente à divindade ou ao elemento da natureza correspondente à cor identificada. Pela influência de tais divindades e elementos, a *natio* está ocupando um espaço “onde a loucura por si mesma governa” (*Spec.*, XVI) ,“lugar de loucura e enfurecimento” (*Spec.*, XI), e com uma “população previamente enlouquecida” (*Spec.*, XVI). De seu assento na arquibancada, a *natio* demonstrava todos os seus sentimentos repreensivos enquanto assistia às corridas, “seu amor é sem razão, seu ódio sem justiça” (*Spec.*, XVI).

A desordem é ressaltada por Tertuliano com o intuito de reforçar o seu argumento da prática dos espetáculos como contrários à moral. Como abordamos no segundo capítulo, o desenvolvimento das *lex Roscia Theatralis* e da *lex Julia Theatralis* tinham o intuito de organizar a posição dos frequentadores dos *stadium*, o que para Tertuliano demonstrava o desconforto demonstrado pelas autoridades com práticas comuns desempenhadas nesses espaços.

Para Tertuliano, as atividades desempenhadas dentro do teatro se diferenciavam do circo, mas eram também classificados como *ludi*, tendo afinidade com as atividades dos demais *stadia*, lugar de apresentações a serem realizadas de forma concomitante às atividades do circo, envolto por símbolos religiosos ao longo de todo o percurso que a ele direcionava: “O caminho para o teatro é o dos templos e altares, daquela bagunça miserável de incenso e sangue, até a melodia de flautas e trombetas” (*Spec.*, X, 2).

Quando descreve o espaço do teatro, Tertuliano empreende uma tentativa de demonstrar afinidades entre os padrões morais dos censores e dos cristãos. Para tanto, apresenta-o como “o santuário de Vênus” (*Spec.*, X, 3), desvelando a origem do teatro como um desagravo em relação às autoridades romanas, pois elas teriam previsto que “um grande perigo para a moral deve surgir da licenciosidade do teatro” (*Spec.*, X, 4). Contrariamente à opinião dos censores, Pompeu, no século I A.E.C., foi o responsável por erigir o teatro, mas para encobri-lo, havia construído um santuário para Vênus e estabelecido assentos para os espectadores das apresentações.⁴ Portanto, para Tertuliano, o teatro não seria uma afronta apenas a preceitos cristãos, mas o resultado de uma falsificação de um espaço de culto romano (*Spec.*, X, 3-5). Tertuliano, possivelmente, acreditava que Pompeu havia construído o teatro com um templo, com a malícia de esconder a sua função, mas também não podemos deixar de perceber que o autor faz uso dos seus conhecimentos da cultura greco-romana, sempre a utilizando conforme a utilidade que deseja. Essa compreensão já foi salientada por Podolak (2010, p. 110-111), ao dizer que “Tertuliano não se propõe pesquisar a verdade e acrescentar algo a seu conhecimento”, pois ele já teria o conhecimento da verdade em sua inteireza, já que revelada por Cristo.

Apesar de ser um santuário dedicado a Vênus, Tertuliano afirma que, por suas peças teatrais, o edifício também seria a casa de Baco, estando juntos os “demônios de embriaguez e luxúria”, “os patronos das artes do palco” (*Spec.*, X, 6-8). As características de ambas as divindades estariam profundamente relacionadas às atividades desempenhadas nesse espaço e

⁴ O *Theatrum Pompeii* foi uma estrutura teatral construída em Roma a partir de 61 A.E.C. e finalizada em 55 A.E.C. durante o consulado de Pompeu (102 A.E.C. – 48 A.E.C.). Realmente, o Templo de Vênus *Victrix* foi construído em 55 A.E.C., e Pompeu, quando o inaugurou disse que mais do que um teatro, tinha mandado construir um templo, e acrescentado os assentos do teatro (ERASMO, 2004, p. 83-84). Mas, ao contrário do que afirma Tertuliano, Lawrence Richardson Jr. (1992, p. 384) defende que Pompeu apenas ironiza a presença do templo no alto do teatro e não busca escapar de uma reprovação por uma imoralidade relacionada ao teatro por parte dos censores, algo insustentável.

às sensações que ele despertaria nos seus frequentadores.⁵ Enquanto os atores desempenhavam os seus papéis, estariam dedicando seus gestos e posturas efeminadas aos deuses Vênus e Baco, ou Liber. Até mesmo outras atividades tangenciais à encenação não deixavam de estar relacionadas a divindades particulares: “tudo o que se faz com voz e música, instrumento e livro” estaria ligado a Apolo, às Musas, a Minerva e a Mercúrio (*Spec.*, X, 9).⁶

O espaço do teatro seria, então, um lugar propício para a adoração das divindades, pois não importasse qual fosse a peça teatral reproduzida no palco, inúmeras deidades seriam cultuadas. Tertuliano destaca que os cristãos deveriam estar atentos às falsidades dos atores de peças, e isso seria o suficiente para fazer com que eles as odiassem, pois os interpretes estariam trabalhando para os demônios que “fingem divindade, quero dizer, são espíritos malignos e demônios” (*Spec.*, X, 10). Os artistas, autores ou atores de peças tinham as suas performances e composições desenvolvidas desejando a sua própria glorificação pública, mas seus nomes eram acobertados e somente os demônios acabavam cultuados, enganando os artistas com uma falsa promessa de prestígio. Para Tertuliano, até mesmo os construtores de

⁵ Para a cultura greco-romana, Vênus, ou Afrodite, e Baco, ou Dioniso, apresentam características que podem estar relacionadas às atividades dos *stadia*, mas especificamente ligadas ao teatro. Na sociedade grega, Dionísio estava relacionado ao surgimento das performances teatrais por se considerar que o primeiro teatro no ocidente foi o Teatro de Dioniso (PICKARD-CAMBRIDGE, 1946, p. 1-10; COLEMAN, 2021, p. 151-152). Como parte das Dionisiacas realizadas no santuário de Dioniso, as comemorações e as danças rituais resultaram em encenações teatrais, que, envolvidas com suas características ligadas aos prazeres e à esbórnia, tornaram também Baco um representante das artes teatrais (COLEMAN, 2021, p. 63). A arte teatral valoriza a estética e a beleza visual representada por Afrodite, ou Vênus, considerada a personificação da graça e do encanto feminino (COLEMAN, 2021, p. 17-18). Sua presença no teatro pode influenciar a representação de personagens e cenários de forma a enfatizar a estética e a busca pelo belo, e isso se soma à estruturação da relação do teatro em Roma com a construção do primeiro teatro edificado adjunto a um templo de Vênus (COLEMAN, 2021, p. 520; BULFINCH, 2006; ERASMO, 2004, p. 83-84).

⁶ As divindades relacionadas às artes reproduzidas no teatro possuem semelhanças quanto à sua funcionalidade, mas principalmente as Musas, se destacam pela ligação com as artes teatrais e eram vondtamente acompanhadas por Apolo, associado às artes por sua invenção do alaúde e da cítara, e pelo seu domínio da música (COLEMAN, 2021, p. 38-39, 352). Inicialmente eram apenas três Musas, filhas de Zeus e Mnemósine, mas o número aumentou para nove, sendo cada uma responsável por uma “arte” específica. Calíope era responsável pela poesia épica e considerada a Musa chefe, mas também acompanhada por Clío (história), Érato (poesia erótica, hinos e poesia lírica), Euterpe (flautista, poesia lírica e canto) e Urânia (astronomia), todas elas presentes na religião grega (COLEMAN, 2021, p. 352-353). Mercúrio é destacado pela sua primazia no domínio da eloquência, importante para a encenação, e a deusa Minerva era considerada a deusa dos artesãos, da educação, da guerra e da sabedoria (COLEMAN, 2021, p. 334, 338).

estátuas desejavam prestígio, mas acabavam sendo enganados e tinham os seus nomes apagados em troca do louvor apenas aos demônios (*Spec.*, X, 12-13):

Os demônios, desde o início, pensaram em si mesmos e, entre outras formas de idolatria, inventaram as dos espetáculos com o objetivo de desviar o homem de seu Senhor e liga-lo à sua própria glorificação, e assim inspirou essas artes engenhosas. Sobre mais ninguém que não si mesmos, estava o planejamento que deveria se reverter em lucro; nem teriam dado as artes ao mundo naquele tempo através da agência de quaisquer outros homens que não aqueles cujos nomes e imagens e lendas determinaram que negociassem o truque de sua própria consagração.

Mesmo que associe várias situações da convivência no *saeculum* com a enganação e a falsidade, de modo a demonstrar como a idolatria estaria relacionada à ingenuidade dos frequentadores dos espaços da cidade, Tertuliano buscou relacionar diretamente a falsidade dos demônios à atuação nas peças teatrais, tidas como o “lar adequado de toda impureza” (*Spec.*, XXIII, 5-6):

E então, com todo esse comércio de máscaras, pergunto se Deus pode se agradar com isso, quem proíbe a semelhança de qualquer coisa a ser feita, quanto mais de Sua imagem oval? O Autor da verdade não ama falsidade; tudo o que é fingido é adultério à Sua vista. O homem que falsifica voz, sexo ou idade, que mostra falso amor e ódio, suspiros e lágrimas falsos. Ele não aprovará, pois condena toda hipocrisia. Em Sua lei, ele denuncia que o homem é amaldiçoado, e que se vestirá com roupas de mulher; qual será então o Seu julgamento sobre o ator que é treinado para bancar a mulher?

Para Tertuliano, aqueles que acompanhassem as apresentações de teatro acabariam se envergonhando com as encenações, envolvendo a interpretação de uma voz, sexo, idade e sentimento que não eram reais, pois essas, além de serem pura farsa, seriam, em essência, imundas e atentatórias contra a moralidade cívica, portanto um risco, não só para o cristão, mas para toda a sociedade romana. Os sentimentos relacionados à vergonha e à luxúria deveriam ser capazes de afastar o cristão do teatro, a despeito de seu interesse pela arte, ou mesmo pela literatura. Tertuliano afirma que o teatro, mais do que outros espaços, utiliza as suas propriedades como instrumento para enganação e, por isso, seria mais capaz de afastar o cristão de Deus.

Na percepção de Tertuliano, o demônio buscaria levar o cristão para o espaço dos espetáculos, pois, estando nesse fixo heterotópico, ele estaria vulnerável e num fluxo estigmatizado, tornando-se um indivíduo contaminado. Para exemplificar, Tertuliano aborda duas situações em que mulheres cristãs que adentraram o espaço do teatro haviam sido contaminadas e “caíram do Senhor”, defendendo que, ao percorrer o espaço heterotópico e acompanharem a multidão idólatra, elas seriam reconhecidas como parte desse fluxo (*Spec.*, XXVI, 1-4):

O que salvará essas pessoas da possessão demoníaca? Pois temos de fato o caso (e o Senhor é testemunha) daquela mulher, que foi ao teatro e voltou possuída pelo diabo. Então, quando o espírito impuro estava sendo exorcizado e pressionado com a acusação de que ele ousara entrar em uma mulher que tinha fê; "e eu também estava procedendo certo", disse ele corajosamente; "porque eu a encontrei no meu próprio terreno." Também é afirmado com credibilidade que, para outra mulher, na noite seguinte ao dia em que ouvira um ator trágico, um lençol de linho foi mostrado em um sonho, o ator foi nomeado e ela foi repreendida; aquela mulher não mais estava viva cinco dias depois. Quantas outras provas realmente podem ser extraídas daqueles que, por comunhão com o diabo nos espetáculos, caíram do Senhor? "Pois ninguém pode servir a dois senhores." "O que a luz tem a ver com as trevas? O que têm vida e morte em comum?"

Ouvir ou ver uma apresentação no espaço do teatro seria capaz de fazer com que o cristão fosse contaminado pelos artistas inflados pelos demônios, que podiam compreender a presença e a atenção do cristão como uma vinculação ao fluxo dos espaços dos espetáculos. A vinculação ao fluxo dos *stadia* ocorreria no momento em que o cristão adentrasse o espaço, sendo para isso excluído do fluxo cristão, o que Tertuliano identifica como “cair do Senhor”.

Ao descrever o anfiteatro, Tertuliano inicia ressaltando o perigo que ele representa para o cristão justamente pela presença de demônios: “É o templo de todos os demônios. Possui tantos espíritos imundos reunidos, quanto lotação de homens” (*Spec.*, XII). Mas antes de ser evidente a presença de demônios, Tertuliano destaca que as atividades relacionadas ao anfiteatro, isto é, as *munera*, tinham relação com o culto aos mortos, o que é encarado como idolatria, pois “idolatria também é um tipo de ritual funerário” (*Spec.*, XII, 4). O autor afirma

que no passado acreditava-se que as almas dos mortos eram beneficiadas pelo expurgo do sangue humano de cativos ou escravos como parte de um ritual fúnebre, e que tal tradição se mantinha nas *munera*, com as competições de gladiadores e as caças, que ainda seriam dedicadas aos mortos e aos demônios e, assim como os *munera* antigos, seriam cruéis (*Spec.*, XII, 5).

A crueldade praticada nos anfiteatros passaria a ser dedicada não só aos mortos, mas também aos vivos, algo que, para Tertuliano, revelava os valores morais da sociedade que acreditava ser correto organizar lutas e exigir a pacificação da cidade. O autor cristão afirma que a sociedade romana passava por um período de conflito moral, pois constantemente julgava o que era mal ou bom com base no prazer, e isso ocorria pela falta de um mestre da verdade, que, para Tertuliano, deveria ser Deus (*Spec.*, XXI, 2-4):

Acontece que um homem que mal levanta a túnica em público para as necessidades da natureza a tira no circo de maneira a se exhibir diante de todos; que um homem que guarda os ouvidos de sua filha solteira de todas as palavras obscenas a levará ao teatro para ouvir palavras desse tipo e ver gestos a condizer; que o homem que, quando vê uma briga nas ruas, tenta acalmá-la ou expressar sua forte desaprovação, no estádio aplaudirá lutas muito mais perigosas; que aquele que estremece o corpo de um homem que morreu pela lei da natureza, a morte comum de todos, no anfiteatro olha com olhos mais tolerantes os corpos de homens mutilados, despedaçados, contaminados com seu próprio sangue; sim, e que aquele que vem ao espetáculo para indicar sua aprovação de um assassino sendo punido é o mesmo que exalta um gladiador e o oferta com chicote e vara para cometer assassinato; que o homem que pede o leão como punição para algum assassino notório pedirá a vara de execução para um gladiador selvagem e dará a ele a capa da liberdade como recompensa, sim!

De acordo com Tertuliano, a contradição social tinha o seu palco no espaço do anfiteatro, ressaltando o perigo ao qual o cristão poderia ser exposto caso se vinculasse às *nationes*. As lutas de gladiadores terminavam com a entrega da púrpura e das coroas aos ganhadores, mas fora do espaço do *stadium*, o mesmo gladiador vitorioso seria repreendido socialmente, e nunca poderia realizar as práticas que o fizeram conquistar tais honrarias no

anfiteatro.⁷ Tertuliano condena as *nationes* que frequentavam os anfiteatros, afirmando que eles se alegravam com demonstrações de força com lutas e assassinatos sangrentos (*Spec.*, XVIII, 2). Na compreensão de Tertuliano, se a crueldade, a impiedade e a selvageria bruta fossem permitidas ao cristão, eles deveriam ir ao anfiteatro, principalmente se fosse para assistir à punição de homens culpados por seus crimes – “Vamos nos deliciar com o sangue dos homens” –, pois se autorizado pelas escrituras, seria correto (*Spec.*, XIX).

Tertuliano aponta que existiriam inúmeras condições inerentes à condenação de homens à *damnatio ad bestias*. A punição dos culpados seria algo bem-visto, mas quais seriam as formas de se comprovar que realmente alguém culpado das acusações estaria sendo punido? De que maneira comprovar que o responsável por o julgar não estava agindo com intuito vingativo? Como se certificar de que o defensor não era alguém incompetente? Como comprovar que a sua punição não seria mais torturante do que os prejuízos trazidos pelo seu crime? Eram realmente culpados os que se tornavam gladiadores? (*Spec.*, XIX, 2-4).

A *damnatio ad bestias* seria compreendida por Tertuliano como injusta, e mesmo que não afirme, o suplício poderia ser aplicado apenas a escravos, a libertos e a homens livres *humiliores* que fossem condenados à pena capital (*summa supplicia*), o que poderia significar um maior temor desse suplício nos indivíduos que fossem partícipes desses estamentos (BUSTAMANTE, 2009, p. 112). Ao demonstrar desconfiança acerca do sistema responsável por julgar os acusados, Tertuliano se pronuncia como um cristão que apresenta uma crítica à ação dos responsáveis por julgar os casos de cristãos condenados à morte no espaço do anfiteatro.

⁷ A compreensão do gladiador como portador de uma infâmia, relacionada ao seu desempenho no anfiteatro, é discutida por Renata Senna Garraffoni (2005) em sua obra *Gladiadores na Roma Antiga*. A autora analisa o uso do termo infâmia, destacando que tais compreensões provêm da análise de textos de aristocratas romanos, os quais teriam a compreensão de atividades imprudentes para membros da aristocracia. Nesse sentido, entende as atividades dos gladiadores como infâmias reproduziam uma visão de profissões e atividades dignas de censura morais e rejeitadas pela aristocracia romana (GARRAFFONI, 2005).

O anfiteatro, que reproduzia más maneiras e crueldade, com varas e filetes para perfuração, e com a púrpura e as coroas a serem entregues aos ganhadores das competições, estaria repleto de demônios, mas, dedicado especialmente às deidades Marte e Diana, também seria o espaço preparado para a execução de membros da comunidade que fossem condenados à pena capital, como muitas vezes foi o caso de cristãos. Para Tertuliano, se os vínculos dos *stadia* com as divindades e os demônios não fossem suficientes para afastar a presença dos cristãos, o fato de as próprias condenações contra eles serem realizadas no anfiteatro deveria definitivamente colocar tal espaço como proibido. Sobre isso, afirma Tertuliano (*Spec.*, XXVII, 1-2):

É nosso dever odiar essas assembleias e ajuntamentos dos pagãos, antes ali fosse apenas blasfemado o nome de Deus; ali, todos os dias, o grito é levantado para colocar o leão sobre nós; a partir disso a perseguição começa; ali essa tentação tem sua base. O que você fará quando for pego nessa maré cheia de vozes culpadas? Não insinuo que você possa correr qualquer risco, como sofrem os outros homens (ninguém o reconhece como um cristão), mas pense bem sobre o que isso significará para você no céu.

Sendo assim, Tertuliano anuncia que participar do fluxo das *nationes* significaria compactuar com a condenação de cristãos à *damnatio ad bestias*. Mesmo que o cristão não inflame os gritos pela condenação de seus irmãos de fé às feras, a sua presença nesse espaço afetaria os seus sentidos, pois estaria entregando não a sua língua, mas “os seus ouvidos, ao diabo, contra Deus”, algo que poderia acarretar punições no céu (*Spec.*, XXVII, 3-4).

O verdadeiro cristão deveria compreender que, ao se relacionar com o fluxo das *nationes* e adentrar nos espaços dos *stadia*, seria conduzido à sua contaminação e ao afastamento da sua identidade como cristão. Para Tertuliano, o cristão verdadeiro deveria enxergar o circo, o teatro e o anfiteatro como espaços heterotópicos e destinados à idolatria, dedicados à inúmeras deidades hostis ao verdadeiro Deus. O cristão deveria esperar pelo “Último e Perpétuo Dia do Julgamento”, momento no qual ele poderia comemorar “o desprezo pelo *saeculi*” e a “glória nas palmas do martírio” (*Spec.*, XXIX - XXX).

O lugar do mártir: entre o *saeculum*, o *carcer* e a *arena*

Compreendemos que a atividade do martírio, para Tertuliano, tinha um duplo propósito, sendo capaz de conceder a oportunidade de o cristão não rejeitar a sua fé e ascender aos céus de maneira especial, proporcionando um modelo exemplar de prática cristã para a comunidade. Como analisamos no Primeiro Capítulo, o martírio é um marcador importante no desenvolvimento da comunidade cristã norte-africana, pois foi através do martírio dos escilitanos que temos o registro da presença da comunidade cristã no norte da África. Em *Ad Martyras*, Tertuliano identificava o espaço do martírio como capaz de trazer distinção para o cristão perante seus concidadãos de Cartago, e uma característica particular para o mártir, no interior da comunidade cristã.

Ao se entregar ao martírio, o cristão demonstraria o seu desapego para com a materialidade do *saeculum*, preocupando-se exclusivamente com o que aconteceria consigo após a sua morte. Nesse momento, ele deveria preservar a sua fé, e fica evidente que Tertuliano compreende que escolher pelo martírio não é apenas amparado numa demonstração de fé, ou de respeito à posição firmada no batismo, mas de reconhecimento com a “obtenção da glória celestial e da recompensa divina” (*Mart.*, V).

Descrevendo o espaço do martírio, Tertuliano identifica o cárcere e a arena, cada um com características e formas de comportamento próprias ao mártir. Primeiramente, os umbrais do cárcere desempenham a função de divisão do espaço do *saeculum* e do martírio, sendo o limite dos impedimentos da alma (*Mart.*, II). Nesse espaço, os cristãos poderiam utilizar o mártir como um instrutor, pois a sua demonstração de fé seria exemplar. Dessa forma, este deveria se preocupar com a paz que transmitia e que influenciaria a comunidade cristã.

Enquanto transmite instruções aos mártires, Tertuliano realiza descrições da espacialidade do cárcere, remetendo-se às sensações que os cristãos que escolheram o martírio deveriam perceber, empreendendo uma ressignificação do espaço. Ao sentir os odores do *stadium*, o cristão deveria perceber que “maiores são os odores fétidos do mundo, causados pelas impurezas dos homens”, e que, por suas próprias características, ele poderia transformar o espaço: “O cheiro é mal, mas vocês são o perfume suave” (*Mart.*, II). Tertuliano admite que o cárcere era um sofrimento para o cristão, mas defende que este último deveria mudar a sua compreensão do espaço, para poder fazer uso de seus aspectos positivos para o ato do martírio. A prisão escura deveria ser encarada como reveladora de que os mártires são luz, e ao estarem acorrentados deveriam entender que, para Deus, estariam livres. Tertuliano trabalha com as sensações despertadas pela espacialidade que aflige o cristão, ao mesmo tempo em que instiga o mártir a ressignificá-la.

O mártir teria que resistir aos sons vindos de fora do cárcere, seja vindo da multidão em euforia, seja provocado pelas armas usadas em combate, mas também aos odores que poderiam ser provocados por outros prisioneiros, que poderiam estar com os seus corpos em sofrimento, ou mesmo de alimentos que pudessem estar estragando dentro do cárcere. As torturas que os cristãos poderiam sofrer, seja pelas suas algemas, seja pelas varetas, deveriam ser compreendidas como benéficas e suportáveis. Assim, Tertuliano admite que a espacialidade, na qual o mártir está inserido, não é agradável materialmente, mas essa experiência deveria ser ressignificada para o melhor exercício da prática do martírio perante a platéia de possíveis conversos.

Em suma, o espaço do martírio deveria ser entendido como um isotópico para a ação cristã. Especialmente nesse primeiro momento do cárcere, o cristão deveria se sentir mais identificado com esse espaço do que com o *saeculum*: “Então, oh benditos! Vocês devem

pensar que foram transferidos, pela situação, de uma prisão para um lugar de custódia” (*Mart.*, II, 4). Nessa compreensão, abandonar o *saeculum* seria se tornar liberto de uma prisão que apenas buscava distanciar o cristão do seu verdadeiro propósito, que seria a conservação da sua própria fé (*Mart.*, II, 7):

Ali você não vê os deuses estrangeiros, você não tropeça em suas estátuas, não participa, nem sequer por andar junto das pessoas, nas solenidades das *nationes*, não te açoitam os narizes e os odores sujos de graxa, não te machucam os gritos dos espectadores que celebram seus espetáculos, seja com atrocidades, seja com fúria, seja com impurezas; os seus olhos não vão se surpreender com os lugares e a deterioração pública; está livre do escândalo, das tentações, das memórias ruins até mesmo da perseguição.

Podemos compreender a ressignificação do espaço do cárcere realizada por Tertuliano a partir de sua contraposição à religiosidade cívica de Cartago, cidade repleta de estátuas de divindades as mais variadas: “você não vê os deuses estrangeiros, você não tropeça em suas estátuas” (*Mart.*, II, 7). Ademais, a descrição de Tertuliano nos possibilita supor que do interior do espaço do cárcere não era possível enxergar estátuas de divindades, o que nos leva a conjecturar que sua localização fosse distanciada da colina de Birsa, centro do culto cívico cartaginês, situando-se, quiçá, nas dependências do próprio anfiteatro.

Tertuliano descreve a entrada do cristão que passará pelo martírio no espaço do cárcere como o momento de sua separação do *saeculum*. Nessa situação, ele seria retirado do convívio social, apartado das pessoas e das sensações que o separavam do seu próprio espírito, estando a partir de então desligado de sua própria carne e conectado ao seu espírito puro. O cristão, em suma, afastaria da sua alma todos os impedimentos que impossibilitavam o acesso total à capacidade da sua fé. Livre dos embargos físicos, com o seu corpo preso ao espaço do cárcere, o mártir adquire propriedades diferentes das comumente humanas (*Mart.*, II, 9-10):

Se o corpo está preso, se a carne está controlada, tudo está, sem dúvida, sob controle do espírito. Adentre no espírito, espalhe-se no espírito, e vocês não

colocaram diante de si sombrios estádios, nem as longas arquibancadas, mas somente o caminho que conduz a Deus. E de fato, quantas vezes ao passear-des no espírito, como muitos outros, você sai da prisão. Sem sentir a perna se movendo, de modo que alma fique suspensa no céu. A alma leva todo homem de uma parte a outra e transporta-o para onde quiser.

A construção do mártir como um modelo cristão tangencia a necessidade de representá-lo como portador de capacidades e características sobre-humanas, pois a partir de então: “a alma leva todo homem de uma parte a outra e transporta-o para onde quiser”, e no momento em que escolhe passar pelo martírio, ele se vê conduzido ao *Dominus* (*Mart.*, II, 10).⁸ Em *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Perpétua demonstra ter uma capacidade similar à descrita por Tertuliano, o que muitos autores relacionam com o desenvolvimento do mártir como um herói homérico; vivendo um período de sofrimento pela necessidade do seu destino, seguido da batalha que justifica a preparação com a demonstração da sua força, muitas vezes, sobre-humana (WARWICK, 2018). Ao sentir que deixou todos os seus impedimentos nos umbrais do cárcere, Perpétua demonstra a sua distinção sobre-humana. Pois quando percebeu que seu filho não precisaria mais da sua amamentação, a mártir teve a sensação de que o cárcere havia se transformado em um *praetorium* (*Passio*, I, 2), isso é, o lugar antes compreendido como inculido de sofrimento, passou a ser percebido como um espaço de deleite. Perpétua, dessa forma, se reconhecia como já plenamente afastada de sua realidade humana e carnal, passando a se compreender como desligada da vida terrena, tendo apenas preocupações com o seu pós-vida. E, por meio desse distanciamento do *saeculum*, de súbito, Perpétua teve acesso às visões do seu próprio martírio e ao seu irmão no pós-vida. Nos dois episódios, temos demonstrações da primazia do mártir, sabendo-se como um cristão a quem foram atribuídas qualidades especiais (*Passio*, I, 3):

Eu vi uma escada de ouro de altura maravilhosa, chegando até o céu, e muito estreita, de modo que as pessoas só podiam subir uma por uma; e nas laterais

⁸ *Dominus* é um termo latino que se referia ao senhor ou mestre de uma *domus* romana (LEWIS; SHORT, 1879). Entre os autores cristãos latinos, o termo passou a se referir a Deus. *Dominus* continuou significando Senhor ou Mestre, mas fazendo referência a Jesus, sendo comumente encontrado na forma *Dominus Christus* em escritos de autores da Antiguidade e do Medievo (DU CANGE, 1887).

da escada foi fixado todo tipo de arma de ferro. Havia espadas, lanças, ganchos, adagas; de modo que, se alguém subisse descuidadamente, ou não olhasse para cima, seria despedaçado e sua carne se apegaria às armas de ferro. E sob a própria escada estava agachado um dragão de tamanho maravilhoso, que espreitava aqueles que subiam e os assustava na subida. E Sáturo subiu primeiro, que subseqüentemente se entregou livremente por nossa causa, não tendo estado presente no momento em que fomos feitos prisioneiros. E ele alcançou o topo da escada, virou-se para mim e disse-me: “Perpetua, estou esperando por você; mas cuidado para que o dragão não te morda.” E eu disse: “Em nome do Senhor Jesus Cristo, ele não me fará mal”. E de debaixo da própria escada, como se estivesse com medo de mim, ele levantou lentamente a cabeça; e quando pisei no primeiro degrau, pisei em sua cabeça.

A narrativa da *Passio* demonstra a utilização de recursos linguísticos afins aos manipulados por Tertuliano em *Ad Martyras*, fato que deixa evidente, em grande medida, o desenvolvimento de expressões comuns aos cristãos do segundo e do terceiro século. Tertuliano, a exemplo do autor da *Passio*, também se refere ao martírio como um ato de pisotear: “O cárcere certamente é a casa do diabo, onde ele tem a sua família presa. Mas vocês habilmente entram nela, para pisoteá-lo também em sua própria casa” (*Mart.*, I, 4). A compreensão de adentrar as instâncias pertencentes ao diabo, isso é, os espaços contaminados com a impureza da idolatria, e não se contaminar, mas pelo contrário, conseguir o desferir golpes, é abordada por Tertuliano como um prenúncio do que acontecerá no final dos tempos.

Apesar de não podermos afirmar que Tertuliano foi o autor da obra martiriológica *Passio*, sabemos que, por ser contemporâneo da narrativa, Tertuliano tinha conhecimento do martírio e cita Perpétua em *De Anima*. Na obra, o autor a descreve como “*fortissima martyr*”, e na sequência apresenta a revelação do paraíso que ela havia descrito (*An.*, LV). A descrição da imediata chegada ao paraíso, relatada por Perpétua e Sáturo, é apresentada por Tertuliano como uma característica específica do martírio cristão: “Você deve tomar a cruz e carregá-la atrás do seu *Dominum*, como Ele mesmo o instruiu. A única chave para destrancar o paraíso é o sangue da sua própria vida” (*An.*, LV).

A atividade do martírio é representada pelo autor como uma repetição direta do ato do primeiro mártir cristão, o *Dominus*, Jesus Cristo. Dessa forma, o entendimento do messias como maior símbolo dessa religião se torna preponderante no desenvolvimento da compreensão do martírio como símbolo preponderante do cristianismo norte-africano. Como demonstra Jan Bremmer (2017), a partir do cristianismo primitivo, o cristão estabeleceu uma relação direta com a imagem do Cristo, principalmente por adotar a identidade cristã como sua própria descrição. A vinculação do cristão com a figura de Jesus, no momento do martírio, e a promessa de conquistar um pós-vida imediato no paraíso deveria ser suficiente para gerar o interesse do cristão na prática do martírio. Mas é preciso salientar a compreensão dos autores quanto ao martírio, pois, apesar dessa atividade ter um papel determinante do cristão, o principal interventor do martírio seria o próprio Deus cristão. Cipriano de Cartago, em sua obra *De Mortalitate*, descreve a situação de membros de sua comunidade na cidade de Cartago, por volta de 250, que se queixavam da mortandade pela peste os impedir de praticar o martírio.⁹ Para Cipriano, o cristão estava sujeito aos ordenamentos de Deus, por tanto, morrer por uma doença, ou pelo martírio, não era uma decisão que cabia ao cristão, mas a Deus (*De mort.*, 17). Ainda, compreende-se que essa oportunidade era concedida a indivíduos especiais, apresentado por Cipriano como portadores da virtude e preparados e, portanto,

⁹ No opúsculo *De Mortalitate*, Cipriano de Cartago se dirige à comunidade cristã cartaginesa da metade do século III, com o intuito de orientar sua congregação sobre a importância de manter a união e a estabilidade da fé cristã durante uma grande mortalidade. Por volta de 252, uma peste supostamente vinda do Egito aflige igualmente todo o Império Romano (REZENDE, 2009, p. 77). Cristãos e *nationes* estavam sendo contaminados por uma doença desconhecida e morrendo na mesma proporção. O autor defende a compreensão de que a morte pode de fato alcançar cristãos e *nationes* da mesma maneira, mas a morte do cristão se diferenciava pela crença em uma vida após a morte. Cipriano cria uma nova representação da mortalidade dos cristãos, em dicotomia com a mortalidade dos adeptos das religiões greco-romanas, de modo a diferenciar os que seguem veementemente A Escritura Divina e os que a negligenciam. O fiel seguidor dos textos sagrados, o "soldado de Deus", teria nesse aspecto a sua identidade, pois não se entristece perante a morte, mas a compreende como uma viagem da salvação, que o levará a um lugar já reservado nos acampamentos celestiais (SILVA, 2017, 3-4). O bispo acreditava que a mortalidade eminente faria com que os cristãos desprezassem mais facilmente a morte e por isso passassem a "desejar de boa vontade o martírio" (*De mort.*, 16). E ao contrário do que os cristãos que escolhiam o martírio poderiam dizer: "O que me contrista nesta mortalidade é que me havia preparado para a confissão e havia feito de todo o coração o voto de suportar o sofrimento. Como, porém, a morte me toma a dianteira, sou privado do martírio", o martírio não é uma decisão do cristão, mas uma benesse de Deus (*De mort.*, 17).

entendidos como diferenciados dos cristãos em geral, sendo escolhidos para ter a experiência e obter a recompensa devida.

Na *Passio* (IX, 1), essa recompensa é o paraíso, descrito em uma visão de Sáturo da seguinte forma: “apareceu-nos um vasto espaço que era como um jardim de prazer, com roseiras e todo tipo de flor. E a altura das árvores era da medida de um cipreste, e suas folhas caíam incessantemente”. Na sequência, Sáturo descreve uma relação próxima dos mártires com anjos e com uma entidade que podemos inferir com sendo o próprio Deus cristão (*Passio*, IV, 2):

E nos aproximamos de um lugar cujas paredes eram como se fossem construídas de luz; e diante da porta daquele lugar estavam quatro anjos, que vestiam os que entravam com vestes brancas. E estando vestidos, entramos e vimos a luz ilimitada, e ouvimos a voz unida de alguns que diziam sem cessar: 'Santo! Santo! Santo!' E no meio daquele lugar nós vimos como se fosse um homem grisalho sentado, com cabelos brancos como a neve e com um semblante jovem; e seus pés não vimos. E à sua direita e à sua esquerda estavam vinte e quatro anciãos, e atrás deles muitos outros estavam de pé. Entramos com grande admiração e paramos diante do trono; e os quatro anjos nos levantaram, e nós o beijamos, e Ele passou a mão em nosso rosto.

Ao demonstrar a proximidade de Sáturo com Deus, o autor da *Passio* busca evidenciar a diferenciação gerada no interior da comunidade cristã pela emergência do mártir. Em consonância com tal perspectiva, Tertuliano também observa o espaço do martírio como o do combate de um ser sobre-humano com os demônios. Aqui, mostra-se fulcral a representação que Tertuliano faz dos espaços dos espetáculos, em especial do anfiteatro, para a percepção do ambiente no qual o mártir deveria ser inserido em sua própria espacialidade: um lugar ocupado, em suma, pelas entidades demoníacas. O cárcere é apresentado por Tertuliano como um lugar destinado à preparação do cristão que passará pelo martírio. Para isso, afirma o autor: “Tiremos esse nome cárcere (*carcer*) e passemos a chamá-lo de retiro (*secessus*)” (*Mart.*, II, 8). Por suas características particulares, o cárcere é identificado como um espaço de preparação do atleta, do soldado e do profeta. Ao mesmo tempo em que deveria se preparar

para o combate no espaço da arena, também precisaria compreender que a sua batalha não era apenas contra as feras e os combatentes, mas contra os demônios, e para isso deveria estar preparado também espiritualmente, algo que, segundo Abogado (2015, p. 236), foi suficiente para estimular o martírio.

As principais analogias utilizadas para descrever a experiência do martírio estavam ligadas principalmente ao atleta e ao soldado (ABOGADO, 2015, p. 233-234). Comparado ao atleta, o mártir deveria ter a disciplina para suportar as dores do treinamento, empreendido pelo Espírito Santo, de forma que, quanto mais doloroso fosse o treinamento, mais forte seria a esperança de vitória perante os demônios (*Mart.*, III, 4-5). Como soldados, os cristãos seriam descritos como “*militiam Dei vivi*”, pois, assim como os soldados, os cristãos não iriam para arena recebendo o júbilo, nem receberiam o conforto de uma cama para descansar, antes seriam submetidos ao desgaste físico, com exercícios fatigantes (*Mart.*, III, 1-3). Nessas situações, o mártir teria uma recompensa melhor do que o atleta, pois este receberia apenas uma “coroa corruptível”, e aquele a “coroa eterna” (*Mart.*, III, 5). Cipriano se refere à recompensa pelo martírio da mesma forma, como uma coroa entregue ao cristão que se esforçava na fé. Além disso, o soldado sofreria sem travar o “bom combate” e sem receber os “prêmios estabelecidos pelo Deus vivo”, uma recompensa exclusiva para o mártir (*Mart.*, III, 3). O cárcere deveria ser usado pelo mártir para o seu próprio desenvolvimento e preparo para o martírio, pois da mesma forma que o atleta se prepara para o *ludus*, o soldado para a guerra e o profeta para receber a mensagem de Deus no deserto, “o cárcere é para o cristão o que o deserto é para o profeta” (*Mart.*, II, 8).

Tertuliano destaca a importância da preparação que o mártir deveria experienciar no cárcere, por entender que ele demonstrava a força do cristão, algo imperativo na sua representação como um modelo excelso com o qual se identificar. O cristão não poderia

demonstrar as suas fraquezas e o seu sofrimento, sendo necessário exteriorizar a sua força, relacionada ao seu espírito, e esconder a sua fraqueza, relacionada à carne: “Nós, que desejamos a coroa eterna, temos de imaginar o cárcere como nossa arena, para então nos apresentarmos à tribuna do estádio bem trabalhados para todo tipo de sofrimento. Porque a virtude se constrói com a dureza e se destrói com a fraqueza” (*Mart.*, III, 5).

Sendo um modelo para a identidade cristã, o mártir deveria ser percebido como um paradigma de moral por sua escolha pelo martírio, mas também pelo modo como se comportaria até ser martirizado. Quando adentrasse no espaço da arena, o mártir deveria ser capaz de ser compreendido pelo público que acompanharia o espetáculo no anfiteatro como um representante do cristianismo, e, por isso, deveria ser percebido como um símbolo moral e da boa morte.¹⁰

Enquanto as *nationes* buscariam entregar a sua própria vida com o intuito de conquistar fama e glória entre os homens, os cristãos que se martirizavam buscavam a glória celestial e a recompensa divina. Tertuliano relata que, entre as *nationes*, existiriam homens e mulheres que, “contrapondo o espírito à carne”, “levados por seus próprios ideais, deram a sua própria vida”, mas todos, à sua maneira, buscavam por glória, “ vaidade até a perdição” e pela “recompensa do louvor entre os homens” (*Mart.*, IV-V). As *nationes*, ao se entregarem voluntariamente para a morte não passavam pelo mesmo processo de separação do *saeculum*

¹⁰ Na sociedade greco-romana, a boa morte possuía diversos significados, porém estava associada à morte infligida ao próprio indivíduo, a eutanásia. De forma etimológica, o termo eutanásia deriva de duas palavras gregas (*eu* e *thanatos*) que juntas significam “boa morte”, significando, portanto, morrer bem, sem dor e facilmente (RUFF, 1974, p. 81; KELLEHEAR, 2016, p. 170). Carmine Ruff (1974, p. 80), analisa que o alto número de mortes por eutanásia descrito na cultura greco-romana revela uma permissividade ou poucas barreiras religiosas, éticas ou sociológicas quanto ao suicídio. Entretanto, Paul Pretzel (1972, p. 179) analisa que nem todas as correntes tradicionais do pensamento greco-romano tinham a mesma percepção sobre o suicídio. Na tradição de Pitágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles, o suicídio é visto em termos negativos como um ato que merece condenação, mas na escola epicurista e no estoicismo, a eutanásia era cabível em alguns casos (PRETZEL, 1972, p. 179-181). Kellehear (2016, p. 170-171) expõe uma explicação mais condizente com o que Tertuliano busca definir como a boa morte, e por qual razão essa seria exclusivamente a morte do mártir: “Boa morte, neste sentido, é um morrer condizente com a expectativa mais geral da comunidade de tornar a morte tão positiva e significativa quanto possível para o máximo de pessoas. Boa morte é tanto uma prescrição para o bom morrer tal como entendida e seguida pela pessoa morrente quanto uma atribuição a outros desse morrer”.

que os mártires, e todo esse processo se mostrava importante para afirmação da fé e construção da experiência do modelo do mártir.

Utilizando-se da história de Roma como elemento retórico, Tertuliano cita diretamente nove pessoas que buscaram voluntariamente a morte, comparando-as em dignidade e honra aos mártires cristãos (*Mart.*, IV): Lucrécia, que buscou reaver a glória da sua castidade;¹¹ Múcio, que pretendeu alcançar a glória;¹² Heráclito,¹³ Empedocles¹⁴ e Peregrino,¹⁵ que se

¹¹ Lucrécia foi uma nobre romana que teria encontrado no suicídio uma forma de recuperar a sua glória após um estupro. A história do estupro de Lucrécia teria acontecido em 509 a.C., mas não foi narrada por um de seus contemporâneos, e sim por Tito Lívio (59 A.E.C. – 17), quase 500 anos depois do acontecimento. Em *História de Roma*, Lívio descreve a história do estupro de Lucrécia como um fator determinante para o fim da monarquia romana e o advento de república (*Ab urbe.*, I, 57). Lucrécia era uma mulher exemplar, que num jantar em sua casa é destacada e louvada por seu marido Lúcio Tarquínio Colatino, perante seus amigos. Mas após esse jantar, o filho do rei Tarquínio, o Soberbo, Sexto Tarquínio, passa a se interessar por Lucrécia, e adentra a sua casa para a estrupar. Devido a esse estupro, seguido da ameaça de Sexto Tarquínio de atentar contra a sua honra pública, Lucrécia pratica o suicídio com o intuito de recuperar a sua honra. O estupro teria provocado comoção pública, e até mesmo o exército romano, que intervêm no governo depondo o rei e exilando-o com sua família. Em *The rape of Lucrecia*, Ian Donaldson (1982) analisa o modo como Lucrécia pode ser compreendida para além de uma simples ficção criada para representar o rompimento com a monarquia e o advento da República, passando pela análise do potencial do mito como transformador de padrões morais e sociais.

¹² Múcio Cévola foi um jovem patrício de Roma que ofereceu a sua mão para ser queimada como sacrifício no fogo, buscando demonstrar que o corpo nada importava para aqueles que desejavam mais do que a glória. Um cerco promovido pelos etruscos assolava a recém constituída república romana e, com o passar do tempo, a população se via acometida pela fome desesperadora (*Ab urbe.*, II, 9-14). Múcio se prontifica a atacar o assentamento inimigo e matar o rei Porsena, mas durante o ataque é capturado e levado ao rei, perante o qual assume as suas intenções e coloca a sua mão no braseiro de fogo aceso e afirma: "Olha, para que sintas como desprezam o corpo aqueles que aspiram à glória" (*Ab urbe.*, II, 12). Georges Dumézil (1986, p. 424-425) em *Mythe et épopée* analisa a história de Múcio como relacionada à outra história contemporânea, a de Horácio Cocles. Enquanto Múcio oferece a sua mão como sacrifício, Cocles havia perdido o seu olho buscando defender Roma.

¹³ Heráclito de Éfeso (500 A.E.C. - 450 A.E.C.) foi um filósofo pré-socrático que teve a sua biografia escrita por Diógenes Laércio (200-250) em *Vite dei filosofi*, ou *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Diógenes descreve o filósofo como um homem orgulhoso e cheio de desprezo pelos que considerava inferiores intelectualmente, mas principalmente pelos médicos de sua cidade (SPINELLI, 2003, p. 167-271). Em um dos episódios de sua misantropia, Heráclito se isola na montanha e passa a se alimentar apenas de ervas e verduras. Quando é acometido por hidropsia, o filósofo recorre aos médicos da cidade, os indagando se sabiam transformar inundação em seca (*Vite dei filosofi*, IX, 3). Os médicos não compreenderam a pergunta e não a responderam, fazendo Heráclito desenvolver uma forma de solucionar a sua situação. O filósofo resolve se untar com esterco bovino, acreditando que isso o fará eliminar o líquido de seu corpo, mas coberto pelo estrume e exposto ao Sol, Heráclito acaba morrendo (SPINELLI, 2003, p. 180).

¹⁴ Empedócles (495 A.E.C. - 430 A.E.C.) foi um filósofo pré-socrático conhecido por ser o criador da teoria cosmogênica dos quatro elementos, tendo a sua biografia escrita por Diógenes, que relata a incerteza presente no tema da morte do filósofo (*Vite dei filosofi*, VIII, 67-72). A versão da morte defendida por Tertuliano é apresentada por Diógenes é apontada como sendo defendida por Hipóbotos: "se levantou, dirigiu-se ao Etna e, chegando lá, precipitou-se nas crateras flamejantes e desapareceu, querendo confirmar a fama corrente de que se tornara um deus" (*Vite dei filosofi*, VIII, 69).

¹⁵ Peregrino Proteu (95 - 165) foi um filósofo cínico grego, nascido numa comunidade cristã na região da Palestina, sendo expulso ainda jovem e estabelecendo relações próximas dos cristãos, mas intensificou os seus próprios estudos de filósofia na Grécia (BAGNANI, 1995, p. 107-112). Nos Jogos Olímpicos de 161, ele anunciou que iria se queimar publicamente nas olimpíadas seguintes, e na última noite dos Jogos Olímpicos de 165, imolou-se em uma pira funerária (BAGNANI, 1995, p. 110).

sacrificaram por razões filosóficas; Dido, que se entregou à morte pretendendo fugir do casamento;¹⁶ a Mulher de Asdrúbal, que mergulhou em um templo em chamas para fugir da condenação dos romanos;¹⁷ Régulo, o general romano que se entregou à morte para não ser trocado por prisioneiros cartagineses;¹⁸ e Cleópatra, que se envenenou para que não caísse nas mãos do inimigo.¹⁹ Em todos esses casos, Tertuliano exalta a superioridade do mártir como um ser sobre-humano e com relações privilegiadas com Deus. Pois esses homens e mulheres morreriam em nome de seus ideais, mas isso apenas demonstrava a vaidade deles em vida. Após a sua morte seriam lembrados e engrandecidos entre as *nationes*, mas não teriam uma recompensa, pois a recompensa para a morte estava restrita apenas ao cristão, e uma pós-vida especial estava resguardada apenas para o que escolhesse morrer em nome de sua fé em

¹⁶ Dido (século IX A.E.C.), segundo a *Eneida* de Virgílio (70 A.E.C. -13 A.E.C.), teria sido a primeira rainha de Cartago (*Aeneid*, I, 20). Foi casada com o rei de Tiro, Siqueu, mas após sua morte, fugiu para a Líbia e negociou com o rei Jarbas, filho de Jupiter Amon e da ninfa da região dos Garamantes, o terreno que deu origem à Cartago (*Aen.*, IV, 220). Depois, Dido havia se casado com o herói Enéias, só morrendo durante a viagem de seu esposo para a península Itálica. A rainha não havia suportado ficar afastada de seu esposo e prática a imolação (COLEMAN, 2021, p. 147). Entretanto, há uma versão anterior à narrativa de Virgílio, e provavelmente foi a qual Tertuliano teve acesso em seu tempo (COLEMAN, 2021, p. 147). Ambrósio Teodósio Macróbio (370-430), em *Convivia primi diei Saturnaliorum*, ou apenas *Saturnais*, recuperou a antiga versão da lenda de Dido, segundo a qual Jarbas havia ameaçado Dido de iniciar uma guerra caso ela não aceitasse se casar com ele, o que, após três meses, levou ao suicídio da rainha, subindo numa pira e se matando (*Saturnais*, V, 17, 5-6).

¹⁷ A história do triste fim da mulher de Asdrúbal, o Beotarca, é narrada por Apiano de Alexandria (95-165) em seu livro *Λιβυκῆ*, ou *As Guerras Púnicas*. Apiano aborda o momento da Terceira Guerra Púnica, descrevendo o cerco de Cartago e a vitória dos romanos sobre o exército da cidade, comandado por Asdrúbal (*Λιβυκῆ*, 74-136). Após a derrota, um grupo de desertores e a família de Asdrúbal havia se escondido no templo de Eshmun, na colina de Birsa (MILES, 2012, p. 80). Quando avistados por Cipião, os soldados já haviam acendido o fogo para se sacrificarem no templo, mas Apiano destaca a presença da mulher de Asdrúbal que, perante Cipião, condena o comandante pela derrota de Cartago e após isso, junto de seus filhos, se lança ao fogo: “Para você, romano, os deuses não têm motivo de indignação, já que você exerce o direito de guerra. Sobre este Asdrúbal, traidor de seu país e de seus templos, de mim e de seus filhos, que os deuses de Cartago se vinguem, e que você seja o instrumento” (*Pun.*, 131). Então, as razões que Tertuliano apresenta para a mulher de Asdrúbal se lançar ao fogo não convergem com o relato transmitido por Apiano, pois o cristão afirma que “no lugar de não ver seu marido aos pés de Cipião, [a mulher de Asdrúbal] correu com os seus filhos para se jogarem à fogueira” (*Mart.*, IV, 5), o que pode revelar a existência de uma narrativa alternativa à que Apiano nos transmitiu.

¹⁸ Marco Atílio Régulo (299 A.E.C.- 250 ou 246 A.E.C.) foi um político e cônsul da República Romana entre 267 e 256 A.E.C. Durante a Batalha de Tunís, Régulo foi capturado como prisioneiro pelos cartagineses, mas enviado a Roma com a obrigação de negociar um tratado de paz com o Império, e caso não conseguisse um acordo de paz, deveria voltar para o cativo. Ao chegar em Roma, Régulo teria decidido por não buscar a paz, mas revelar as estratégias e fraquezas de Cartago e regressar ao seu cativo, no qual teria tido as pálpebras cortadas e posto para rolar montanha abaixo num barril cheio de pregos (*Ab urbe*, VIII). Entretanto, Howard Hayes Scullard (1989) e Andrew Drummond (2012), discordam da veracidade das narrativas em torno da morte de Régulo. Scullard (1989, p.556) defende que o envio dele de volta a Roma sob juramento para voltar a negociar uma troca de prisioneiros ou termos de paz, e o seu subsequente retorno a Cartago para ser torturado até a morte é “quase certamente inventado”.

¹⁹ A morte de Cleópatra é debatida por estudiosos modernos, mas a crença popular é sustentada nas obras de historiadores da antiguidade como Estrabão, Dião Cassio e Plutarco, que são analisados por Duane Roller (2010) em *Cleopatra: A Biography*.

Cristo, o mártir. Tertuliano menosprezava a “boa morte” da sociedade tradicional romana, desqualificando a sua prática quando comparada ao modo e a consequência da escolha pela morte, apresentando aos romanos a superioridade que a morte do mártir representaria. O mártir passa por um processo de preparação para sofrer o martírio, ao contrário da “boa morte” tradicional que era apenas uma escolha rápida que beneficiava apenas o praticante e a sua glória terrena.

O cristão, quando adentra o espaço do espetáculo, é exclusivamente para passar pelo martírio. Tertuliano entende as *nationes* como membros da sociedade tradicional e desprovidas dos atributos que tornavam o mártir um modelo para a sociedade cristã. Ao negar os prazeres do *saeculum* pela preservação da sua fé, o cristão utilizaria a arena com o objetivo de obter a glória celestial e a recompensa divina, a partir de então estando preparado para morrer em nome da sua fé. O mártir, por ser o modelo cristão, deveria ter uma morte exemplar, o que poderia resultar na própria conversão daqueles que entendessem que o cristão havia morrido de forma honrada, a exemplo do caso de Pudente, narrado na Paixão de Perpétua e Felicidade (IX).²⁰

Ainda no tocante à Paixão de Perpétua e Felicidade, pode-se observar que, quando Perpétua é lançada na arena, a vaca que desfere o ataque contra ela não provoca a sua morte. O autor da descrição de seu martírio aponta que, apesar dos ataques da vaca feroz, Perpétua fica preocupada com a sua túnica rasgada, que acabou por exhibir os seus seios, o que estremeceu a plateia. O destaque à preservação da moral da mártir explicita as virtudes do cristão, que mesmo perante a morte entende a necessidade de conservar e demonstrar os seus ideais. Demonstrando a capacidade física de Perpétua como mártir, a sua morte ocorre apenas quando ela deseja (*Passio*, XXI). Pudente, no momento da morte de Sáturo, afirma,

²⁰ Pudente, um tenente que havia ficado responsável pelos cuidados dos mártires de Cartago, desde o momento da preparação dos catecúmenos no cárcere, reconhecia que esses eram detentores de uma “grande virtude” (*Passio*, IX), fato que o impelia para a própria possibilidade de conversão.

demonstrando a sua aceitação da fé cristã: "Adeus, e lembre-se da fé e de mim, e que essas coisas não te confundam, mas que te confirmem" (*Passio*, XXI). Por seu caráter sobre-humano ainda em vida, o mártir é representado como capaz de provocar uma conversão à fé cristã. No espaço da arena, o cristão estaria diante de uma plateia múltipla, com diferentes grupos sociais que teriam opiniões dicotômicas acerca do ato do martírio cristão, mas quanto mais os cristãos buscassem o martírio, maior poderia ser o número de conversos.

Em *De Spectaculis*, o *saeculum* era representado por Tertuliano como eivado de uma ameaça constante para o cristão, principalmente pela possibilidade de ele sucumbir à idolatria prestando libações às divindades cívicas, mas eram os *stadia* que se mostravam como os lugares peremptoriamente avessos à presença de cristãos. Por meio da ressignificação dos *stadia*, Tertuliano desenvolveu uma representação dos espaços dos espetáculos como heterotópicos para o fluxo cristão, elencando características imorais e idólatras. Mais do que o *saeculum*, de forma geral, que continha uma funcionalidade prática para a sua comunidade, os *stadia* tinham ligações com divindades das *nationes*, e, portanto, o simples comparecimento do cristão representaria um risco para ele mesmo.

Os *stadia*, o circo, o teatro e o anfiteatro, estariam repletos não apenas de símbolos de idolatria, mas também da presença de demônios, que representavam um risco para os cristãos. Mas em *Ad Martyras*, Tertuliano demonstra como o anfiteatro é um lugar privilegiado para o martírio, identificando a presença dos demônios, dessa vez, como benéfica, pois dessa forma, o cristão terá a oportunidade para sobrepujar o diabo em sua própria casa. O cárcere seria o espaço de preparação para o martírio, e nesse espaço, o cristão se diferenciaria por sua escolha pela clausura e pela morte na arena perante as *nationes*, estas que enxergariam as características excelsas do cristão e aceitariam o cristianismo como a religião verdadeira.

O espaço do martírio é representado como assumido pelo cristão como seu lugar de atuação, pois o utilizaria para a sua preparação. Ao ressignificar as características negativas do cárcere, ele interpretaria a sua presença como purificadora da sua alma e libertação da sua materialidade humana, e dessa forma, desenvolveria características sobre-humanas que encontramos reproduzidas em outros textos cristãos, como a *Passio* e mesmo nos escritos de Cipriano de Cartago, e no modo como os cristãos do século III e seguintes compreendem o ato do martírio. Ademais, esse desenvolvimento do modelo do mártir de constrói como uma identidade do ser cristão, capaz de criar uma dicotomia com o morrer da sociedade tradicional romana.

CONCLUSÃO

Nessa dissertação, buscamos analisar duas obras que fizeram parte de uma coleção de produções basilares para o desenvolvimento da identidade cristã e de sua sociabilidade na Antiguidade, sendo responsável pela formação de um modelo ideal cristão, *De Spectaculis* e *Ad Martyras*. As orações ético-disciplinares demonstram como a materialidade do espaço pode ser concebida e utilizada de forma diferente pelos diferentes fluxos.

No primeiro capítulo, analisamos a biografia de Tertuliano e seu papel na estruturação do cristianismo norte africano e, como abordamos, Tertuliano se desenvolveu sob a égide da cultura greco-romana, tendo acesso à *paideia* greco-romana, à formação em direito romana, e, como um cidadão de Cartago, estava mergulhado nas práticas religiosas e sociais comuns a todo cidadão do Império Romano. As suas descrições do espaço da cidade de Cartago são não apenas de um contemporâneo dos *ludi* e dos *stadia* que detalha, mas de alguém que já foi parte do fluxo dessas festividades e de seus espaços. Somente quando se converte ao cristianismo, ele passa a evidenciar uma alteridade com as *nationes*, entendendo a participação em atividades ligadas à religiosidade cívica como avessas aos cristãos e idólatras. Como apresentamos, a compreensão de Tertuliano sobre a sociedade romana lhe foi útil para a construção dos seus escritos, apresentados aos cristãos como um código de sociabilidade.

No contexto, o cristianismo era uma religião em formação e passível de perseguição. Os discursos de Tertuliano representavam o desenvolvimento de uma identidade cristã de um grupo que se organizava em comunidades, mas no interior das cidades e, portanto, precisava ser orientado quanto ao modo de se relacionar com seu espaço. Nesse sentido, foi importante compreender como o cristão compreendia a sua própria religiosidade e como a Igreja teve um papel importante no desenvolvimento das suas lideranças. Apresentamos o modo como Tertuliano desenvolve um *corpus* documental, com orientações à comunidade, admoestações

e apologias, que nos possibilitam várias percepções sobre o modo de vida cristão, destacando as suas resistências aos ditames das autoridades imperiais, mas também às lideranças religiosas.

Ao apresentar as orações ético-disciplinares, realizamos um levantamento do percurso da transmissão das obras que analisamos, *De Spectaculis* e *Ad Martyras*. Destacando o teor disciplinar que essas obras apresentavam e a importância de tais produções para o contexto de formação da identidade cristã, compreendemos que Tertuliano se insere no desenvolvimento de obras do cristianismo primitivo, e que são reaproveitadas e ressignificadas ao longo da Antiguidade, Medievo e Modernidade. Durante a Antiguidade, apresentamos uma variedade de autores que utilizaram Tertuliano por sua função disciplinar. As incertezas existentes em torno da ligação de Tertuliano à ortodoxia desenvolvida sob o Concílio de Niceia permitiram que o autor fosse encarado como um herético, mas o seu discurso contrário à heterodoxia de seu tempo, principalmente em *De praescriptione haereticorum*, o fizeram ser reutilizado durante o período da Contrarreforma.

No segundo capítulo, destacamos a importância da análise do espaço da cidade de Cartago como preponderante para a compreensão das estruturas pelas quais os membros da sociedade cartaginesa transitavam e como os cidadãos se relacionavam com essa espacialidade. Por sua monumentabilidade, Cartago se destacava como metrópole no Norte da África, e, através do uso das fontes arqueológicas, identificamos essa espacialidade como permeada pela religião cívica. Dessa forma, compreendemos que a religião estava presente em todos os espaços do convívio social do qual Tertuliano fazia parte, de modo a orientar a direção dos cidadãos conforme sua relação com a própria religiosidade.

Durante os *ludi* enxergamos um emprego massivo das simbologias religiosas da cidade, acrescido de um fluxo de cidadãos que carregam e movimentam uma grande

indumentária de artefatos religiosos que compõem a religiosidade nessas festividades que envolvem a comunidade cívica. Os *ludi* romanos são momentos de presença constante de cidadãos em direção aos *stadia*, como o circo, o teatro e o anfiteatro. Compreender a importância dessas festividades para a formação da identidade cultura romana e suas relações sociais instituídas neles é primordial para entender o modo como os cristãos devem se relacionar com os espaços dos espetáculos e com os *ludi*.

No final do segundo capítulo, apresentamos os espaços dos espetáculos da cidade de Cartago, evidenciando o modo como a sociedade tradicional, apontada por Tertuliano como sendo as *nationes*, utilizava o circo, o teatro e o anfiteatro. Os *stadia* de Cartago, como abordado, não deviam em nada se comparados aos de outras cidades que compunham o Império Romano. Instituídas como forma de reproduzir o poder imperial nas províncias, essas construções monumentais preenchem a paisagem das cidades de forma majestosa e ordenavam o fluxo cívico. Abarrotados de estátuas e *sacella*, os *stadia* eram tomados por lotações que se envolviam com apostas e torcidas nas lutas de gladiadores e caças do anfiteatro, nas corridas de bigas do circo e nas apresentações teatrais e discursos do teatro.

No terceiro capítulo, analisamos profundamente o *corpus* documental, buscando abordar o modo como Tertuliano ressignifica os *stadia* como espaços repletos de *daemones*. Para todos os fins, o cristão deveria compreender que toda a espacialidade da cidade de Cartago estava relacionada à religiosidade cívica tradicional, de forma que todo o *saeculum* estava possuído por Satanás e seus demônios. A presença de símbolos religiosos e a atividade de culto cívico enfestavam a cidade e contaminavam os seus frequentadores. Nesse sentido, a orientação de Tertuliano se direcionava não a proibir o fluxo pela cidade, mas a despertar a atenção do cristão para não se relacionar com atividades relacionadas à religião e se dirigir estritamente às atividades que lhes deveriam ser pertinentes.

Os espaços dos espetáculos se diferenciavam dos espaços da cidade em geral, pois, além de serem relacionadas à idolatria, tinham nesta as suas origens, despertavam sensações reprováveis para os cristãos e tinham a sua função diretamente relacionada aos *ludi*. Dessa forma, a nossa análise confirma a primeira hipótese, descrevendo o modo como Tertuliano representa negativamente os *ludi* romanos, identificando os edifícios onde tinham lugar os jogos e seus frequentadores como antitéticos ao cristianismo.

A ligação dos *ludi* e dos *stadia* com a adoração aos deuses e as suas origens idólatras deveriam ser suficientemente negativas para afastar o fluxo dos cristãos dos *stadia*, mas o cristão também deveria ter em mente que as atividades praticadas nesses espaços contaminados despertariam sensações reprováveis que permitiriam a ação dos *daemones* contra eles, pois tais lugares eram concedidos a ação dessas entidades. Tertuliano especifica as sensações e sentimentos que os *stadia* despertavam, dos quais os cristãos deveriam se afastar: enlouquecimento, desordem, cegueira, ansiedade, raiva, amor sem razão, ódio, frenesi, gestos imundos, falsidade, luxúria, infelicidade, vergonha e crueldade.

Dentre esses espaços, o anfiteatro se destacaria pela crueldade contra o grupo dos cristãos, pois é nele que encontramos a maior dicotomia do relato de Tertuliano: ao mesmo tempo em que é reprovável à frequência cristã pelos atos de crueldade e injustiça contra os cristãos que se apresentam para o martírio, também se mostra um espaço privilegiado para o ato de martírio dos cristãos. O cristão, portanto, deveria manter-se distanciado dos *stadia*, por serem os lugares onde seus irmãos na fé eram mortos, mas deveriam prezar pelo martírio no anfiteatro, pois poderiam enfrentar o diabo na sua própria residência. Nesse sentido, defendemos que tais espaços passam por uma ressignificação como locais privilegiados do martírio cristão, reforçando a construção de uma identidade exelsa por parte dos cristãos de Cartago.

Como abordamos, o cristão que escolhia pelo martírio deveria se entender como um símbolo da sua religião, sendo capaz de morrer pela sua fé, fazendo esse um modelo do ser cristão, por estar reproduzindo a morte do primeiro representante do cristianismo, Jesus Cristo. Nesse sentido, a espacialidade que ele ocupava era importante para o desenvolvimento da sua própria identidade como cristão, pois o mártir no cárcere serviria como símbolo para a sua própria comunidade. Nele, o cristão deveria se entender como imbuído de características sobre-humanas que o diferenciavam dos *nationes* e dos demais cristãos, pois teria o seu espírito liberto do *saeculum* e o seu sacrifício o resguardaria para uma pós-morte especial no paraíso.

Dessa forma, o mártir se diferenciava em dignidade das *nationes* que morriam em nome das suas convicções, pois, para Tertuliano, a *natio* que escolhia a morte voluntária se entregava a ela buscando honra e glória para o seu nome, mas não tinha o paraíso garantido, enquanto o mártir morreria para demonstrar a força dos cristãos tripudiando os demônios e conseguir o paraíso. Por essa razão, ele deveria ser compreendido como um representante da boa morte, passando por um período de preparação no cárcere, compreendendo-se como distanciado do *saeculum*, treinado como um atleta e um guerreiro, para finalmente demonstrar a sua capacidade de morrer de forma digna na arena perante o auditório de *nationes*.

REFERÊNCIAS

Documentação textual

AELIUS SPARTIANUS. Septimius Severus. In: *The Scriptores Historiae Augustae*. English translation by David Magie. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1991.

APPIAN. *The Punic Wars*. Translation by John Carter. Penguin Classics, 1996.

APULEIO. *Apologia. Florida. De Deo Socratis*. Edited and translated by Christopher P. Jones. London: Loeb Classical Library, 2017.

ATENEO. *Banquete de los eruditos*. Traducción y notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Editorial Gredos, 2006.

AUGUSTINE. To Quodvultdeus on heresis. In: *Arianism and Other Heresies*. Introduction, translation and notes Roland J. Teske. New York: New City Press, 1994.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2002.

CIPRIANO DE CARTAGO. A Mortalidade. In: *Cipriano de Cartago: Obras Completas I*. Introdução e tradução pelas Monjas Beneditinas da Abadia de N. S. das Graças. São Paulo: Paulus, 2016.

CIPRIANO DE CARTAGO. Os lapsos. In: *Cipriano de Cartago: Obras Completas I*. Introdução e tradução pelas Monjas Beneditinas da Abadia de N. S. das Graças. São Paulo, 2016.

DIÓNESES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora UnB, 2008.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Tradução de Lucy Iamakami e Luís Aron de Macedo. CPAD, 1999.

ISIDORO OF SEVILLE. *The Etymologies of Isidore*. Translated, with introduction and notes, by Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

JEROME. On Illustrious Men. In: *The Complete Works of Saint Jerome*. Translated by Philip Schaff. Toronto: [s.n.], 2016. E-book.

LACTANCE. *Institutions Divines*. Introduction, texte critique, traduction par Pierre Monat. Paris: Edition du Cerf, 1973.

MACROBIUS. *Saturnalia*. New York: Columbia University Press, 1969.

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.

PONZIO. *Vita di Cipriani*. Introduzione, traduzione e note a cura di Manlio Simonetti. Roma: Città Nuova, 1977.

TERTULIANO. *A moda feminina; Os espetáculos*. Nota bibliográfica e introdução de António Montes Moreira; tradução e notas de Fernando Melro e João Maia. Lisboa: Verbo, 1974.

TERTULIANO. Exhortación a los mártires. In: *Acta de los mártires*. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 2003, p. 384-393.

TERTULLIAN. Ad Martyras. In: *Corpus Christianorum: Series Latina I*. Cura et studio E. Dekkers. Belgium: Tvrnholti Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954. p. 1-8.

TERTULLIAN. An Address to the Martyrs. In: *Library of the Fathers*. Translated by C. Dodgson. Oxford, 1842. p. 150-157.

TERTULLIAN. De anima. In: *Supplements to Vigiliae Christianaea*. Translated by Jan Hendrik Waszink. Paris: Brill, 1987.

TERTULLIAN. De Spectaculis. In: *Corpus Christianorum: Series Latina I*. Cura et studio E. Dekkers. Belgium: Tvrnholti Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954. p. 225-253.

TERTULLIAN. De Testimonio animae (On the Witness of the Soul). In: *Tertullian: Complete Works*. Translated by Sydney Thelwall. Hastings: Delphi Classics, 2018.

TERTULLIAN. *Tertullian's Treatise on the Resurrection*. Introduction, translation and commentary by Ernest Evans. London: Wipf & Stock Publishers, 1960.

TERTULLIAN; MINUCIUS FELIX. *Apology, De Spectaculis; Octavius*. Introduction and translated by Terrot Reaveley Glover. Cambridge: Harvard University, 1977.

TERTULLIANO. *De Spectaculis, Ad Martyras*. Cura et introduzione Martino Menghi. Verona: Arnoldo Mondadori, 2004.

TERTULLIEN. *Les Spectacles*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Marie Turcan. Paris: Editions du Cerf, 1986.

TITE LIVE. *Histoire romaine*. Traduction de Eugène Lasserre. Paris: Garnier Frères, 1935.

TITO LIVIO. *História de Roma: Primeiro Volume*. Tradução, Introdução e Notas de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: PAUMAPE, 1989.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Centaur, 2012.

Documentação arqueológica

AUDOLLENT, A. *Carthage Romaine: 146 Avant Jésus-Christ, 698 après Jésus-Christ*. Tese de Doutorado, Paris: Université de Paris, Faculté des Lettres, 1901.

BAKLOUTI, H. Les "citernes de la Malga" à Carthage. La chambre de distribution des eaux. In: GONZÁLEZ, J.; RUGGERI, P. *L'Africa romana XVII: Le ricchezze dell'Africa*. Risorse, produzioni, scambi. Roma: Carocci, 2008.

BLOCKMANN, R., et al. The Roman circus and southwestern city quarter of Carthage: first results of a new international research project. *Libyan Studies*, v. 49, p. 177-186, 2018.

BOMGARDNER, D. L. The Carthage Amphitheater: A Reappraisal. *American Journal of Archaeology*. v. 93, n. 1, 1989, pp. 85-103.

DUREAU DE LA MALLE, A. *Recherches sur la topographie de Carthage*. Typographie de Firmin Didot Frères, Paris, 1835.

FANTAR, M. H. *La Mosaïque en Tunisie*. Tunis: Les Editions de la Méditerranée, 1994, p. 176-180.

FAUQUET, F. *Le cirque romain: Essai de théorisation de sa forme et de ses fonctions*. Tese de Doutorado em Arqueologia e Pré-história, Pessac: Université de Bordeaux Montaigne, 2002.

LÉZINE, A. *Architecture romaine d'Afrique: Recherches et mises au point*. Paris: Press Universitaires de France, 1961.

LÉZINE, A. Les thermes d'Antonin à Carthage. In: LEZINE, A. *Carthage. Utique: Études D'Architecture et D'Urbanisme*. Paris: CNRS, 1968.

SEAR, F. *Roman Theatres: an architectural study*. Oxford University Press, 2006.

Bibliografia instrumental

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2007.

BARROS, J. D. *A Fonte Histórica e seu lugar de produção*. Petrópolis: Vozes, 2020.

BARROS, J. D. *Fontes históricas: introdução aos seus usos historiográficos*. Petrópolis: Vozes, 2019.

BARROS, J. D. *História, espaço, geografia: diálogos interdisciplinares*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BURKE, P. *O que é história cultural?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CHARTIER, R. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1990.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LEFEBVRE, H. *A Revolução urbana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SILVA, T. T. da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Obras de apoio

ABOGADO, J. N. Persecution and Martyrdom in The Early Church: History, Motives and Theology. *Philippiniana Sacra*, v. XLX, n. 150, 2015, p. 207-246.

ALSTON, G. C. Congregation of Cluny. In: *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, p. 73-74, 1908.

ALVAR, J.; PINEIRO, A. *Cristianismo primitivo y Religiones Mistericas*. Cátedra, 1995.

ANDO, C. Interpretatio romana. *Classical Philology*, v. 100, n. 1, 2005, p. 41-51.

ARNAUD-PORTELLI, A. Carthage, le fonctionnement d'une métropole régionale à l'époque romaine. *Cahiers de la Méditerranée*, n. 64, p. 23-37, 2002.

ARZANI, A.; VENTURINI R. L. B. Os gêneros dos escritos apologéticos cristãos antigos. *Anais da X Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, Maringá, p. 1-15, 2011.

ASSMANN, S. J. Estoicismo e Helenização do Cristianismo. *Revista de Ciências Humanas*, v. 11, n. 15, 1994, p. 24-38

BAPTISTA, N. H. T. *A glória atlética entre o desejo e a censura: Spectāculum, conflito urbano e representação corporal do auriga na África romana (séc. III-IV)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

BAPTISTA, N. H. T. Os ludii circenses e seus edifícios em Hadrumeto e Cartago no período imperial romano. In: BAPTISTA, N. H. T.; LEITE, L. R.; SILVA, C. F. P. *Ludus: poesia, esporte, educação*. Vitória: PPGL, 2018, p. 222-247.

BARDENHEWER, O. *Patrology: The lives and works of the fathers of the church*. 2ed. St. Louis: Freiburg in Breinsgau & St. Louis, 1908.

- BARNES, T. D. Legislation Against the Christians. In: *The Journal of Roman Studies*. v. 58, Parts 1 and 2, 1968, p. 32-50.
- BARNES, T. D. Praetorian Prefects: 337-361. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 94, 1992, p. 249-260.
- BARNES, T. D. *Tertullian: A historical and literary study*. Oxford: Oxford Clarendon, 1985.
- BARROS, J. A. Os Annales e a história-problema: considerações sobre a importância da noção de "história-problema" para a identidade da Escola dos Annales. *História: Debates e tendências*, v. 12, n. 2, 2012, p. 302-322.
- BIRLEY, A. R. *Septimius Severus: the african emperor*. London: Routledge, 1988.
- BONNER, S. F. *Education in ancient rome: from the elder Cato to the younger Pliny*. London, New York: Routledge, 2012.
- BOWKER, J. *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- BOYARIN, D. *Dying for God: martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. California: Stanford University Press, 1999.
- BRAUN, R. Un nouveau Tertullien: problèmes de biographie et de chronologie. *Revue des études latines*, n. 50, p. 67-84, 1972.
- BREMMER, J. N. *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity: Collected Essays I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- BROWN, P. *The cult of the saints: Its Rise and Function in Late Christianity*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2015.
- BULFINCH, T. *O livro de ouro da mitologia: Histórias de deuses e heróis*. Tradução de David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- BUSTAMANTE, E. M. C. Ludi circenses: Comparando textos escritos e imagéticos. *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 221-245, 2005.

BUSTAMANTE, E. M. C. O Império Cartaginês: a Luta pela Hegemonia no Mediterrâneo Ocidental. In: SILVA, F. C. T. da; CABRAL, R. P.; MUNHOZ, S. J. *Impérios na história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 15-26.

BUSTAMANTE, R. M. C. *Exclusão na arena: "damnatio ad bestias"*. Dimensões, v. 22, 2009.

BUTLER, R. D. *The New Prophecy and New Visions: Evidence of Montanism in The Passio of Perpetua and Felicitas*. Columbia: Border Stone Press, 2014.

CHAPOT, F. Dans l'officine d'un philologue. Beatus Rhenanus éditeur de l'Adu. Hermogenem de Tertullien (Bâle 1521, 1528, 1539) In: *Beatus Rhenanus (1485-1547): lecteur et éditeur des texts anciens*. Turnhout, 2000.

COLEMAN, J. A. O dicionário da mitologia: Um A-Z de temas, lendas e heróis. São Paulo: Pé da Letra, 2021.

COULANGES, N. D. F. *A Cidade Antiga: Estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2019.

CUNNINGHAM, L. S. *An introduction to catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DECRET, F. *Le Christianisme em Afrique du Nord Ancienne*. Paris: Seuil, 1996.

DEKKERS, D. E. Monitum. In: TERTULLIAN. Ad Martyras. In: *Corpus Christianorum: Series Latina I*. Cura et studio E. Dekkers. Belgium: Tvrnholti Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954. p. 1-8.

DONALDSON, I. *The rapes of Lucretia: A Myth and its Transformations*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

DRUMMOND, A. Atilius Regulus, Marcus. In: HORNBLLOWER, S. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

DU CANGE, C. D. F. Dominus. DU CANGE, C. D. F. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Niort: L. Favre, 1887.

DUMÉZIL, G. *Mythe et épopée: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Gallimard, 1986.

DUNN, G. D. *Tertullian*. London: Routledge, 2004.

DURÁN, M. A. Salviano de Marsella y la crisis del siglo V: aspectos histórico-teológicos en el De Gubernatione Dei. *Scripta*, v. 10, n. 1, p. 11-42, 2017.

EHRlich, M. A. *Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*. Oxford: ABC Clío, 2008.

EKKEHARD, S. *Historia Social del Cristianismo Primitivo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2001.

ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ENNABLI, A. North Africa's Roman Art: It's future. In: *World Heritage*, n. 16, 2000, p. 18-29.

ERASMO, M. *Roman Tragedy: Theatre to Theatricality*. Austin: University of Texas Press, 2004.

EVANS, E. *Tertullian's Treatise on the Incarnation*. London: SPCK, 1956.

FOWLER, W. W. *The Roman Festivals of the period of the republic: an introduction to the study of the religion of the romans*. London: Macmillan and Company Limited, 1899.

FREND, W. H. C. Perseguições. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p.1140-1145.

FUNARI, P. P. A. *Arqueologia*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

GARCIA, P. A. Cristianismo bajo Septimio Severo y Caracalla. *Espaço, Tempo y Forma, Serie II: Historia Antigua*, t. 13. 2000, p. 255-260.

GARCIA, V. P. El De spectaculis de Tertuliano: su originalidad. *Helmantica Revista de filología clásica y hebrea*, 1989.

GARNSEY, P.; SALLER, R. *The Roman Empire: Economy, society and culture*. London: Duckworth, 1987.

GARRAFFONI, R. S. *Gladiadores na Roma Antiga: dos combates às paixões cotidianas*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.

GIBBON, E. *Declínio e Queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GOLVIN, J-C. *L'amphithéâtre romain: Essai sur La théorisation de as forme et de ses fonctions*. Paris: Diffusion de Boccard, 1988.

GONÇALVES, A. T. M. As festas romanas. *Revista de Estudos do Norte Goiano*, v. 1, n. 1, p. 26-68, 2008.

GONÇALVES, A. T. M. O Teatro é uma festa: Controle dos prazeres na visão de Tertuliano. In: VIEIRA, A. L. B.; ROSA, C. B. *Teatro grego e romano: História, Cultura e Sociedade*. São Luís: Café & Lápis; Ed. UEMA, 2015, p. 229-249.

GONÇALVES, A. T. M. Tertuliano e a Crítica aos Espetáculos dos Gentios: Aspectos políticos e religiosos na obra *De Spectaculis*. *Revista Europa*, n. 7. 2013.

GORDAN, P. W. G. *Two Renaissance Book Hunters: The Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus De Niccolis*. New York: Columbia University Press, 1991.

GRANT, R. M. *Early Christianity and Society*. New York, 1997.

GRIMAL, P. *O império romano*. Lisboa: Edições 70, ano 2010.

GROS, P. Le premier urbanisme de la Colonia Julia Carthago: Mythes et réalités d'une foundation césaro-augustéene. *L'Afrique dans l'Occident romain*, Rome, p. 547-573, 1990.

GUARINELLO, N. L. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2020.

HITCHCOCK, S. T.; ESPOSITO, J. L. *Geography of religion: Where god lives, where pilgrims walk*. Washington: National Geographic Press, 2004.

HOWE, Q. *Tertullian of Africa: The rhetoric of a New Age*. iUniverse, Bloomington, 2011.

HOWORTH, H. H., The Decretal of Damasus. *The Journal of Theological Studies*. v. 14, n. 44, 1913, p. 321-337.

HUMPHREY, J. H. *Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing*. California: University of California Press, 1986.

ISICHEI, E. A. *Political Thinking and Social Experience: Some Christian Interpretations of the Roman Empire from Tertullian to Salvian*. Christchurch: University of Canterbury, 1964.

JEHASSE, J. Religion et politique: Le Tertullien de Nicolas Rigault (1628-1648). In: BURY, E.; MEUNIER, B. *Actes du colloque de Lyon*. Paris: Cerf, p. 227- 235, 1993.

JOHNSON, M. *Archaeological Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 2010.

JOHNSON, P. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KELLY, J. N. D. *Jerome: His life, witing, and controversies*. New York: Harper & Row, 1975.

KELLY, J. N. D. *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

KORMIKIARI, M. C. N. O papel de Cartago no debate acerca do sacrificio humano fenício-púnico. *Romanitas – revista de estudos Grecolatinos*, n. 10, p. 100-122, 2017.

KORMIKIARI, M. C. N. Urbanismo romano no Norte da África: considerações a partir da documentação arqueológica. In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, E. C. M.; SILVA, G. V. *Formas e imagens da cidade antiga*. Vitória: Milfontes, 2020.

KROYMANN, E. Die Tertullien: Ueberlieferung in Italien. *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Wien, 1898.

LABRIOLLE, P. *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Paris: Société d'édition Les Belles-Lettres, 1924.

LABRIOLLE, P. Tertullien était-il prêtre?. *Bulletin d'Ancienne Littérature et d'Archéologie Chrésiennes*, n. 3, p. 161-177, 1931.

LEPELLEY, C. *L'empire romain et le christianism*. Paris: Flammarion, 1969.

LETTA, C. "IL Afr," 265 e Il proconsolato d'Africa di C. Cingio Severo. *LATOMUS*, v. 4, n. 54. 1995, p. 864-871.

LEWIS, C. T.; SHORT, C. Dominus. LEWIS, C. T.; SHORT, C. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.

LEWIS, C. T.; SHORT, C. Stadium. LEWIS, C. T.; SHORT, C. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.

LIETZMANN, H. The Christian Church in the West. In: COOK, S. A.; ADCOCK, F. E.; CHARLESWORTH, M. P.; BAYNES, N. H. *The Imperial crisis and recovery a.d. 193-324*. Cambridge: University Cambridge Press, p. 515-543, 1924.

LIMA NETO, B. M. A arena pública de Cartago como espaço de recuperação da honra de Apuleio de Madaura (séc. II). In: SILVA, G.V. SILVA, É. C. M. LIMA NETO, B. M. *Usos do Espaço no mundo antigo*. Vitória: GM, 2018.

LIMA NETO, B. M. A construção do espaço como estratégia política: a romanização da paisagem urbana de Lepcis Magna (séc. I a.C.-II d.C.). In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, E. C. M.; SILVA, G. V. *Formas e imagens da cidade antiga*. Vitória: Milfontes, 2020, p. 173-200.

LIMA NETO, B. M. *Bandidos e elites cidadinas na África romana: Um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura (século II)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

LIMA NETO, B. M. *Conflito familiar, vida urbana e estigmatização na África Proconsularis: o caso de Apuleio de Madaura (século II D.C.)*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

LIMA NETO, B. M. Damnatio as bestias nos anfiteatros norte-africanos: o mosaico da Villa de Zliten como representação da dicotomia cidade/hinterland na Tripolitânia Romana. In:

BAPTISTA, N. H. T.; LEITE, L. R.; SILVA, C. F. P. *Ludus: poesia, esporte, educação*. Vitória: PPGL, 2018, p.

LIMA NETO, B. M. *Entre a filosofia e a magia: o caso da estigmatização de Apuleio na África romana (séc. II d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016.

LIMA NETO, B. M. História e Arqueologia no norte da África: a emergência dos Garamantes no Fazzan. *Revista Dimensões*, v. 43, 2019, p. 84-108.

LOPES, E. P. Filosofia da religião Estoicismo romano e o pensamento cristão dos primeiros séculos. *Revista Ciências da Religião- História e Sociedade*, v.8, n.1, 2010, p. 20-33.

LORIGA, S. *O pequeno x: da biografia à história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LÖW, M. O spatial turn: para uma sociologia do espaço. *Tempo social: revista de Sociologia da USP*, v. 25, n. 2, p. 17-34, 2013.

MACDONALD, W. *The architecture of the Roman Empire: an urban appraisal*. London: Yale University Press, 1986.

MACIONE, S. Cupid. GRAFTON, A.; MOST, G. W.; SETTIS, S. *The Classical Tradition*. Belknap Press, Harvard University Press Reference Library, 2010.

MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire (AD. 100-400)*. New haven, London: Yale University Press, 1984.

MALUF, L. C. *Daniel no antro das ninfas: um estudo sobre o desafio de Porfírio ao status profético das revelações daniélicas e sobre a réplica de Jerônimo*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

MARCHANT, J. R. V.; CHARLES, J. F. Stadium. In: MARCHANT, J. R. V.; CHARLES, J. F. *Cassell's Latin Dictionary: Latin-English and English-Latin*. New York: Funk & Wagnalls, p. 538, 1953.

MARTÍNEZ, J. M. B. *Filosofía y cristianismo: El temor ante la muerte*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.

MARTINS, M. Espaços, usos e sociabilidade na cidade antiga: contributos e limites da Arqueologia. In: SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M.; LIMA NETO, B. M. *Usos do espaço no mundo antigo*. Vitória: GM, 2018, p. 11-36.

MATOS, D. S. *Imitação de Cristo: Uma análise do conceito de Martírio desenvolvido pelos primeiros cristãos*. Anais do Congresso ANPTECRE, v. 5, p. 2-7, 2015.

MELIÁ, I. R. La Africa cristiana: primeras versiones latinas de la Biblia. *Millars*, Valência, v. 6, p. 20-38, 2009.

MÉNARD, H. *Mantenir l'Ordre à Rome*. (II-IV siècles ap.j.-c.). Paris: Editions Champ Vallon, 2004.

MENDES, N. M. Romanização e as questões de identidade e alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 11, p. 25-42, 2001.

MENGHI, M. Introduzione. In: TERTULLIANO. *De Spectaculis, Ad Martyras*. Cura et introduzione Martino Menghi. Verona: Arnoldo Mondadori, 2004.

MICAELLI, C. Ricerchesulla fortuna di Tertulliano. *Orpheus*, v. 6, p. 118-135, 1985.

MILES, R. *Carthage must be destroyed: The rise and fall of na acient civilization*. New York: Penguin Books, 2012.

MIRANDA, V. A. Narrativas de martírio e construção de comunidades cristãs nos séculos II e III. *Revista RIBLA*, v. 73, p. 117-133, 2017.

MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2013.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina I: de Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 2014.

MOTTA, A. G. O. A educação sob a ótica de Sêneca (4 a.C.-65 d.C.): um outro lugar para a retórica e a filosofia. In: BAPTISTA, N. H. T.; LEITE, L. R.; SILVA, C. F. P. *Ludus: poesia, esporte, educação*. Vitória: PPGL, 2018, p. 25-36.

MUNDLE, W. *Imagine*. In: COENEN L., BEYREUTHER E., BIETENHARD H. *Dizionario dei concetti biblici del nuovo testamento*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1973, p. 836-838.

NAYLOR, P. C. *North Africa: a history from antiquity to the present*. Austin: University of Texas Press, 2009.

NOGUEIRA, P. *Gnósticos*. In: FUNARI, P. P. *As religiões que o mundo esqueceu: Como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*. São Paulo: Contexto, 2009.

NORMAN, N. J. *The architecture of the circus in the light of 1982 Season*. In: HUMPHREY, J. H. (Ed.). *The circus and a Byzantine cemetery at Carthage*. Ann Arbor: University of Michigan, 1988, p. 7-31.

OLIVEIRA, E. S. de. *Semem Sanguinis Cristianorum: a construção de projeto de Identidade Cristã em Tertuliano*. 2014. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014a.

OLIVEIRA, J. C. M. *A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo*. In: PIRATELI, M. R. *Ensaio sobre Agostinho de Hipona*. Maringá: EDUEM, 2014b, p. 33-77.

OLIVEIRA, J. C. M. *Sociedade e cultura na África romana: oito ensaios e duas traduções*. São Paulo: Intermeios, 2020.

OTERO, U. B. *Os Mártires Latinos de Cartago: As Fronteiras entre o Lícito e o Ilícito (202-258 E.C.)*. 2017. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

PECK, H. T. *Sacellum*. In: PECK, H. T. *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*. New York: Harper and Brothers, 1898.

PELIKAN, J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. v. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

PEREIRA, V. S. O poder da palavra e da censura em Roma. In: MACEDO, A. G.; KEATING, M. E. (Orgs.). *Censura e Inter/dito*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos, 2008, p. 233-249.

PETITMENGIN, P. A propôs du "Tertullien" de Beatus Rhenanus (1521): Commenton imprimait a Bâleau debut duseizième siecle. *Annuaire de La societe des Amis de La Bibliotheque Humanistique de Sélestat*, p.93-106, 1980.

PETITMENGIN, P. Tertullien entre La findu XII e et le début Du XVIe siècle. In: CORTESI, M. *Padri Greci e Latini a confronto: Atti Del Convegno di studi dela Società Internazionale per lo Studio Del Medioevo Latino*. Firenze: SISMEL, p. 63-88, 2004.

PICHOT, A. Les Jeux et spectacles em Afrique romaine. In: *Chronozones*, n° 11, Juillet: Lausanne, 2005, p. 1-9.

PICHOT, A. Les spectacles à l'époque de Tertullien: architecture et représentations. *Journée d'étude Le traité "Des spectacles" de Tertullien*, Paris, 2013.

PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. *The Theatre of Dionysus in Athens*. Oxford: The Clarendon Press, 1946.

PINA, E. N. *Territórios do sagrado e figuras de alteridade em Cartago: Apuleio e a construção da imagem do filósofo (160-180 D.C.)*. 2022 Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória 2022.

PODOLAK, P. *Tertuliano*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

PORENA, P. *Le origini della prefettura del pretorio tardoantica*. Rome: l'Erma Di Bretschneider, 2003.

POTTOFF, S. E. *The Afterlife in Early Christian Carthage: Near-death experience ancestor cult, and the Archaeology of Paradise*. New York: Routledge, 2017.

PRETZEL, P. W. *Understanding and Counseling the Suicidal Person*. New York: Abington Press, 1972.

QUASTEN, J. *Patrologia I*. Madrid: EDICA, S.A., 1968.

QUASTEN, J. *Patrology*, v. 4: The Golden Age of Latin Patristic Literature. Westminster: Maryland, 1986.

QUINN, J. C. North Africa. In: ERSKINE, Andrew (Ed.). *A Companion to Ancient History*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 260-272.

QUINN, J. C. Roman Africa? In: PRAG, J. R. W.; MERRYWEATHER, A. D. (Org.). *Digressus*, The Internet Journal for the Classical World, 'Romanization'? Supplement 1, Proceedings of a post-graduate colloquium, held at The Institute of Classical Studies, University of London, 15 November 2002. London: Digressus, 2003. p. 7-34.

RADICE, R. *Estoicismo*. São Paulo: Ideias&Letras, 2016.

RANKIN, D. *Tertullian and the church*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

RANKIN, D. *The Early Church and the Afterlife: Post-death existence in Athenagoras, Tertullian, Origen and the Letter to Rheginos*. Routledge, 2019.

RAVEN, S. *Rome in Africa*. London and New York: Routledge, 1993.

REALE, G. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

REBILLARD, É. *Christiane and Their Many Identities in Late Antiquity*, North Africa, 200-450 CE. Ithaca, London: Cornell University Press, 2012.

REDE, M. História e cultura material. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.) *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 133-150.

REFOULÉ, R. F. Introduction. In: TERTULLIEN. *Traité de la prescription contre les hérétiques*. Introduction, texte critique et notes de Raymond François Refoulé, traduction de Pierre de Labriolle. Paris: Editions du Cerf, 1957.

REHM, R. Festivals and audiences in Athens and Rome. In: MCDONALD, M.; WALTON, J. M. *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*. New York: Cambridge University Press, 2007.

REZENDE, J. M. *À sombra do plátano: crônicas de história da medicina*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

RICHARDSON, L. *A New topographical dictionary of ancient Rome*. London: The Johns Hopkins Press, 1992.

RIDDELL, J. G. The Heretics of the Church and Recurring Heresics: Monarchianism and Sabellius. *The Expository Times*, v. 45, n.12, 1934, p. 544-550.

RIVES, J. B. Christian Expansion and Christian Ideology. In: HARRIES, W.V. *The Spread of Christianity in the First for Century*. Leiden, Boston: Brill, p. 15-41, 2005.

RIVES, J. B. Interpretatio romana. In: HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford University Press, 2012.

RIVES, J. B. *Religion and Authority: in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

RIVES, J. B. Tertullian on Child Sacrifice. *Museum Helveticum*. n. 51,p. 54-63, 1994.

ROCCO TEDESCO, Diana. Características do cristianismo africano. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla*, n. 54, Petrópolis: Vozes, p.119-129, 2006.

ROLLER, D. W. *Cleopatra: a biography*. Oxford University Press, 2010.

ROSA, C. B. Apresentação. VIEIRA, A. L. B.; ROSA, C. B. *Teatro grego e romano: História, Cultura e Sociedade*. São Luís: Café & Lápis; Ed. UEMA, 2015, p. 135-141.

ROSSITER, J.; COPP, S. Les thermes du Phénix: a lost Roman bath-house at La Malga, Carthage. In: *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*, v. 9, n. 2, 2009, p. 143-158.

ROUSSELLE, A. Histoire Ancienne et Oubli du Christianisme (note critique). In: *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 2, 1992, p. 355-368.

RUFF, C. A. *The complexity of Roman suicide*. 1974. Marter's Theses - Graduate Faculty of the University of Richmond for Master of Artes in Classical Studies, Richmond, 1974.

RÜPKE, J. *A Companion to Roman Religion*. Singapore: Blackwell, 2007.

SAGGIORO, A. Dalla pompa diabolica allo spirituale theatrum: Cultura classica e Cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli. *Rivista Di Storia Delle Religioni*, n. 8, 1996.

SALWAY, R. W. B. *The Creation of the Roman State AD 280–340: Social and Administrative Aspects*. Oxford: The University of Oxford, 1995.

SAUMAGNE, C. Les recherches récents sur la topographie de Carthage. *Journal des Savants*, 1931, p. 145-157.

SAXER, V. Africa. In: *Dicionário patristico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 46-45.

SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998.

SCHEID, J. O sacerdote. In: GIARDINA, A. (Dir.), *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1989, p. 49-72.

SCHMITZ, L. Sacellum. In: SMITH, W. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: John Murray, 1875.

SCHORR, R. E. Goy: Origin, Usage, and Empowering White Supremacists. *Forward*. 2017. Disponível em: <<https://forward.com/life/380684/goyim-origin-goy-usage/>>. Acesso em: 25 de maio de 2022.

SCULLARD, H. H. Carthage and Rome. In: WALBANK, F. W. *The rise of Rome to 220 BC*. Cambridge: Cambridge Ancient History, 1989.

SIDER, R. D. *Christian and pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.

SILVA, A. C. L. F. Uma proposta de leitura histórica de fontes textuais em pesquisa qualitativas. *Signum*, v. 16, p. 131-153, 2015.

SILVA, E. G. A Relação Estado/Igreja no Império Romano: séculos III e IV. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES, 2006, p. 241-266.

SILVA, G. V. Marco Aurélio: entre a Glória e o Oblivium. In: SILVA, M. A. O.; PORTO, V. C. *Imperadores Romanos: de Augusto a Marco Aurélio*. LABHAN/LARP, 2019.

SILVA, G. V. Mobilidade, festa e devoção no Império Romano: os martyria como pontos focais da paisagem de Antioquia (séc. IV). In: FRIGHETTO, R.; SILVA, G. V.; GUIMARÃES, M. L. (org.). *As mobilidades e suas formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média*. Vitória: GM, 2019, p. 13-37.

SILVA, I. P. A Representação da Morte Cristã no De Mortalitate de Cipriano de Cartago (séc. III d.C.). In: *Anais da XXVIII Jornada de Iniciação Científica da UFES*. Vitória: PRPPG, 2018. v. 9.

SIMON, M.; BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP, 1987.

SLIM, H.; et al. *Histoire générale de la Tunisie: L' Antiquité*. Túnis: Sud Editions, 2003.

SMITH, P. et al. Age estimations attest to infant sacrifice at the Carthage Tophet. *Antiquity*, n. 87, p. 1191-1199, 2013.

SOARES, C. S. *O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

SOARES, C. S. *Separando a palha do bom grão: autoridade episcopal e disciplina eclesiástica em Cartago segundo o testemunho de Cipriano (séc. III d.C.)*. 2016. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

SORDI, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. Norman: University of Oklahoma, 1986.

SPINELLI, M. *Filósofos Pré-socráticos: Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

SYKES, A. S. *Tertullian, Cyprian, Origen: On the Lords Prayer*. Nova York: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.

TURCAN, Marie. Introduction et commentaire. In: TERTULLIEN. *Les Spectacles*. Introduction, textique critique, traduction et commentaire de Marie Turcan. Paris: Editions du Cerf, 1986.

VERITÉ, J. Tunisie: Restaurations et Restitutions aux Thermes D'Antonin de Carthage. In: *Icomos Information*. n.3, 1988, p. 17-25.

VINZENT, M. Marcion's Roman Liturgical Traditions, Innovations and Counter-Rites: Fasting and Baptism. In: *Studia Patristica*. v. 71, 2014, p. 187-211.

WALDEN, N. *Weeping in Rabbinic Literature: Cultural, Literary and Rhetorical Aspects*. Thesis. Faculty of Humanities. The Hebrew University of Jerusalem, 2019.

WARWICK, C. Christian Martyr as homeric hero. *The Classical Journal* n. 114, v. 1, 2018, p. 86-109.

WEISS, Haim. The Martyrdom of Ben-Teradion: Between Body and Text. In: *The Tenth Annual CISMOR Conference on Jewish Studies: The Place of Christianity in Modern Hebrew Literature*. Kyoto: Doshisha University, p. 92-99, 2020.

WILHITE, D. E. *Ancient African Christianity: An introduction to a unique context and tradition*. New York: Routledge, 2017.

WILHITE, D. E. *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian Context and Identities*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2007.

WOLF, M. *Die Endkapitel De Spectaculis: Tertullian und Novatian in kritischer Analyse*. München: GRIN Verlag, 2010.

WOOLF, G. *Becoming roman*. New York: Cambridge University Press, 1998.

APÊNDICES

APÊNDICE A - Complexo categorial acerca dos espaços dos espetáculos

ESPAÇOS DOS ESPETÁCULOS					
ESPAÇO	CARACTERÍSTICAS	DEÍDADES	SENSAÇÕES	IDOLATRIAS E ORNAMENTOS	ATIVIDADES
Circo	Demônios sentados em conclave (VII); Possuído por todos os espíritos malignos (VIII); Lugar de loucura e enfurecimento (XI).	Baco, Netuno, Consus e Marte (V)	Previamente enlouquecida (XVI); Desordenada (XVI); Cega (XVI); Animada e ansiosa com as apostas (XVI); Raiva (XVI); Amor sem razão (XVI); Ódio sem justiça (XVI); Frenesi (XX).	Ovos de Castor e Pólux, golfinhos de Netuno, colunas de Seia, Messe e Tutulinas, altar à tríade samotrácia, obelisco ao Sol e arco à Múrcia (VIII).	“O sacrificio é oferecido no sétimo dia de julho pelos sacerdotes estatais, no dia vinte de agosto pelo Flamen de Quirinus e pelas virgens vestais” (VIII).
Teatro	O santuário de Vênus (X); Perigoso para a moral e propiciador	Vênus e Baco (X).	“Imundície nos gestos do ator da farsa”	Capela para Vênus (X).	“Gestos e as posturas efeminadas, dedicadas a

	da licenciabilidade (X); Lar da impureza e da desaprovação (XII).		(XVII); “As próprias prostitutas, vítimas da luxúria pública, são produzidas no palco, mas infelizes na presença de outras mulheres [...]” (XVII); “Deixe o Senado corar, deixe todas as fileiras corarem juntas” (XVII); Luxúria (XX).		Vênus e Baco, deuses devassos, um em seu sexo, o outro em suas roupas; e também tudo o que se faz com voz e música, instrumentos e livros, isso dedicado a Apolo e às Musas, a Minervas e Mercúrios” (X)
Anfiteatro	O templo de todos os demônios (XII); Possui tantos espíritos imundos reunidos, quanto lotação de homens (XII).	Marte e Diana (XII).	Más maneiras (XX); Crueldade (XX)	“Púrpura, varas para perfuração, filetes e coroas profanas” (XII)	“Jogos olímpicos em homenagem a Júpiter (em Roma são os Jogos Capitolinos), Nemean a

					<p>Hércules, Istmícos a Netuno; o resto são competições em homenagem aos mortos” (XI);</p> <p>“Sacrifício de cativos em funerais” (XI).</p>
--	--	--	--	--	---

APÊNDICE B - Complexo categorial acerca das visões sobre os espaços dos espetáculos

VISÕES SOBRE OS ESPAÇOS DOS ESPETÁCULOS		
PERSONAGENS	VISÃO ACERCA DO ESPETÁCULO	VISÃO ACERCA DOS PRAZERES
Cristão	<p>“São idolatria, pertencem ao diabo, à sua pompa e aos seus anjos” (II);</p> <p>“Estamos separados deles (pagãos) em tudo o que é mundano. O mundo é de Deus, o que é mundano é do diabo” (XV); “Vendo então que a loucura nos é proibida, mantemo-nos longe de todos os espetáculos públicos — incluindo o circo, onde a</p>	<p>“Não há espetáculo público sem violência ao espírito. Pois onde há prazer, há ânsia, que dá sabor ao prazer. Onde há ansiedade, há rivalidade que dá sabor à ansiedade.</p> <p>Sim, e então, onde há rivalidade, também há loucura, bÍlis, raiva, dor e</p>

	<p>loucura por si mesma governa” (XVI); “Loucura, raiva, discórdia, vinda de tudo o que é proibido aos sacerdotes da paz” (XVI); “O que eles desejam ver, o que temem ver, também não tem nada a ver com eles; seu amor é sem razão, seu ódio sem justiça. Ou é permitido amar sem causa mais do que odiar sem causa? Deus, de qualquer forma, nos proíbe de odiar, mesmo com causa, quando Ele nos pede que amemos nossos inimigos” (XVI).</p>	<p>tudo o que se segue deles e (como eles) são incompatíveis com a disciplina moral” (XV); “Então considere tudo o que encontrar lá — corajoso e honesto, retumbante, musical, requintado — como tanto mel caindo de um pedaço envenenado de massa, e não ceda com seu apetite pelo prazer que vale o risco da doçura” (XXVIII); “Nosso prazer é onde está nossa oração” (XXVIII).</p>
<i>Natio</i>	<p>“Deus não se ofende com o fato de um homem se divertir” (I)</p>	<p>“Enquanto o temor e a honra de Deus não forem feridos, não haverá condenação se o prazer for aproveitado em momento e lugar adequado” (I). “Regozijo e alegria” (XXVIII).</p>

APÊNDICE C - Complexo categorial acerca do espaço do martírio

ESPAÇO DO MARTÍRIO	
CARACTERÍSTICAS	SENSAÇÕES
Umbrais do cárcere (I)	“Limite dos impedimentos da alma (I).

Odores (II)	<p>“Maiores são os odores fétidos do mundo, causados pelas impurezas dos homens” (II).</p> <p>“O cheiro é mal, mas vocês são o perfume suave” (II).</p>
Prisão escura (II)	<p>“A prisão é escura, mas vocês são luz” (II).</p>
Correntes (II)	<p>“Vocês tem correntes, mas vocês estão livres para Deus” (II).</p>

APÊNDICE D - Complexo categorial acerca dos praticantes de martírio

PRATICANTES DO MARTÍRIO		
PERSONAGENS	COMPREENSÕES E MOTIVAÇÕES	PÓS-VIDA
Cristão	<p>“Ele nos encontrará atentos e armados de nossa harmonia, pois a sua paz é a guerra deles. Essa paz, alguns que não a têm com a Igreja, costumam pedi-la aos mártires no cárcere” (I); “Você não vê os deuses estrangeiros [...], não participa, [...] nas solenidades dos <i>nationum</i> [...], não te machucam os gritos dos espectadores que celebram seus espetáculos [...]” (II); “Está livre do escândalo, das tentações, das memórias ruins até mesmo da perseguição” (II); “O cárcere é para o cristão o que o deserto é para o profeta”</p>	<p>“Do cárcere se conduzam ao Senhor” (I); “Obtenção da glória celestial e da recompensa divina” (V)</p>

	<p>(II); “Tiremos esse nome cárcere e passemos a chamá-lo de retiro” (II); “Nós, que desejamos a coroa eternal, temos de imaginar o cárcere como nossa arena, para então apresentarmo-nos à tribuna do estádio, bem trabalhados para todo tipo de sofrimento. Porque a virtude se constrói com a dureza e se destrói com a fraqueza” (III).</p>	
<p><i>Natio</i></p>	<p>“Alguns o buscaram voluntariamente, por desejo de fama e glória, e não somente homens, mas também mulheres, para que também vocês, oh benditas, conquisteis honra para o vosso sexo” (IV);</p> <p>Lucrecia: “reaver a glória da sua castidade” (IV);</p> <p>Múcio: “alcançar fama” (IV);</p> <p>Heráclito, Empedocles e Peregrino: “razão filosófica” (IV);</p> <p>Dido: para fugir do casamento (IV);</p> <p>Mulher de Asdrúbal: para não ver seu marido condenado à morte (IV);</p> <p>Regulo, o general romano: para não ser trocado por prisioneiros cartagineses (IV);</p> <p>Cleópatra: em troca de não cair nas mãos do inimigo (IV);</p> <p>Vaidade (V,VI).</p>	<p>“Vaidade até a perdição” (V); “A recompensa do louvor entre os homens” (V).</p>