

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CAMPUS DE MARECHAL CÂNDIDO RONDON
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM HISTÓRIA

GILMAR SENTURIÃO

Martírio e santidade na Antiguidade Tardia: Cipriano de Cartago nas obras de Pôncio e Prudêncio

Marechal Cândido Rondon – PR

Março, 2019

GILMAR SENTURIÃO

Martírio e santidade na Antiguidade Tardia: Cipriano de Cartago nas obras de Pôncio e Prudêncio

Versão Original

Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná, *Campus* de Marechal Cândido Rondon, para obtenção do título de Mestre em História na área de concentração em História, Poder e Práticas Sociais, sob orientação do Prof. Dr. Moisés Antqueira.

Marechal Cândido Rondon – PR

Março de 2019

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Senturiço, Gilmar

Martírio e santidade na Antiguidade Tardia: Cipriano de Cartago nas obras de Pôncio e Prudêncio. / Gilmar Senturiço; orientador(a), Moisés Antikeira, 2019.
95 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Marechal Cândido Rondon, Centro de Ciências Humanas, Educação e Letras, Graduação em História Programa de Pós-Graduação em História, 2019.

1. Martírio e santidade. 2. Cipriano de Cartago. 3. Pôncio. 4. Prudêncio. I. Antikeira, Moisés. II. Título.



unioeste

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Marechal Cândido Rondon - CNPJ 78680337/0003-46

Rua Pernambuco, 1777 - Centro - Cx. P. 91 - <http://www.unioeste.br>

Fone: (45) 3284-7878 - Fax: (45) 3284-7879 - CEP 85960-000

Marechal Cândido Rondon - PR.



PARANÁ

GOVERNO DO ESTADO

Programa de Pós-Graduação em História

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE GILMAR SENTURIÃO, ALUNO(A) DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNIOESTE, E DE ACORDO COM A RESOLUÇÃO DO PROGRAMA E O REGIMENTO GERAL DA UNIOESTE.

Ao(s) 28 dia(s) do mês de março de 2019 às 14h30min, no(a) Sala 60; Bloco IV - Campus de Marechal Cândido Rondon, realizou-se a sessão pública da Defesa de Dissertação do(a) candidato(a) Gilmar Senturião, aluno(a) do Programa de Pós-Graduação em História - nível de Mestrado, na área de concentração em História, Poder e Práticas Sociais. A comissão examinadora da Defesa Pública foi aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História. Integraram a referida Comissão os(as) Professores(as) Doutores(as): Monica Selvatici, Elaine Cristina Senko Leme, Moisés Antikeira. Os trabalhos foram presididos pelo(a) Moisés Antikeira, orientador(a) do(a) candidato(a). Tendo satisfeito todos os requisitos exigidos pela legislação em vigor, o(a) candidato(a) foi admitido(a) à Defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO, intitulada: "Martirio e Santidade na Antiguidade Tardia: Cipriano de Cartago nas obras de Pôncio e Prudêncio". O(a) Senhor(a) Presidente declarou abertos os trabalhos, e em seguida, convidou o(a) candidato(a) a discorrer, em linhas gerais, sobre o conteúdo da Dissertação. Feita a explanação, o(a) candidato(a) foi arguido(a) sucessivamente, pelos(as) professores(as) doutores(as): Monica Selvatici, Elaine Cristina Senko Leme. Findas as arguições, o(a) Senhor(a) Presidente suspendeu os trabalhos da sessão pública, a fim de que, em sessão secreta, a Comissão expressasse o seu julgamento sobre a Dissertação. Efetuado o julgamento, o(a) candidato(a) foi **aprovado(a)**. A seguir, o(a) Senhor(a) Presidente reabriu os trabalhos da sessão pública e deu conhecimento do resultado. E, para constar, o(a) Coordenador(a) do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE - Campus de Marechal Cândido Rondon, lavra a presente ata, e assina juntamente com os membros da Comissão Examinadora e o(a) candidato(a). De acordo com o que está previsto no § 8 e § 9 do Artigo 81 do Regulamento do Programa de Pós-graduação em História da Unioeste, a banca de defesa de mestrado foi realizada contando com a participação de membro via utilização de tecnologia de videoconferência. Diante desta circunstância, os membros presentes assinam esta Ata e atestam a conformidade do Prof^º. Dr^ª. Monica Selvatici em relação ao resultado da defesa e ao conteúdo do parecer descritivo anexado.

Orientador(a) - Moisés Antikeira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Marechal Cândido Rondon (UNIOESTE)

Monica Selvatici

Universidade Estadual de Londrina - UEL (UEL)



unioeste

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Marechal Cândido Rondon - CNPJ 78680337/0003-46

Rua Pernambuco, 1777 - Centro - Cx. P. 91 - <http://www.unioeste.br>

Fone: (45) 3284-7878 - Fax: (45) 3284-7879 - CEP 85960-000

Marechal Cândido Rondon - PR.



PARANÁ

GOVERNO DO ESTADO

Programa de Pós-Graduação em História

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE GILMAR SENTURIÃO, ALUNO(A) DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNIOESTE, E DE ACORDO COM A RESOLUÇÃO DO PROGRAMA E O REGIMENTO GERAL DA UNIOESTE.

Elaine Cristina Senko Leme

Elaine Cristina Senko Leme

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Marechal Cândido Rondon (UNIOESTE)

Gilmar Senturião

Gilmar Senturião

Candidato(a)

Moisés Antiquera

Coordenador(a) do Programa de Pós-Graduação em História

Prof. Dr. Moisés Antiquera
Coordenador do Programa de
Pós-Graduação em História
Mestrado e Doutorado
Portaria nº 5114/2018-GRE

Antônio Senturião
In memoriam

Agradecimentos

Chegar ao final de uma pesquisa é motivo de imensa satisfação pessoal. Entretanto não posso dizer que essa conquista foi exclusivamente minha. Ao longo desse processo estive cercado de pessoas que contribuíram para esse trabalho, portanto, não poderia deixar de agradecê-las.

Aos meus familiares e principalmente à minha mãe Joana Marta Senturião, sintam-se representados por essa guerreira.

Ao meu orientador professor Moisés Antiqueira pela parceria desenvolvida desde 2013. Ainda me lembro quando no Grupo de Estudos de História Antiga um jovem Senturião lhe procurou e o professor sem hesitar o atendeu. Sinta-se abraçado por tudo quanto fez, indicou, cobrou, aconselhou, e principalmente pelo companheirismo nos momentos difíceis.

Não poderia deixar de mencionar o professor Marcos Ehrhardt, e meus amigos de pesquisa Caio César Machado e Márcio Galante.

Aos meus irmãos do meio Eclesiástico que sempre estiveram ao meu lado. Saibam que levo vocês comigo. Ao meu pastor Vicente Mariano que me enviou ao seminário e contribuiu para minha formação teológica. As minhas amigas Daniela dos Santos e Simony pela guarida em dias tempestuosos. Aos meus amigos Genivaldo, Fabiano, César, Noel, Uélisson, vocês são demais!

“É comum dizer-se que a vida do homem não passa de um sonho, e esse sentimento me acompanha sempre. Então tudo flutua ante meus olhos, e continuo sorrindo e sonhando em minha jornada através do mundo” J.W. Goethe.

Martírio e santidade na Antiguidade Tardia: Cipriano de Cartago nas obras de Pôncio e Prudêncio.

Gilmar Senturião

(UNIOESTE- Universidade Estadual do Oeste do Paraná)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

Resumo. O presente trabalho aborda a representação de Cipriano de Cartago (210-258) nas obras de Pôncio e Prudêncio, enfatizando, assim, uma constante relação com as noções de martírio e santidade. Desse modo, trabalharemos com dois relatos: o primeiro é uma obra de Pôncio (*Vita Cypriani*), inserida em um contexto no qual o cristianismo era perseguido pelo Estado imperial (259 d.C.). A segunda obra, o “Livro das Coroas” de Prudêncio, se insere em um contexto em que o martírio deixou de ser uma prática comum entre os cristãos, momento em que, a partir de Teodósio I, busca-se estabelecer, institucionalmente, o credo niceno como “ortodoxia”. Ora, Cipriano é um dos pensadores cristãos que foram utilizados para sustentar tal posição “ortodoxa”. Neste sentido, a figura de Cipriano é problematizada como levando-se em consideração certos elementos relacionados àquilo que os cristãos entendiam por autoridade episcopal e como essa noção adquiriu um novo contorno nos textos de autores tão diferentes e cronologicamente distantes entre si, como o são Pôncio e Prudêncio. Entretanto, tendo em vista que não somente as temporalidades são diferentes, mas também os gêneros literários, julgamos fundamental analisar o público-alvo tanto da *Vita Cypriani* quanto do Livro das Coroas. Dessa maneira, a problemática que norteia nossa proposta diz respeito à maneira como autores diferentes como Pôncio e Prudêncio compreendem a relação entre martírio e santidade por meio da figura de Cipriano.

Palavras-chave: Martírio; Santidade; Cipriano de Cartago; Pôncio; Prudêncio.

Martyrdom and sanctity in Late Antiquity: Cyprian of Carthage in the works of Pontius and Prudentius

Abstract: The current composition brings the representation of Cyprian of Carthage (210-258) in the works of Pontius and Prudentius, laying emphasis on, therefore, a consistent relation with the ideas of martyrdom and sanctity. Thereby, we will be working with two narratives; the first one being Pontius' *Vita Cypriani*, inserted in a context where Christianity was persecuted by the Imperial state (259 d.C). The second composition, "Crowns of Martyrdom" by Prudentius, implants itself in a context where the martyrdom had stopped being an usual manner among the christians, at which point, as from Theodosius I, it is seeked to establish, institutionally, the nicene belief as "orthodoxy". Cyprian is one of the christian thinkers who was used to support such "orthodox" position. Accordingly, the figure of Cyprian is discussed regarding particular aspects related to what christians understood by episcopal authority and how this notion acquired a new profile on such different and chronologically distant authors' works, like Pontius and Prudentius are. Although, owing not to only distinct temporalities but also their literary genres, we believe it is crucial to analyze *Vita Cypriani*'s target audience just as much as Crowns of Martyrdom's. In that event, the question that guides our proposition concerns to how these discrete authors perceive the relation between martyrdom and sanctity through the figure of Saint Cyprian.

Keywords: Martyrdom; Sanctity; Cypriano of Carthage; Pontius; Prudentius.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 CIPRIANO DE CARTAGO: ENTRE PROSA E POESIA	13
1.1 <i>VITA CYPRIANI</i> : UM POLIEDRO NARRATIVO.....	17
1.2 <i>PERISTEPHANON</i> : A POESIA COMO INTERNALIZAÇÃO DA DOCTRINA CRISTÃ	27
2 A CRISE DO TERCEIRO SÉCULO E A PERSEGUIÇÃO AOS CRISTÃOS	38
2.1 PÔNCIO: FUNÇÃO EPISCOPAL EM CIPRIANO DE CARTAGO.....	46
2.2 PÔNCIO: AS VIRTUDE E O MARTÍRIO DE UM BISPO.....	49
3 <i>PERISTEPHANON</i>: A CRISTIANIZAÇÃO DO MUNDO	62
3.1 PRUDÊNCIO: CIPRIANO O DOUTOR DA FÉ CRISTÃ.....	69
3.2 PRUDÊNCIO: O MARTÍRIO E A SANTIDADE DE CIPRIANO.....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS	84

INTRODUÇÃO

Devo confessar que desde muito cedo o cristianismo é um campo com o qual me identifico, e isso não é nenhuma novidade para aqueles que me cercam. Ainda me recordo que em meados de 2013, quando participava de um grupo de estudos em História Antiga, surgiu a possibilidade de pesquisar sobre o governo do imperador Constantino. Naquela ocasião, a escolha da fonte recaiu sobre o *Breviário de História Romana* de Flávio Eutrópio. Tratava-se de uma narrativa historiográfica que se destinava não somente aos senadores e burocratas, mas aos imperadores que eram considerados incultos e precisavam conhecer um pouco mais do passado romano. Em seu *Breviário*, Eutrópio fez um relato resumido da totalidade da história de Roma, desde a fundação da cidade em 753 a.C. até o reinado do imperador Joviano (363-364 d.C.)¹.

A narrativa era composta por 10 livros e seguia basicamente um padrão no que se refere ao período imperial, indicando-se a origem, a vida privada, a formação militar, a política interna, os costumes, a morte e a duração do governo dos diferentes governadores, no que se referia à seção destinada à época imperial. Desse modo, buscou-se perceber como a representação do imperador cristão se mostrou acinzentada na narrativa eutropiana, ora como um sujeito que rejeitava o costume dos antigos (o *mos maiorum*), ora como um governante vitorioso nas batalhas.

Logo após essa pesquisa, me retirei por aproximadamente dois anos para um seminário transcultural. Isso serviu para aprofundar meus estudos teológicos voltados a uma corrente protestante. Todavia, a pesquisa desenvolvida acerca de Constantino ainda ressoava na forma como eu encarava as produções cristãs, pois a maneira pela qual o imperador Constantino foi abordado pela historiografia cristã não foi a única que a Antiguidade nos legou. Além disso, a narrativa de Eutrópio contribuiu diretamente para a desconstrução da noção de um cristianismo triunfante após a conversão de Constantino.

Nesse sentido, estudar o desenvolvimento do cristianismo no vasto Império Romano se tornou um desafio na medida em que não somente a imagem do imperador era um motivo de disputa, mas também as diversas correntes que, nos séculos III e IV, concorriam entre si o legado da fé cristã². Nesses termos, podemos advogar a causa de “cristianismos”, ou seja, devemos nos referir a diversas comunidades no interior do Império Romano que se

¹Todas as datas no texto são referentes à era cristã, exceto quando indicado.

²Alister McGrath (2014, p.127) enumera uma série de correntes religiosas que se denominavam cristãs, dentre as quais destacamos: Ebionismo, Gnosticismo, Docetismo, Valentinianismo, Donatismo, Arianismo.

denominavam cristãs, ora se distanciando, ora se aproximando entre si, de acordo com suas concepções doutrinárias. Sendo assim, as disputas serviram como base para problematizarmos essa pluralidade-unitária e compreendermos suas possíveis especificidades, bem como discutirmos a atuação dos bispos nas comunidades eclesíásticas. Dessa forma, julgamos que a figura de Cipriano de Cartago na obra *Vita Cypriani* de Pôncio poderia configurar um ponto de partida para compreendermos não somente a cristlização da imagem do bispo no seio do cristianismo primitivo, mas também apontar as possíveis tensões e disputas acerca da memória do bispo cartaginês.

Diante do exposto, quando me propus à pesquisa, uma das primeiras tarefas, além de aprofundar o conhecimento a respeito da fonte, foi o da ampliação do referencial bibliográfico. Desse modo, me deparei com uma pesquisa de mestrado que, naquela ocasião (2016) ainda estava em desenvolvimento, e que agora já foi concluída, chamada “De bispo a santo? Cipriano de Cartago como um bispo-mártir exemplar na *Vita Cypriani*, de Pôncio” de Victor Godoy, orientada por Rossana Pinheiro Jones na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp-Campus Guarulhos). Quando me atentei aos objetivos da pesquisa, percebi que eram semelhantes àqueles que esbocei no início da minha proposta. A solução foi a de ampliar nosso *corpus* documental e, a partir disso, repensar as questões que fundamentariam a pesquisa. Assim, nos deparamos com uma obra, o *Liber Peristephanon* ou Livro das Coroas³, de Aurélio Prudêncio, produzida na parte ocidental do Império Romano, cujo poema XIII é dedicado ao martírio de Cipriano.

Desse modo, ao invés da pesquisa focar-se somente na *Vita Cypriani*, conforme era a proposta inicial, a problematização unificante pautava-se sobre as maneiras distintas, por meio das quais Pôncio, contemporâneo de Cipriano, e Prudêncio, escrevendo em um momento pós-Teodósio I, no qual tentava-se estabelecer o credo-niceno, elaboraram determinadas imagens a respeito do bispo de Cartago. Sendo assim, o que diferencia nossa proposta da pesquisa realizada por Godoy não é somente a escolha das fontes, mas sobretudo como as narrativas de Pôncio e Prudêncio acerca de Cipriano serviram para a legitimação da figura episcopal em meio a um processo em que, ao mesmo tempo, se verifica uma ressignificação das noções de martírio e santidade. Outro fator distintivo de nosso trabalho diz respeito ao fato de analisarmos como a memória acerca do bispo cartaginês ainda estava sendo disputada nos “cristianismos” do terceiro para o final do quarto século.

³A partir de agora mencionaremos a obra com o título de *Peristephanon*.

Valtair Afonso Miranda, fazendo um balanço etimológico do termo martírio, argumenta que as formas mais antigas são os nominativos gregos “*martys*, *martyros* e *martyr*, que seria “ter em mente”, lembrar, como na palavra grega *mermeros* (aquele que delibera, aquele que pensa bastante”), ou nos verbos *mermairo* e *mermerizo*, “considerar”, “deliberar” (MIRANDA, 2016, p.15). Neste sentido, um dos primeiros relatos do martírio no cristianismo primitivo, ao que tudo indica, seria o de Policarpo de Esmirna, que já apontava o mártir como a própria testemunha que se entregava em nome do seu mestre, ou seja, a própria morte de Jesus estabelecia-se como um modelo.

Seguindo esse raciocínio, a narrativa de Pôncio, pelo menos de forma limitada, parece ter incorporado a carga semântico do termo *martyr*, isto é, “aquele que deveria ser lembrado” quanto “aquele que poderia apresentar um testemunho”. Isto se observa na seguinte frase: “para oferecer aos vindouros, em lembranças imorreóiras, um modelo de incomparável grandeza” (Pon.1.1). Sendo assim, procuro no primeiro capítulo, além de traçar a trajetória de ambos os autores, problematizar a questão do gênero literário em que minhas fontes se enquadram.

Tendo em vista que não somente as temporalidades são diferentes, mas também os gêneros literários, procuramos evidenciar qual seria o público-alvo tanto da *Vita Cypriani* quanto do *Peristephanon*. Quer dizer, com que grupos sociais autores como Pôncio e Prudêncio tinham a intenção de dialogar ao representarem em suas obras um personagem como Cipriano de Cartago? Para tanto, partimos de uma contribuição do historiador José D’Assunção Barros acerca da história comparada, na qual procura-se analisar um objeto a partir de outro, dando a perceber as aproximações e distanciamentos, algo que o autor chama de “iluminação recíproca” (BARROS, 2007, p.10).

No segundo capítulo, abordaremos como Pôncio compôs uma memória histórica sobre Cipriano, construindo-a em um contexto de perseguição do imperador Valeriano. Quais teriam sido os valores que Pôncio julgou relevantes em Cipriano e como o autor justifica em sua narrativa o exílio do líder religioso, tendo em vista que isso poderia ser considerado apostasia na comunidade cristã.

Tomamos emprestado a contribuição de Paolo Siniscalco, quando argumenta que essas narrativas acerca dos martírios revelam uma mentalidade exclusivamente eclesiástica, pois, segundo o autor, a figura do mártir parece se distanciar do herói pagão uma vez que “é membro e guia da comunidade cristã e, como tal, com seu exemplo e suas obras, deixa uma pegada

profunda na vida da igreja” (SINISCALCO, 2016, p. 388)⁴. Seguindo o mesmo raciocínio, Uiara Otero (2017, p. 23) argumenta que essas narrativas atenderam primeiramente às necessidades específicas e particulares das comunidades onde foram produzidas. Tal exemplaridade apontada por Siniscalco será um dos nossos focos na narrativa de Pôncio, já que o autor incorporou esse elemento na sua produção, indicando assim não somente os bons exemplos do bispo, mas também apontando elementos que, filtrados pela sua ótica, se assemelhavam a um ideal de homem santo ainda em construção.

Outro fator que julgamos relevante é o da função episcopal no cristianismo primitivo. José Fernandez Ubiña chama atenção para certa corrente historiográfica que tem na figura dos bispos um dos principais fatores para a propagação da fé cristã diante de um suposto perigo de extinção. O autor contesta essa afirmativa, alegando que as fontes apresentam um avanço lento da função episcopal de acordo com cada comunidade; portanto, para Ubiña, com o aparente fim do cristianismo:

Os apóstolos e discípulos sobreviventes reuniram-se em Jerusalém e concordaram, além de nomear um sucessor de São Tiago na cadeira de Jerusalém, como relatado por Eusébio, estabelecer um sistema episcopal universal para assegurar a unidade e a sobrevivência do movimento, uma teoria que foi imediatamente questionada porque carecendo de sólidas bases documentais, pressupõe o súbito e generalizado estabelecimento do episcopado monárquico, algo que contradiz nossa informação histórica (UBIÑA, 2016, p.41)⁵.

Sendo assim, nos apoiamos na proposta de Cláudia Rapp quanto ao processo de construção da autoridade episcopal, dividindo-a em três partes: pragmática, espiritual e ascética. Tal noção de autoridade será um dos nossos focos na narrativa de Pôncio, pois acreditamos que tais elementos serviram de base para o autor construir sua imagem do bispo cartaginês.

Por sua vez, o terceiro capítulo versa sobre a representação do martírio de Cipriano no poema de Prudêncio, levando em consideração o contexto não somente de liberdade da expressão da fé cristã-nicena, mas principalmente o da tentativa de legitimação da doutrina. Temos um intervalo de mais de um século de uma obra para outra, e sabemos que os embates doutrinários ainda não tinham cessado. Busca-se, então, perceber como o autor estava atento à

⁴ No original, se lê: “è un membro e una guida della comunità cristiana e, in quanto tale, con il suo esempio e le sue opere, lascia un’orma profonda nella vita della Chiesa”.

⁵ No original, se lê: “Los apóstoles y discípulos supervivientes se reunieron en Jerusalén y acordaron, además de nombrar un sucesor de Santiago en la cátedra jerosolimitana, según informa Eusebio, instaurar un sistema episcopal universal que garantizara la unidad y pervivencia del movimiento, teoría que fue de inmediato cuestionada porque, carente de sólidas bases documentales, presupone la instauración súbita y generalizada del episcopado monárquico, cosa que contradice nuestras informaciones históricas”.

sociedade de sua época quando compôs sua narrativa, em um contexto em que o martírio deixou de ser regra e os mártires passaram a ser considerados santos e cultuados.

Procura-se problematizar como Prudêncio buscou transpor a barreira entre a vida e a morte escrevendo que Cipriano, embora há muito falecido, ainda atuava nas comunidades cristãs, intercedendo junto a Deus. Para tanto, procuramos compreender como o autor articulou as dimensões históricas e simbólicas entre a cidade de Roma e Cartago, fazendo de Cipriano um intérprete dos escritos dos apóstolos Pedro e Paulo. Outro fator que julgamos relevante é o da interiorização da espiritualidade cristã a partir da literatura de Prudêncio, tendo em vista que o autor tinha como público-alvo uma elite intelectual, e por meio de sua narrativa buscava sistematizar a doutrina trinitária. Diante do exposto, no terceiro capítulo buscam-se as diferenças e aproximações em relação à narrativa do diácono cartaginês, apontando quais elementos o poeta julgou relevantes e dignos de figurar em seu texto. Assim, objetivamos destacar as singularidades do martírio de Cipriano no interior da narrativa prudenciana, articulando-a com o relato de outros mártires expressados nos hinos que integram o *Peristephanon*.

1 CIPRIANO DE CARTAGO:ENTRE PROSA E POESIA

No processo de cristianização do mundo antigo, procurou-se estabelecer elementos que fossem fundamentais para o exercício da fé cristã. Sabemos que na perspectiva do apóstolo Paulo, que foi um dos principais expoentes do cristianismo primitivo, a ideia de martírio estava intimamente relacionada ao combate em nome da fé. Todavia, julgamos que se faz necessário, antes, indagar em que sentido autores cristãos posteriores interpretaram e ressignificaram essa prática em suas obras.

Durante a estruturação da corrente cristã, desenvolveu-se uma tipologia doutrinária, a Cristologia, que suscitou inúmeros debates acerca da natureza de Cristo, suas ações e virtudes que o legitimaram enquanto filho de Deus. As chamadas interpretações cristológicas produziram variados discursos de distanciamento e aproximações da cultura greco-romana.

Diante disso, as narrativas martirológicas se tornam relevantes para compreendermos as especificidades dos diversos movimentos cristãos no interior do vasto Império Romano, e como a religiosidade cristã sofreu consideráveis transformações, passando de uma simples seita para uma religião professada pelos imperadores.

Neste sentido, a figura de Cipriano de Cartago (210-258) é expressiva para analisarmos elementos relacionados àquilo que os cristãos entendiam por *martírio* e *santidade*, e como essas noções adquiriram novos contornos nos textos de autores tão diferentes – e afastados cronologicamente – entre si, como eram os casos de Pôncio e Prudêncio.

Para tal, tomemos emprestado a contribuição oferecida por José D’Assunção Barros em relação a história comparada. Baseando-se em uma produção de Marc Bloch, D’Assunção identificou dois caminhos para a comparação em história. Na primeira proposta, o autor analisou a história comparada de sociedades sem contiguidade temporal e espacial, já na segunda analisou a história comparada em sociedades com contiguidade temporal e espacial. Partindo dessa perspectiva, uma das principais características da história comparada seria a incessante busca por analogias, entretanto vale ressaltar o risco que corremos ao nos aventurarmos em determinada proposta, a saber, o anacronismo. Na segunda, a proximidade temporal e espacial entre determinadas sociedades, possibilitaria ao historiador analisar as múltiplas influências que as sociedades exercem uma sobre a outra. Para José D’Assunção Barros:

A comparação neste momento – diante do desafio ou da necessidade – impõe-se como método. Trata-se de iluminar um objeto ou situação a partir de outro, mais conhecido, de modo que o espírito que aprofunda esta prática comparativa dispõe-se a fazer analogias, a identificar semelhanças e

diferenças entre duas realidades, a perceber variações de um mesmo modelo. Por vezes, será possível ainda a prática da “iluminação recíproca”, um pouco mais sofisticada, que se dispõe a confrontar dois objetos ou realidades ainda não conhecidos de modo a que os traços fundamentais de um ponham em relevo os aspectos do outro, dando a perceber as ausências de elementos em um e outro, as variações de intensidade relativas à mútua presença de algum elemento em comum (BARROS, 2007, p.10).

Dentro dessa perspectiva historiográfica, a análise comparada teria como objetivo compreender as semelhanças e diferenças entre as sociedades, possibilitando ao historiador analisar determinado objeto e como sua construção sofreu transformações ao longo do processo histórico. Nesses termos, Barros ressalta que elencar semelhanças e fazer analogias são ações familiares ao historiador, tanto quanto dialogar com suas fontes; entretanto, ao sistematizar o método comparativo, Barros advoga a causa de que precisamos dar um passo além da superficialidade que o cotidiano nos impõe e alcançar uma análise mais profunda e sistematizada “para o qual ‘o que se pode comparar’ e o ‘como se compara’ tornam-se questões relevantes, fundadoras de um gesto metodológico” (BARROS, 2007, p.12).

Desse modo, conforme se lê na Patrística, Lactânio e Jerônimo louvam sua eloquência. Agostinho de Hipona atesta a leitura das Acta. O decreto de Gelásio coloca Cipriano e todas as suas obras entre os *Patres orthodoxi*. Cassiodoro insere Cipriano na sua lista de padres latinos e promove sua leitura na Idade Média. Ao que tudo indica Cipriano pode ter influenciado São Bento no desenvolvimento monástico. Gregório de Nazianzeno em 379 lhe dedica um panegírico inteiro; na Lídia Cipriano é recordado pelo bispo Macário de Magnésia no século V. Em 1545 o Concílio de Trento invocou o mártir para tratar da estrutura do episcopado da igreja. Dessa forma, Cipriano só perde em número de citações em um documento como o *Lumen Gentium* para Agostinho de Hipona.

Em meio aos vários relatos existentes acerca de Cipriano, nas mais variadas temporalidades e distintas sociedades, selecionamos dois deles: o primeiro, a *Vita Cypriani* (259), escrito por Pôncio, um diácono que viveu em Cartago e contemporâneo de Cipriano. Já o segundo, o *Peristephanon*, foi produzido pelo poeta Prudêncio provavelmente entre os anos 398-400. Entretanto, tendo em vista que não somente as temporalidades são diferentes, mas também os gêneros literários, seria fundamental analisarmos o público-alvo tanto da *Vita Cypriani* quanto do *Peristephanon*. Julgamos que se faz necessário compreendermos com que grupos sociais autores como Pôncio e Prudêncio estavam dialogando ao representarem em suas obras um personagem como Cipriano de Cartago. Para tanto, nos apoiaremos no conceito de representação conforme argumentado pelo historiador francês Roger Chartier. Para o autor, as

representações são como construções da realidade que um grupo desenvolve a partir de suas práticas. Segundo Chartier:

São esses esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado (...). As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam (CHARTIER, 1988, p. 17).

A representação pode ser um instrumento de poder, uma prática em disputa, da qual um determinado grupo hegemônico pode se apropriar para legitimar suas ações. Mediante isto, a representação para Chartier “mascara a verdade”, ou seja, camufla desigualdades, já que o real não pode ser tocado em sua totalidade: ele chega até nós por meio das representações. Assim, a percepção do mundo real de forma alguma pode ser concebida neutra, pois determinados grupos por meio das representações tentam ao longo da história impor um modelo de pensamento político, social ou cultural. A representação nesse sentido, se torna em uma máquina de fabricar respeito e submissão.

Outro aspecto importante referendado por Chartier é o de que a representação é a relação entre uma imagem presente e um objeto ausente. Podemos assim entender que a representação muda de acordo com o contexto histórico, levando em consideração o sujeito que a representa. A pluralidade expressada nas representações de forma alguma pode ser descartada, haja vista que são historicamente construídas e determinadas pelas relações de poder. Dessa forma, as lutas que envolvem a construção de dadas representações tem tanta relevância quando vamos produzir determinado conhecimento histórico, como qualquer outro embate que ocorra no seio da sociedade, pois a mesma também é pensada, apropriada e construída pelos agentes sociais (CHARTIER, 1988, p.17). Outra autora que dialoga diretamente com o conceito de representação é Sandra Pesavento. De acordo com ela:

Dizer que a história é uma narrativa verdadeira, de fatos acontecidos, com homens reais, não é, entretanto, afirmar que, como narrativa, ela seja *mimese* daquilo que um dia teria ocorrido. Assim há sempre a presença de um narrador que mediatiza aquilo que viu, vê ou ouviu falar e que conta e explica a terceiros uma situação não presenciada por estes. Interpõe-se, assim, um princípio de inteligibilidade e de proposta de conhecimento do ocorrido, que é representado – re-apresentado – a um público ouvinte ou leitor (PESAVENTO, 2000, p. 34).

Para a autora, existe um mediador do conhecimento, que organiza os fatos, apresenta os personagens, discorre sobre as temporalidades, relata aquilo que para o mesmo é relevante, ou seja, é sem sombra de dúvida necessário levar em consideração a subjetividade do narrador. Portanto, a representação nos permite, de uma certa forma, conhecer o indivíduo ou o grupo em

que o mesmo estava inserido, bem como um modelo de sociedade, isto é, as construções que tal indivíduo propõe para o grupo e aos outros. Pesavento acredita que as representações são operações mentais e históricas, que criam sentidos ao mundo. É por meio delas que o sujeito age no mundo e que se constroem identidades. Em suma, Pesavento defende que as “representações são presentificações de uma ausência, onde representante e representado guardam entre si relações de aproximação e distanciamentos” (PESAVENTO, 2006, p. 49). Desse modo, julgamos válido utilizar a noção de representação, pois acreditamos que ambos autores, no caso, Pôncio e Prudêncio, ao representarem em suas obras um sujeito como Cipriano de Cartago, guardavam em si concepções de mundo com a finalidade de legitimar ou impor determinadas escolhas no interior de suas narrativas.

Feito isso, nos voltemos brevemente para a figura de Cipriano em si. Tásccio Cecílio Cipriano nasceu na cidade norte-africana de Cartago (na atual Tunísia). Seu pai foi um dos principais senadores da administração romana, posição que possibilitou Cipriano a ser educado nas melhores escolas da época (LAWSON, 2013, p. 167). Esta educação incluía estudos na retórica, textos clássicos gregos, leis e o domínio da língua latina. Assim, foi professor de eloquência e advogado. Sua atuação como bispo em Cartago se deu entre os anos de 249-258, período marcado pelas perseguições aos cristãos sob os governos dos imperadores Décio e Valeriano⁶. No que tange ao corpus epistolar do bispo cartaginês, sua produção foi vasta, Ricard Salcedo Gómez nos informa que se situarmos essas narrativas doutrinárias no terreno histórico “as cartas permitem conhecer fatos, de diferente teor, que aconteceram na África romana em meados do século III: perseguições, cismas, controvérsias, reuniões conciliar, martírios, consolidação do primado de Cartago, etc” (GÓMEZ, 2002, p.9)⁷. Por sua vez, Carolline Soares relata que as cartas que compõem o Corpus Cypriani foram destinadas tanto a indivíduos, padres ou bispos, quanto a grupos de três ou quatro pessoas, e, também, às comunidades de cristãos de diversas paróquias e dioceses, especialmente para os cristãos de Cartago (SOARES, 2013, p.205). Desse modo, em seu corpus, Cipriano discorreu sobre variados temas⁸ acerca da cristandade do século III, dentre as quais podemos destacar, sua ênfase na defesa da autoridade episcopal como pedra angular da unidade eclesiástica. Essa atuação do bispo na comunidade de Cartago por meio de seus escritos, parece ter alcançado um grande prestígio, pois as decisões

⁶ Abordaremos o contexto das perseguições de Décio e Valeriano no segundo capítulo.

⁷ No original se lê: Si nos situamos em el terreno histórico, las cartas permiten conocer hechos, de diferente tenor, que acontecen en el África romana a mediados del s. III: persecuciones, cismas y controvérsias, reuniones conciliares, martírios, consolidación del primado de Cartago, etc.

⁸ Salcedo Gómez divide as cartas de Cipriano em quatro grupos: Cartas em formas de Tratados (Ep. 55 e 63). Cartas sobre a profissão de fé e martírio (Ep. 6, 10, 11, 28, 37, 38, 39). Cartas a Cornélio (Ep. 44, 45, 47, 48, 51, 52, 57, 59, 60). E cartas sobre o rebatismo (Ep. 2, 64, 67, 69, 70, 71, 73, 74) (GÓMEZ, 2002, p.12).

“tomadas nos concílios norte-africanos logo despertaram o interesse das demais congregações, sobretudo as ocidentais, como as da Península Itálica, Gália e Hispânia” (SOARES, 2013, p.213).

1.1 *VITA CYPRIANI*: UM POLIEDRO NARRATIVO

Como ponto de partida, o estudo de Dominick LaCapra pode ser utilizado como uma matriz explicativa para abordarmos ambas as obras. LaCapra acredita que ao analisarmos as produções textuais nos deparamos com um conjunto de contextos, ou seja, para o autor é possível dividir esse problema em seis áreas de investigação “intenção, motivação, sociedade, cultura, corpus e a estrutura (ou conceitos análogos)”⁹ (LACAPRA, 1998, p.252). Tais contextos estão constantemente interagindo entre si, o que suscita questões que complexificam as interpretações. Para tanto, comecemos com a narrativa de Pôncio.

A personalidade do autor, conforme apontado por Caroline Soares (2016, p. 41), é obscura e existem muitas divergências em relação a trajetória do autor. Soares nos informa que, de acordo com Corssen (1917) e D’Alès (1918), Pôncio não somente escreveu a *Vita* do bispo de Cartago, mas também o *De laude martirii* e o tratado *Quod idoladii non sint*, esta última, uma obra anônima e que até o início do século passado tinha sua autoria atribuída a Cipriano. D’Alès acredita que “Pôncio foi após a perseguição de Valeriano, o hagiógrafo oficial dos martírios cartagineses e autor da *Passio Mariani et Iacobi* e da *Passio Montani et Lucii*”. Todavia, a autora nos informa que a maioria dos especialistas de hoje rejeitam essas afirmações devido à fragilidade das evidências filológicas (SOARES, 2016, p. 42).

Sua narrativa acerca de Cipriano está estruturada basicamente em três elementos, conforme apontou Godoy (2017, p. 39): nas *lições* que o bispo ensinou, nos seus *atos meritórios* e na *morte martirial*¹⁰. Dessa forma, em um primeiro momento, a obra de Pôncio parece nos oferecer elementos de uma biografia, já que para o autor “Deve, pois, dar-se a conhecer tudo o que este grande homem realizou enquanto viveu” (Pon.1.2).

Contudo, a problemática oferecida por Uiran Silva (2008, p. 67) pode nos ajudar a construir fronteiras literárias para melhor compreendermos os gêneros da literatura entre os antigos gregos e romanos. Para o autor, será que podemos falar de biografia e autobiografia quando se trata de Antiguidade greco-romana?

⁹No original, se lê: “*intenciones, motivaciones, sociedad, cultura, el corpus y la estructura (o conceptos análogos)*”.

¹⁰Aprofundaremos o debate acerca da estrutura da obra no segundo capítulo.

Não é nosso objetivo buscar as origens do gênero biográfico, mas sim indicar a partir de qual campo literário poderíamos problematizar a obra de Pôncio para uma melhor compreensão. Para Uiran Silva (2008, p. 77), como ocorre com praticamente todos os gêneros de discurso no mundo antigo, a biografia, embora possa ser identificada como gênero específico, mantém com outros tipos de discursos relações mútuas e fronteiras que nem sempre se mostram nítidas.

Lembremos que François Dosse, em sua obra *O desafio biográfico*, aponta que o referido gênero inicialmente “prestou-se ao discurso das virtudes e serviu de modelo moral edificante para educar e transmitir os valores dominantes às gerações futuras”. Entretanto, para o autor é somente no período helenístico que a noção de biografia foi sistematizada em torno de um único conceito, no caso, o de *bios* (DOSSE, 2009, p.123).

Essa noção de *bios* foi problematizada, por exemplo, por dois autores antigos como Isócrates e Xenofonte. Desse modo, afirma-se que “Isócrates associa os fatos da biografia ao caráter moral do indivíduo, procurando assim explicá-lo. No *Evágoras*, que é um *encomium* do soberano falecido, Isócrates faz um retrato idealizado do príncipe” que dá nome ao texto (DOSSE, 2009, p. 124). Seguindo o mesmo raciocínio, Pedro Ipiranga Júnior analisa a obra *Agelisau* de Xenofonte e estrutura ela em dois blocos, “o primeiro dedicado às *praxeis*, às ações; o segundo dedicado ao *êthos*, no caso, ao caráter de um dos reis de Esparta” (IPIRANGA JÚNIOR, 2008, p. 94).

Sendo assim, parece que os autores romanos incorporaram as ferramentas da literatura grega e deram continuidade ao gênero, mais precisamente Plutarco em obra escrita no início do segundo século denominada *Vidas Paralelas*. Para Francisco Almeida (2014, p. 306), “a vida dos grandes homens era um espelho para nossas ações e serviam de exemplos a serem imitados”. Nesses termos, ao escrever sua obra, já no início de seu relato da vida de Alexandre, Plutarco indica seu grau de consciência em relação às fronteiras dos gêneros literários, “pois é preciso que se lembrem de que não me pus a escrever histórias, mas vidas somente” (Plut.1.1).

Mediante isto, essa modalidade de biografia à maneira de Plutarco era caracterizada por exaltar as virtudes, a moral, e acima de tudo fornecer exemplos de comportamento. Sob o mesmo ponto de vista, Dosse discorre:

O objetivo capital do projeto de Plutarco é revelar os traços de destaque de um caráter psicológico em sua ambivalência e complexidade, inaugurando assim o gênero da vida exemplar com tons moralizantes [...]. A vocação universalizante da biografia consiste em ser, segundo a fórmula de Cícero, uma mestra da vida, uma *magistra vitae* (DOSSE, 2009, p.127).

Essa exemplaridade expressa no gênero biográfico foi incorporada pelos autores cristãos em suas narrativas. Percebemos essa incorporação de estilo literário em Pôncio, quando o autor justifica a escrita de sua narrativa acerca de Cipriano, logo no início de sua obra:

Visto que às suas obras e aos seus méritos se deve este privilégio, para que seja posto por escrito o exemplo que nos deixou, julgou-se oportuno escrever uma breve e sumária relação, não porque a vida de um homem tão insigne seja desconhecida por alguém mesmo pagão, mas para oferecer aos vindouros, em lembranças imorredora, um modelo de incomparável grandeza (Pon.1.1).

Os motivos pelos quais Pôncio julgou relevante construir uma narrativa sobre o bispo cartaginês foram delineados logo no início da sua obra. M. Ziegler (2009) aponta que, embora os escritos de Cipriano já fossem conhecidos pela igreja de Cartago, Pôncio, por meio do seu labor historiográfico, queria imortalizar a figura de seu herói: “Seu objetivo não é apenas fazer de Cipriano uma celebridade, mas tornar os futuros cristãos conscientes de um modelo exemplar e incomparável” (ZIEGLER, 2009, p. 462)¹¹.

Desse modo, para convencer seus interlocutores de que um indivíduo era digno de ser rememorado e imitado, os escritores cristãos precisavam compará-los com exemplos bíblicos. Os valores do indivíduo biografado necessariamente estavam baseados na conduta de Cristo, ou seja, “a cristandade colocou um peso inédito no sistema de disciplina da *paideia* ao eleger como figura essencial, como o exemplar de todos exemplares, um ser: Jesus, em quem o homem se uniu ao divino” (GODOY, 2017, p. 32).

Essa exemplaridade estava expressa não somente em Cristo, mas também nos personagens bíblicos, “Assim naquela generosa entrega às obras de misericórdia, fazia-se o bem não apenas aos irmãos na fé, mas fazia-se até algo mais do que foi escrito a respeito da piedade incomparável de Tobias”¹² (Pon.10.4). Percebe-se que o relato bíblico serviu de apoio para Pôncio construir sua narrativa acerca da exemplaridade de Cipriano, todavia, o caráter exemplar não configura elemento específico do gênero biográfico, podendo ser identificado inclusive nas narrativas bíblicas conforme observamos em Pôncio.

Mar Marcos (2016) divide o texto de Pôncio em duas partes, as obras e méritos do protagonista, no caso, Cipriano de Cartago, e o relato sobre seu exílio e sua morte. Para a autora, a obra de Pôncio é “uma combinação de biografia, apologia e hagiografia” (MARCOS, 2016, p. 203). Entretanto, a narrativa de Pôncio não se preocupou em expor o maior número de conhecimento, pois segundo ele “as ações do homem de Deus só se devem contar a partir do

¹¹No original, lê-se: “*Dabei geht es ihm nicht darum, Cyprian lediglich zu Berühmtheit zu verhelfen, sondern er möchte den künftigen Christen ein ‘unvergleichliches und großartiges Vorbild’ vor Augen stellen*”.

¹² De acordo com o relato deuterocanônico, Tobias foi extremamente zeloso aos preceitos divinos, imitando seu pai Tobit, no que tange à observância da lei de Deus.

momento em que ele nasceu para Deus” (Pon. 2.7). Percebe-se que Pôncio desconsiderou diretamente o passado “pagão” de Cipriano, nem mesmo levando em consideração a própria infância do bispo, e isso se deve não pela falta de conhecimento do biógrafo em relação ao biografado, pois o próprio Pôncio diz em sua obra que desfrutou da companhia de Cipriano durante o exílio “Com efeito, no mesmo dia em que nós nos encontrávamos no lugar do exílio – porque na sua bondade ele se designou a escolher-me a mim, exilado voluntariamente” (Pon.12.3).

Talvez essa ausência de informação fosse um recurso retórico adotado por Pôncio no intuito de construir sua narrativa enfatizando apenas elementos cristãos na *Vita*. Isso impede que se considere que a obra de Pôncio se enquadraria em um gênero biográfico em sentido estrito. Ao declarar que esteve em companhia do bispo de Cartago durante seu exílio, Pôncio parece construir para si uma base de autoridade, ou seja, refere-se a si mesmo como testemunha ocular daquilo que passou a registrar, algo que os autores gregos conheciam como autopsia. Clarice Gonstanski Esperança, problematizando o prestígio que a testemunha ocular exerce sobre o relato nos informa que:

Sua fala ou escrita é lançada como uma evidência concreta, para além de qualquer conhecimento obtido por meio de uma construção meramente teórica. A testemunha viu algo, ouviu algo, sentiu algo, o que em última instância, nos certifica: algo existiu. A testemunha exhibe, portanto, um caráter de instrumentalização da memória, do lembrar-se (ESPERANÇA, 2006, p.237).

O progressivo distanciamento em relação aos feitos, ou seja, entre o objeto narrado e o narrador, associado à multiplicação dos mais variados relatos acerca de Cipriano, poderia se constituir em um entrave decisivo na luta contra o esquecimento. Para tanto, Pôncio, por meio de sua escrita, ao que tudo indica, parece instrumentalizar a memória do bispo cartaginês quando justifica sua escrita acerca de Cipriano ao relatar que é “para oferecer aos vindouros, em lembrança imorredora, um exemplo de incomparável grandeza” (Pon.1.1). Nesse sentido, Felipe Teixeira, analisando a historiografia grega, mais precisamente Políbio, nos diz que “a autopsia seguida de registro constitui o melhor remédio contra a ação do tempo” TEIXEIRA, 2008, p.555). Acerca disso, Ziegler apontando essa noção percebida em Pôncio, propondo que se considerarmos o autor como testemunha ocular, podemos extrair conclusões adicionais dessa informação, pois “desde que ele compartilhou com Cipriano o destino do exílio, pode-se presumir que se tratasse de um clérigo”¹³ (ZIEGLER, 2009, p.459).

¹³ No original se lê: “Da er mit Cyprian das Schicksal der Verbannung teilte, kann man in ihm einen Kleriker vermuten”.

Essa afirmação de Ziegler parece um tanto quanto exagerada, pois não é somente pelo fato de Pôncio ser um diácono que ele poderia compartilhar do exílio com Cipriano, pois o próprio Pôncio (14.3) indica que outras pessoas que não faziam parte da comunidade cartaginesa foram visitar o bispo: “Ali chegava, entretanto, um grande número de pessoas nobres e importantes pela posição e origem, entre as quais também pagãos de distinta nobreza”. Entretanto, o fato de Pôncio ser um diácono e ao mesmo tempo testemunha ocular do exílio do bispo cartaginês, lhe confere indiretamente aquilo que apontou Clarice Esperança acerca da confiança moral depositada no relato do indivíduo, a autora recorre ao termo usado por Paul Ricoeur “fiduciária”, ou seja, “aquele que guarda uma herança para um outro”. Esperança acredita que ao atribuir uma “estrutura fiduciária” à testemunha, Ricoeur pretendia indicar a importância da autoridade moral desta sobre o passado. Autoridade que requisita um compromisso de crença de quem escuta, atribuindo um certo valor ao relato (ESPERANÇA, 2006, p.239).

Por outro lado, Marco Antônio Collares nos assegura que a prática de atestar a veracidade de algo escrito por meio da testemunha ocular era algo familiar entre os escritores gregos, ou seja, a *autopsia*¹⁴ como uma ferramenta metodológica da escrita e também foi observado pelos escritores latinos, de acordo com o autor:

Esses historiadores escreveram sobre acontecimentos muito próximos às suas experiências pessoais, na maioria das vezes eventos dos quais participaram diretamente, dialogando com seus testemunhos de informação ou, mesmo, observando pessoalmente os fatos pelos tradicionais procedimentos da *autopsia* (COLLARES, 2010, p. 97).

Com relação a apologia, era um campo conhecido da historiografia cristã a partir do século II. Caracterizava-se, sobretudo, pela defesa da fé cristã frente às acusações pagãs, refutando a fama de serem canibais (dada à associação com a prática da Santa Ceia), ateus (por não cultuarem os deuses pagãos) e imorais (acusados de incesto). Para José Adriano Filho a temática dos apologistas consistia em:

Denúncia do paganismo como sistema religioso. Condenação sem reservas da religião pagã tradicional na sua base politeísta, na sua forma cultural e nos seus mitos. Condenação radical do culto aos imperadores e das religiões místicas. Condenação dos costumes pagãos em geral ligados ao culto (ADRIANO FILHO, 2002, p. 25-26).

¹⁴ Para Francisco Murari Pires (1998, p. 10), Tucídides, ao relatar sobre a Guerra do Peloponésio e Atenienses, firmou a *autopsia* como princípio de derivação e fundamentação informativa de sua obra. Todavia, Pires acredita que essa ferramenta metodológica poderia constituir em um impasse, a saber, a existência de relatos conflitantes. Aprofundaremos acerca disso no terceiro capítulo, quando Prudêncio parece desconsiderar as fontes históricas disponíveis sobre o passado “pagão” de Cipriano.

Diante do exposto, percebemos que a apologia cristã era conhecida não somente pela defesa da fé cristã, mas principalmente pela denúncia das práticas pagãs. Normalmente era direcionada para um público externo à comunidade eclesial, podendo ser as autoridades romanas ou personagens em particular; neste último caso, embora fosse endereçada a alguma pessoa em específico, o seu conteúdo visava um público mais vasto.

Nesse caso, a apologia poderia servir também como uma forma de evangelização, conforme praticado pelos primeiros cristãos. Visto que na própria essência da fé cristã estava inserida a noção do *kerigma*¹⁵. Desse modo, a evangelização consistia também na defesa da fé segundo exposto pelo apóstolo Pedro em suas epístolas¹⁶.

A narrativa de Pôncio carece desses elementos para que possamos defini-la enquanto uma apologia, pois é estruturada nas obras, nas virtudes, no exílio e no martírio do bispo. Entretanto, o autor teve que defender Cipriano de uma acusação já no começo do seu bispado, a saber: de ter fugido de Cartago no decorrer da implantação do édito de Décio¹⁷ por medo de se martirizar (GODOY, 2017, p. 19).

Finalmente, retomando os termos expostos por Mar Marcos anteriormente, temos a questão da hagiografia. Já no século IV, observa-se que os escritores cristãos haviam produzidos e dialogado com todos os gêneros da literatura greco-romana, independente da questão religiosa. No interior da moderna crítica historiográfica, a princípio o estudo da hagiografia era visto com estranhamento pelos historiadores: aparentemente, nada podia acrescentar de relevante. Contudo, a partir do século XX com a ampliação da noção de documento¹⁸, as hagiografias passaram a ser entendidas como a construção textual de um grupo, com a finalidade de legitimar uma crença. Diante disso, a obra de Pôncio também é considerada por alguns estudiosos como a primeira hagiografia cristã. De acordo com Márcia Lemos (2009, p. 94-95, grifo nosso), temos o seguinte:

Com Jerônimo, é inaugurada a hagiografia latina, anteriormente difundida no mundo grego por Atanásio. As histórias sobre a vida dos monges são repletas

¹⁵ Aquilo que é proclamado por um arauto, proclamação, pregação.

¹⁶ Tal como se vê em 1 Pedro 3:15.

¹⁷ A partir do terceiro século os imperadores romanos decretaram medidas de caráter geral em relação ao cristianismo. Dentre eles encontra-se Décio, que por meio do seu édito ordenou que todos os cidadãos oferecessem sacrifício aos deuses pagãos. Isso fez com que Cipriano se “auto exilasse” pela recusa de oferecer sacrifícios. Nesse sentido, a narrativa de Pôncio tem como um de seus objetivos defender Cipriano da acusação de ter se retirado da comunidade de Cartago em um contexto de perseguição. Aprofundaremos esse debate tanto da perseguição sob Décio quanto a defesa de Pôncio no segundo capítulo.

¹⁸ Por ampliação na noção de documento partimos da contribuição de Jacques Le Goff. Para o autor francês, a história nova ampliou o campo do documento histórico baseado numa multiplicidade de documentos: *Escritos de todos os tipos*, documentos figurados, escavações arqueológicas, documentos orais etc. Nesse sentido, as hagiografias se enquadram nos documentos religiosos, ou seja, são para a história nova documento de primeira ordem (LE GOFF, 1990, p. 28, grifo nosso).

de exemplos, parábolas, sentenças e fatos maravilhosos. A finalidade desse tipo de texto era divulgar o monaquismo e inspirar seus leitores a adotar um modelo perfeito de comportamento [...], mas, anterior ao século IV d. C., já existia uma *hagiografia primitiva*, que se iniciou com as atas e os relatos sobre os mártires.

Diante do exposto, a hagiografia¹⁹ enquanto um gênero específico tradicionalmente teve no bispo Atanásio de Alexandria (373) sua primeira manifestação na obra *Vita Antonii*, escrita na segunda metade do século IV, na qual se narra a história de Antão, um eremita, que andava pelos desertos e pelo seu caráter ascético mantinha uma estreita relação com Deus. Contudo, Thiago M. Oliveira (2013) parece corroborar com a proposta de Lemos em relação à *hagiografia primitiva*. Para o autor, a hagiografia se difundiu principalmente a partir do século IV, e se tornou peça fundamental da literatura cristã e a obra prenunciadora do gênero é a *Vita Cypriani* (OLIVEIRA, 2013, p. 18).

Entretanto, em que medida a obra de Pôncio pode ser considerada hagiográfica? Ao que tudo indica, estas produções estão datadas entre os séculos III ao V e eram vistas como uma literatura comunitária e eclesial. Para conseguir demonstrar o elevado nível de santidade de uma pessoa, o hagiógrafo constantemente escrevia acontecimentos que costumeiramente não possuíam relação direta com os dados históricos, pois sua narrativa se concentra em apontar a relação que o personagem tem com o sagrado. Podemos perceber isso quando Pôncio relata a visão que Cipriano teve de seu martírio, “pode existir revelação mais clara e maior que esta graça? Foi-lhe predito antes, tudo o que depois lhe aconteceu” (Pon.13.1).

Michel de Certeau parece concordar com essa perspectiva do gênero hagiográfico, pois segundo o autor:

[se] caracteriza também por uma organização textual na qual se desdobram as possibilidades implicadas pelo título outrora dado a este tipo de relato, *Acta*, ou mais tarde, *Acta sanctorum*. Deste segundo ponto de vista, a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente “àquilo que se passou”, como faz a história, mas “àquilo que é exemplar” (CERTEAU, 2000, p.267).

Essa proposta feita por Certeau da obra hagiográfica como aquilo que também contém algo tido por exemplar pode ser encontrada na escrita de Pôncio, conforme aprofundaremos no próximo capítulo. Entretanto, ao analisar o discurso hagiográfico, Certeau apresenta dois modelos distintos de santo, o *mártir* e o *virtuoso*.

O primeiro modelo é mais comum em períodos de perseguição, em que o mártir atestaria o triunfo da vida cristã por meio do seu martírio, imitando dessa forma o exemplo máximo da

¹⁹ O termo *hagio* (santo) *grafia* (escrever) foi utilizado pela primeira vez por Jerônimo (347-420). No século VII, Isidoro de Sevilla se apropriou do termo para designar não somente as obras, mas também seus autores.

fé cristã, Jesus Cristo. Já o segundo é caracterizado pelo fato de que a religião é considerada lícita; sendo assim, as virtudes de determinado santo são enfatizadas e tidas como exemplo digno de ser imitado. Dosse (2009, p. 139) corrobora com esta assertiva em relação ao discurso hagiográfico, pois é o caráter exemplar que prevalece, e uma vez exposto o retrato, se torna imitável, por seus leitores e seguidores que buscam uma identificação.

Ampliando essa noção, Antonio Rebelo advoga a causa de que a hagiografia sofreu influência direta dos elogios fúnebres e do gênero panegírico. Dessa forma, os pais da Igreja²⁰, apoiando-se na retórica clássica, cultivaram esta prática historiográfica:

O panegirista está vinculado ao retrato ideal da pessoa que ele pretende descrever. Por conseguinte, oculta ou cala aspectos menos positivos ou mesmo negativos da vida do retratado. O hagiógrafo podia agir do mesmo modo. Mas isso seria pedagogicamente errado, pois colocaria o seu herói em níveis inatingíveis, o que, por sua vez, desencorajaria os fiéis de qualquer tipo de imitação. Era preferível pôr a nu as deficiências do biografado, sobretudo se estas pertenciam a um período negro da vida do santo anterior à sua conversão. Essa estratégia permitia ainda demonstrar que os biografados eram, afinal, seres humanos como os leitores e com as mesmas limitações. Por mais ideal, por mais inatingível que a imitação de Cristo pudesse parecer, não eram raros os homens e mulheres que logravam aproximar-se desse objetivo. Os leitores das hagiografias deveriam ser convencidos de que a imitação dos seus modelos de vida lhes era acessível e viam-se, assim, induzidos a imitar a Cristo de forma indireta: através das realizações concretas de pessoas que tiveram força de vontade para o fazer (REBELO, 2017, p. 135).

Nota-se que Pôncio flerta diretamente com essa concepção, e faz parte de autores cristãos que estão construindo uma narrativa cristã do sublime, pois omite fatos em relação à vida desregrada que Cipriano outrora levava, entretanto, sua narrativa dialoga com duas frentes, em um primeiro momento Cipriano excede os limites humanos, ou seja, seu exemplo se torna inatingível, pois só é possível aos seus olhos pelo fato de Deus tê-lo escolhido: “Nele tudo se desenvolveu com incrível rapidez: a colheita antecipou-se, se assim é lícito dizer, à sementeira; vindima veio antes da poda; os frutos vieram primeiro que a raiz” (Pon.2.10).

Todavia, de acordo com Rebelo (2017), Pôncio não ousou pronunciar uma única palavra negativa sobre Cipriano. Ao descrever aquilo que a comunidade de Cartago poderia olhar com estranhamento e concebê-lo como um apóstata, a saber o exílio, Pôncio pôs-se a justificar o auto exílio do bispo da seguinte forma, “Se Cipriano, tendo-se tornado digno do martírio, tivesse alcançado a outra vida, quem haveria de mostrar o ganho que se obtém com a graça que se alcança pela fé?” (Pon.7.3). Para que Cipriano se tornasse um exemplo digno a ser seguido,

²⁰ Conforme indicado por Hans Von Campenhausen (2011), os pais da Igreja são historicamente divididos em gregos e latinos. Eram intelectuais que sistematizaram a doutrina bíblica nos primeiros séculos do cristianismo.

era preciso “humanizá-lo”, e isto é percebido quando o autor narra as virtudes do bispo, “deste modo, examinando um a um os ensinamentos que recebia dos homens bons, imitando sempre os melhores, tornou-se digno de ser por sua vez imitado” (Pon.3.10)²¹. Entretanto, algo que nos chama atenção nessa narrativa de Pôncio, é aquilo que indicou Victor de Oliveira Pinto Coelho acerca de como o texto cristão incorporou a linguagem simples das pessoas em suas narrativas para, então configurar uma nova forma do sublime. O autor baseando-se em uma análise de Erich Auerbach nos informa que o filósofo alemão “ilumina a articulação do sublime cristão com o *sermo humilis* – a apropriação da linguagem ordinária e de temas prosaicos do cotidiano para a transmissão da mensagem religiosa” (COELHO, 2012, p.585). Desse modo, em sua narrativa, Pôncio incorpora mesmo que de forma limitada essa noção:

Foi lhe concedida uma última dilação para que pudesse dar as suas últimas disposições acerca do ordenamento da assistência aos pobres; e se aqueles mesmos que o exilaram e mais tarde o mataram, usaram para com ele de consideração, isso aconteceu, penso eu, não por razões, mas por esta: que ele pudesse pessoalmente socorrer os pobres através da sua última vontade; ou seja, para dar lhe tudo o que possuía (PON.13.12).

Essa inclinação ao cuidado das pessoas pobres, bem como a linguagem simples adotada por Pôncio, indica primeiramente a tentativa de humanizar Cipriano, em seguida a de tornar um exemplo a ser imitado na comunidade de Cartago e por fim a transmissão da mensagem religiosa²². Outra autora que buscou sistematizar a narrativa hagiográfica é Cristina Sobral (2005, p. 101). Para ela, a hagiografia pode ser estruturada em quatro partes, a saber, infância, maturidade, morte e o culto. No entanto, na obra de Pôncio, a infância efetiva de Cipriano não é mencionada diretamente, mas sim comparada ao momento que nasceu para Deus, ou seja, quando professou sua fé abertamente ao cristianismo, “De fato as ações do homem de Deus só se devem contar a partir do momento em que ele nasceu para Deus” (Pon. 2.1).

Por outro lado, a maturidade de Cipriano, como trazida por Pôncio, supera os limites temporais, “Ninguém procurou frutos maduros em árvores recém-plantadas. Nele tudo se desenvolveu com incrível rapidez” (Pon.2.9.10). Essa maturidade precoce apontada por Pôncio encontra paralelo bíblico com a do menino Jesus debatendo com os doutores no templo ainda na sua infância. Assim, como Deus agiu com seu filho, Ele ainda age nos seus escolhidos, ou seja, “reconhecer a ação de Deus nas personagens biografadas é uma questão de interpretação da História em que interagem a comunidade e o hagiógrafo” (SOBRAL, 2005, p. 102).

²¹ Aprofundaremos o debate acerca das virtudes no segundo capítulo.

²² De acordo com o relato bíblico no dia do Julgamento Final: “Então dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai, possuí por herança o reino que vos está preparado desde a fundação do mundo; Porque tive fome, e destes-me de comer; tive sede, e destes-me de beber; era estrangeiro, e hospedastes-me; Estava nu, e vestistes-me; adoeci, e visitastes-me; estive na prisão, e foste me ver” (Mateus 25:34-36).

Neste sentido, a hagiografia pode ser entendida pelo público leitor como uma continuação da história sagrada. Essa ação sobrenatural na vida de Cipriano, conciliada com suas inúmeras virtudes como, por exemplo, ajudar os necessitados ou aconselhar a comunidade de Cartago, conferiu-lhe a honra de ser “digno de por sua vez ser imitado” (Ponc.3.10). Entretanto, a obra de Pôncio nos é singular por exaltar mais a vida²³ de Cipriano do que a sua morte. O exemplo de sua vida deve ser imitado por todos aqueles que desejam alcançar o favor divino. Sendo assim, a noção de obra hagiográfica oferecida por Certeau partilha de traços comuns com outros modos de discurso, pois na historiografia antiga as obras possuíam justamente essa característica, como apontado por Cícero²⁴.

Diante do exposto, sabemos que autores como Pôncio e Prudêncio estavam inseridos em um contexto denominado pela historiografia como Antiguidade tardia. Renan Frighetto (2012, p. 179) compreende esse contexto entre os séculos II e VIII como um período de profundas transformações, destacando as reformulações políticas-institucionais verificada desde o século II. Já para Peter Brown (2009), a Antiguidade Tardia se constitui em um período distinto da história do antigo mediterrâneo, no qual, um mundo irá se desenvolver de acordo com uma dupla revolução, social e espiritual. De acordo com Brown:

Em quatro séculos entre o reinado de Marco Aurélio (161-180) e o de Justiniano (527-525), o mundo mediterrâneo passa por uma série de mudanças profundas que afetam os ritmos de vida, as sensibilidades morais e, simultaneamente, o sentimento do eu dos habitantes de suas cidades e dos campos circundantes (BROWN, 2009, p.214).

Por sua vez, Ramón Teja (2008), centrando sua análise nas transformações religiosas que esse período nos legou, compreende que se trata de um contexto histórico de integração e desintegração, continuidade e descontinuidade, de união e de ruptura, entre o Oriente e o Ocidente. O autor é categórico ao afirmar que a historiografia cristã não somente adotou as formas “literárias dos autores pagãos como a biografia, mas também desenvolveram novos gêneros literários” (TEJA, 2008, p. 258).

Perante esse quadro, retornemos à nossa problemática inicial para apontar o gênero literário que a narrativa de Pôncio se enquadraria, sem com isso limitarmos nossa compreensão da obra. Para tal, acredito que a noção de *mélange des genres et des tons* proposta por Jacques Fontaine (1977) seja uma chave de leitura para compreendermos as instabilidades e as indefinições nas formas de discurso ao tempo da Antiguidade Tardia:

²³ Aprofundaremos esse debate no segundo capítulo.

²⁴ A História como *magistra vitae*, ou seja, como “mestra da vida”, envolvia a construção da narrativa voltada para um conjunto de exemplos de como o indivíduo deveria agir: dessa forma, isso não é um traço específico da literatura hagiográfica, mas algo que já se encontrava na concepção historiográfica do mundo antigo.

A mistura de gêneros e tons corresponderia, pois, a um fator estético compartilhado por literatos “pagãos” e “cristãos”, diante da tarefa de impor certa mensagem, de conteúdo diversificado, a um público que vivenciava a construção de uma nova ordem, em mutação com a antiga. (FONTAINE, 1977 apud ANTIQUEIRA, 2012, p. 69-70).

Por sua vez, Richard Burridge (2004) parece seguir essa proposta e advoga a causa de “mistura de gêneros” para abordar a composição das biografias na Antiguidade. A definição do gênero de uma obra não pode ser efetuada de antemão, logo, precisamos descobri-lo mediante os elementos encontrados no interior da própria narrativa investigada (BURRIDGE, 2004 apud ANTIQUEIRA, 2012, p. 70). Moisés Antikeira (2012) aprofunda essa perspectiva ao apontar que “o gênero biográfico entre os antigos gregos e romanos mostrar-se iam flexíveis e difíceis de delimitar com exatidão” (ANTIQUEIRA, 2012, p. 69-70).

Nesses termos, a obra de Pôncio dialoga com vários gêneros literários da Antiguidade. Talvez essa chave de leitura possa parecer uma zona de conforto para não enquadrarmos a obra em determinado gênero; todavia, conforme analisaremos, a narrativa de Pôncio contém elementos biográficos, hagiográficos, apologéticos, martiriológicos, encomiástico, ou seja, uma obra que mais parece um “poliedro²⁵”, difícil de ser definida ou enquadrada. Entretanto, essa obra nos é singular pelo fato de que ela consiste em uma antecipação daquilo que posteriormente se tornaria uma tendência na literatura cristã, isto é, “a morte do personagem perderia a importância em relação à vida que levou” (MARÍN, 2000, p. 43).

Seguindo nossa reflexão, o fim das perseguições, com a conversão do imperador Constantino a partir de outubro de 312, se mostrou um divisor de águas na historiografia cristã, bem como na forma que os autores eclesiásticos se referiam acerca de seus líderes. Todavia, segundo Marín (2000, p. 43), resta saber se autores posteriores conheceram ou tiveram como base a *Vita Cypriani* ao compor suas narrativas – questão, porém, que escapa aos limites do presente estudo.

1.2 *PERISTEPHANON*: A POESIA COMO INTERNALIZAÇÃO DA DOCTRINA CRISTÃ

Mais de um século após a escrita de Pôncio, temos transformações políticas e religiosas que atingiram profundamente a sociedade romana. Neste intervalo, a fé cristã ganhou status de religião imperial com a conversão de Constantino e, a partir de Teodósio, buscou-se estabelecer

²⁵ Ramon Teja (1999, p. 75) utiliza esse termo para definir a função episcopal, todavia nos apropriamos dessa contribuição para classificar a narrativa de Pôncio.

o credo niceno como ortodoxia²⁶. Neste ensejo, sabemos que a memória²⁷ de Cipriano de Cartago ainda estava viva na mentalidade cristã do século IV e poderia ser objeto de disputa e ressignificações.

De acordo com Arnaldo Momigliano (1989), os intelectuais cristãos estavam dispostos a conquistar o Império romano; isso pode ser percebido principalmente em Eusébio da Cesareia e a relação que ele estabelece entre a *pax romana* e a mensagem do cristianismo. Dessa forma, estavam decididos a impedir a regressão da Igreja para as condições de inferioridade e perseguições. O cristianismo precisava se legitimar intelectualmente, e essa oposição com o paganismo fez com que os cristãos se apoiassem na *paideia* greco-romana para fazer frente às acusações que recebiam (PÉGOLO, 2009, p. 106). Esse embate intelectual não foi capaz de desafiar a autoridade dos textos antigos e a principal diferença entre ambas as correntes se assentava no direito de interpretar o passado. Para a intelectualidade cristã, essa interpretação do passado era fundamental para a conquista profunda do império, e isso necessariamente passava por um duplo movimento, o de apropriação e de renovação (FLÓRIO, 2011, p. 20).

É nesse contexto, pois, que surge a figura de Prudêncio, considerado o mais significativo poeta do cristianismo tardo-antigo. De acordo com Moreschini e Norelli (2000, p. 421), Prudêncio nasceu provavelmente em 348 em Calagurris, na Espanha. Teria exercido a profissão de advogado e pela sua estreita relação com o imperador Teodosio, conseguiu um cargo elevado na carreira militar, acredita-se que tal cargo-título seja *comes primi ordinis*²⁸. Ao que tudo indica, Prudêncio nasceu em uma família cristã, pois o autor em momento algum relata sua conversão à fé cristã.

Segundo Pégolo (2009, p. 2), Prudêncio dialogou com vários gêneros literários, adequando-os à teologia trinitária professada por Teodosio. Sua produção era vasta, formada por obras como *Psychomachia*, *Apotheosis*, *Hamartigenia*, *Contra Symmachum* e o *Peristephanon*, para o qual nos voltamos. Percebemos que Prudêncio estava atento à sociedade de sua época, se considerarmos o conjunto de questões por ele abordadas, tais como concepções políticas, teológicas, polêmicas pagãs, culto aos mártires, ideais ascéticos – tratam-se dos assuntos que estavam presentes nas narrativas prudencianas.

²⁶ Aprofundaremos esse debate e suas respectivas transformações no terceiro capítulo.

²⁷ Conforme Déa Fenelon (2004), a memória consiste em um campo de disputa e implica em desdobramentos científicos e, ao mesmo tempo, políticos.

²⁸ Ao que tudo indica, se tratava de um título honorífico, algo como um “conde de primeira ordem”. P. S. Barnwell argumenta que a atribuição do título a um indivíduo correspondia frequentemente a uma indicação de que ele era um membro do governo central, imperial, e não da administração provincial que trabalhava a distância da corte e do imperador. Por outro lado, a concessão desse título honorífico para Prudêncio reforça a importância e o prestígio que o poeta adquiriu junto à dinastia teodosiana (BARNWELL, 1992, p.33).

Diante do exposto, Fabio Gasti (2013, p. 93) relata que quando Prudêncio foi à Roma ficou impressionado com os lugares santos dos cultos aos mártires e decide deixar a vida pública escolhendo a poesia cristã como o campo de sua própria inspiração²⁹. O *Peristephanon* foi escrito na época em que Honório, um dos sucessores de Teodósio, governava o Ocidente do Império; sua redação provavelmente data dos anos 398 e 400. Representa o respeito e devoção que Prudêncio possuía pelos mártires e como eles anteciparam por meio de sua conduta e conquista da coroa, “Escrito está nos céus o nome dos mártires que Cristo ali anotou com letras de ouro, os mesmos que ele entregou à terra com marcas de sangue. Poderosa e feliz a terra da Ibéria por esta coroa”³⁰ (Prud. *Per.* 1.1-2, grifo nosso).

A obra se pautava na veiculação de quais deveriam ser as ações de todos os cristãos contemporâneos de Prudêncio. Ou seja, a perfeição dos atos narrados acerca das personagens centrais do poema equivalia à imitação do próprio Cristo, como já dissemos anteriormente no que se refere à noção de martírio. Assim, o cristianismo abriu a possibilidade para que todo indivíduo, sem distinção, seguisse os passos do Salvador, imitando dessa forma os valores representados nas obras dos autores cristãos como Prudêncio. De acordo com Ana Teresa M. Gonçalves (2013, p. 143):

O livro das coroas nos chegou como uma coleção poética, composta por 14³¹ poemas hexamétricos que visam cantar e contar alguns martírios dignos de nota. Todos os *hymni* narram a *passio* de algum mártir e serviam principalmente como leitura edificante para os já cristãos ou para os futuros conversos. Como converter-se ao Cristianismo seria modificar a conduta exercida até então, os novos crentes deveriam ser municiados de modelos de ação adequados às novas prerrogativas, o que permitiu a produção de obras formatadas segundo estes novos cânones estilísticos e retóricos.

O legado da narrativa de Prudêncio em relação aos mártires foi tão significativa para a posteridade que o *Peristephanon* foi utilizado ideologicamente por grupos moçárabes de Córdoba, produzindo hinos, textos exegéticos, hagiografia, no intuito de se opor à presença muçulmana e as tentativas de assimilação islâmica em relação aos cristãos hispânicos no século IX (PÉGOLO, 2009, p. 8).

Diante disso, sabemos que Prudêncio foi um grande admirador de Virgílio (70 a.C.-21 a.C.) e Horácio (65 a.C.-8 a.C.), baseando sua produção poética nesses autores romanos do

²⁹ No original, se lê: “*al punto che decide di lasciare láttività pubblica e si dedica interamente a quella letteraria, scegliendo come campo dela propria ispirazione proprio la poesia cristiana*”.

³⁰ Abordaremos o significado da coroa mais adiante.

³¹ O *Peristephanon* está estruturado respectivamente nos hinos dedicados a Emetério e Caledonio, Lorenzo, Eulália, 18 santos mártires de Zaragoza, São Vicente, Eugurio e Eulogio, Quirino, Sobre o local que morreram alguns mártires de Calahora, Cassiano, Romão de Antioquia, Bispo Valeriano, Apóstolos Pedro e Paulo, Cipriano de Cartago, e finalmente Inês.

passado augustano. Ao compor sua narrativa, no caso o *Peristephanon*, precisamos analisar o público de Prudêncio e, tentar compreender em que medida seus poemas poderiam contribuir diretamente na política religiosa na qual o poeta estava inserido e ao mesmo tempo ser uma resposta às transformações política e religiosa.

Márcia Lemos (2009, p. 94) sugere que o aparecimento da poesia cristã pode ser considerado tardio pelo fato de ser a “forma mais literária e retórica da cultura pagã”, o que a tornava mais difícil de ser adaptada. Uma segunda explicação sugere que a historiografia eclesiástica anterior ao século IV se preocupou em sistematizar a ortodoxia e, desse modo, a poesia era vista como inadequada para esses propósitos. Todavia, creio que essa afirmação carece ser matizada, pois tradicionalmente a ortodoxia começará a ser sistematizada nos concílios. Outra via de interpretação defende que a poesia era considerada a essência da cultura pagã, sendo por isso rejeitada completamente pelos cristãos. Entretanto, parece que Prudêncio, assim como Pôncio, utilizou as técnicas e as formas da literatura pagã rejeitando somente seu conteúdo ou mesmo resignificando-os conforme julgado necessário.

Contrário a essa perspectiva acerca do aparecimento da poesia cristã ser considerado tardio, A. Carmona (2008, p. 177) afirma que a poesia cristã é tão antiga quanto o próprio cristianismo. Baseado na famosa peça literária na qual Maria expressa profundamente seus sentimentos mediante a alegria de ser a mãe do Salvador, o autor assegura que a narrativa do *Magnificat*³², assim como os Salmos de Davi³³, populares entre os primeiros cristãos, são expressões poéticas próprias da fé cristã. Por sua vez, os salmos de Davi foram incorporados na liturgia cristã, de acordo com Thais Rabelo (2009, p. 3):

Santo Ambrósio, bispo de Milão, de 374 a397, foi responsável por inserir na liturgia ocidental o salmo em formato de responsório. O canto ambrosiano, como ficou conhecido, teve grande aceitação por proporcionar a participação de todos os cristãos, pois além do caráter de responsório, este também possui melodia simples. No salmo em responsório há um solista que inicia o canto das estrofes, enquanto que a assembleia canta uma espécie de refrão, em resposta à palavra que foi dita.

Acredita-se que os salmos, além de possuir elementos de adoração, eram uma forma de expressar a doutrina bíblica. Neste caso, a produção poética prudenciana integraria uma tradição literária que não pode ser tida por “recente”.

³² Esse cântico relatado no Evangelho de Lucas 1:46 encontra paralelo bíblico com os personagens do Antigo Testamento 1 Sm. 2:1-10, a saber, Ana mãe do profeta Samuel, que adorou a Deus pelo fato do Senhor lhe conceder um filho.

³³ O Salmo está na base da experiência de vida judaica, da qual o Cristianismo é tributário. Atribui-se ao todo 73 Salmos a Davi. De acordo com José Martins e Mariosan Marques (2016, p. 609) existe o canto apropriado para subir os montes, para ir ao Templo, para estimular os exércitos na batalha, para os louvores religiosos, para as celebrações de passagem, para os ritos penitenciais, fúnebres, e para as romarias.

Diante desse cenário, o *Peristephanon* é considerado por Flório (2011, p. 16) como uma mescla de gêneros: “a Antiguidade Tardia aparece como a idade helenística por excelência da literatura latina”. As narrativas compostas nesse período são marcadas pela pluralidade, onde as diversidades e contradições do contexto religioso configuram um campo em disputa. Raúl Amiott (2006, p. 9) aponta que os autores daquela época, cada um ao seu modo, se apropriaram direta ou indiretamente dos modelos clássicos, “traduzindo”, “recortando” ou “explicando”, criando dessa forma um corpo “novo”³⁴ e vivo. Analisando esse período, Momigliano relata que:

A nova história não podia suprimir a antiga. Era preciso colocar de alguma maneira Adão, Eva e todos os que seguem em um mundo povoado por Deucalião, Cadmo, Rômulo e Alexandre Magno, e isso criava problemas novos de todos os tipos. [...] O resultado foi que, diferentemente da cronologia pagã, a cronologia cristã foi também uma filosofia da história. Diferentemente do ensino elementar pagão, o ensino elementar cristão da história não podia deixar de referir-se à essência do destino do homem. O converso, ao abandonar o paganismo, via-se obrigado a ampliar seu horizonte histórico: é provável que pensasse pela primeira vez sob a perspectiva da história universal³⁵ (MOMIGLIANO, 1993, p.98).

Seguindo esse raciocínio proposto por Momigliano, com o advento da historiografia cristã, os autores eclesiásticos ressignificaram o tempo com o objetivo de responder as possíveis inquietudes escatológicas de seus respectivos contextos, pois ao inserir Cristo em suas narrativas como elemento pedagógico, os autores cristãos não somente ressignificaram o passado, mas acima de tudo inseriram uma nova filosofia de vida, na qual agora, não eram mais os antigos heróis verdadeiros modelos de conduta, mas sim o de Cristo expressa no comportamento de seus seguidores. Essa exemplaridade da filosofia de vida cristã estava ancorada em um passado histórico onde todos os homens eram descendentes de Adão e somente alcançariam a redenção por meio de Jesus Cristo.

Outro fator apontado por Momigliano foi o da universalidade da fé cristã. Podemos perceber isso quando Prudêncio parece romper diretamente com as barreiras geográficas – embora inicie a obra como um todo se referindo especificamente à “Ibéria” - e relacionam a

³⁴ Flório (2011) concorda com esse argumento, pois os mártires do *Peristephanon* estavam ancorados no modelo de Cristo e suas ações se encontravam em um passado histórico, nos textos canônicos e acima de tudo eram reconhecidas pela Igreja.

³⁵No original, se lê: “*La nueva historia no podia suprimir la antigua. Era preciso presentear de algunamaneira a Adan, Eva y todos los que siguen en un mundo poblado por Deucalión, Cadmo, Rómulo y Alejandro Magno, y esocreaba problemas nuevos de todo tipo. El resultado fue que, a diferencia de la cronologia pagana, la cronologia cristiana fue también una filosofia de la historia. A diferencia de la enseñanza elemental pagana, la enseñanza elemental cristiana de la historia no podia dejar de referirse a la esencia del destino del hombre. El converso, al abandonar el paganismo, se veía obligado a ampliar su horizonte histórico: es probable que por primera vez pensara desde la perspectiva de la historia universal*”.

cidade de Cartago e Calaguris como verdadeiras devotas de Cipriano: “Pertence o mártir a sua pátria, mas por seu amor e sua língua é nosso” (Prud.*Per.*13.1). Dessa forma, ao se voltar para o passado e ressignificá-lo por meio da figura dos mártires cristão, Prudêncio introduz o mártir no seu próprio contexto histórico, fazendo dessa forma não somente uma narrativa historiográfica, mas também contribuindo diretamente para aquilo que a historiografia irá denominar de *paideia cristã*³⁶.

Nesses termos, Prudêncio não encontrou dificuldade em se apropriar das técnicas literárias que tradicionalmente eram associadas ao mundo pagão. Percebemos isso no título de sua própria obra (“*Peristephanon*”), na qual o autor tomou de empréstimo uma ideia com que os literatos pagãos e conseqüentemente a sociedade da sua época tinham familiaridade. Flório (2011, p. 26) recorda que a *coroa* (“*stemma*”), como denominou Prudêncio, era um símbolo da cultura greco-latina que se associava à vitória no campo militar e ao triunfo das competições olímpicas e poéticas.

Por sua vez, na tradição judaico-cristã estava relacionada com o poder concedido pela divindade. Existia a chamada “coroa cívica”, que era direcionada ao soldado que salvava um cidadão no campo militar ou a coroa de louros que era entregue ao comandante militar vitorioso para celebração do triunfo. Em suma, a coroa correspondia a um objeto que sempre estava relacionado com um ambiente de disputa e poder.

Para Pégolo (2009, p. 295), o título *Peristephanon* correspondia a um recurso retórico que Prudêncio utilizou justamente para oferecer a ideia de um combate em nome da fé que os mártires travaram com seus acusadores. Dessa forma, os mártires são comparados aos soldados de Cristo, que travariam uma batalha para alcançar não somente a glória terrena, mas, sobretudo a eterna. Nesse sentido, os embates entre cristãos e pagãos parecem ter refletido diretamente na produção prudenciana³⁷.

Nesse período não temos apenas a figura do mártir, pois o cristianismo desenvolveu uma noção de santidade que ia além do indivíduo martirizado. Ao que tudo indica, essa noção estava relacionada com a prática ascética, algo que posteriormente originará o movimento monástico³⁸. Ao que tudo indica, com o aparecimento da figura do monge, temos uma

³⁶ A *paideia cristã* tradicionalmente está relacionada com o ensino judaico conforme os mandamentos do Antigo Testamento. Todavia, conforme veremos adiante, a narrativa prudenciana parece ter sido direcionada para uma elite intelectual.

³⁷ De acordo com Lemos (2009), a legitimação do cristianismo enquanto religião imperial com Constantino, somadas às investidas do imperador Juliano na segunda metade do século IV em prol do politeísmo e à atuação de Símaco, motivaram o surgimento de uma tradição historiográfica que enxergou nesse período um embate generalizado entre cristãos e pagãos. Inclusive Prudêncio foi utilizado como uma das fontes que sustentariam essa ótica, especialmente devido ao seu famoso discurso intitulado *Contra Symmachum*.

³⁸ Acerca dessas transformações abordaremos no terceiro capítulo.

aproximação deste com a figura do santo. Ramón Teja (2009, p. 261) afirma que o cristianismo da chamada Antiguidade Tardia considerava a fé e a condição de santidade como armas mais poderosas do que um exército, daí a necessidade de se comparar a figura do soldado romano com a do cristão, ou seja, todo aquele que professasse a fé cristã poderia como já apontava o apóstolo Paulo “combater o bom combate” e se tornar um soldado de cristo. Prudêncio, ao narrar sobre os conselhos de Cipriano ao povo, comenta que “esse tormento não é senão uma questão de comparar futuros bens que o próprio Deus promete a homens valentes; que a esperança da luz e o dia eterno são comprados ao preço de dor” (Prud.*Per.*13.40).

Percebe-se que para Prudêncio, Cipriano é um exemplo porque seu triunfo é por meio de sua valentia, coragem, algo familiar à poesia épica. Flório ao abordar essa questão, discorre que:

O santo mártir, como Prudêncio o apresenta naquela coleção de hinos, é um exemplo miliar da renovação que opera no arquétipo heroico com o advento e consolidação do cristianismo no curso literário da antiguidade clássica. Esse tipo heroico, o mártir, traz a esfera do divino para o humano, assim como o herói clássico fez. É que o mártir também emerge como um ser que ultrapassa a estatura humana, com a particularidade de que o cristianismo tornou essa medida excepcional acessível a qualquer um que professasse uma fé verdadeira em suas crenças³⁹ (FLORIO, 2011, p.15).

Todavia, não podemos polarizar as relações que norteavam tanto autores cristãos e pagãos, pois, já apontamos, essa época foi marcada por distanciamento e aproximações e, sobretudo (para nossos propósitos) por apropriações das técnicas retóricas pagãs pelos cristãos. Moisés Antiqueira concorda com esse posicionamento, pois segundo o autor:

Vale reafirmar a perspectiva de que as explanações binárias, de oposição estrita entre paganismo e cristianismo, dificultam a compreensão a respeito das situações que se caracterizavam por uma interação harmônica entre pagãos e cristãos ao longo do século IV. Faz-se salutar, no entanto, que não percamos de vista o fato de que as diferentes formas de filiação religiosa exerceram papel importante no que respeitava à escrita da história e, igualmente, à construção das identidades/alteridades sociais (ANTIQUEIRA, 2014, p.73-74).

Percebemos o erro que incorremos ao polarizarmos esse embate historiográfico, pois isso, limitaria nossa compreensão e perderíamos acima de tudo as particularidades da narrativa estudada, no caso o *Peristephanon*. Somando-se a isto, Antiqueira também ressalta a

³⁹No original, se lê: “*El santo mártir, tal como lo presenta Prudencio en esa colección de himnos es ejemplo miliar de la renovación que se opera en el arquetipo heroico con el advenimiento y consolidación del cristianismo en el curso literario de la Antigüedad clásica. Ese tipo heroico, el mártir, religa la esfera de lo divino a la de lo humano, al igual que lo había hecho el héroe clásico. Y es que el mártir también se perfila como un ser que sobrepasa la estatura humana, con la particularidad de que el cristianismo hizo accesible esa medida excepcional a cualquiera que profesara una fe verdadera en sus creencias*”.

importância de atentarmos para as “relações que envolvem os indivíduos e os grupos que viviam no mundo tardo-antigo” (ANTIQUERA, 2014, p. 74). Sendo assim, a compreensão histórica de um determinado personagem não ocorre somente de nosso entendimento dos textos nos quais eles foram representados⁴⁰, mas sim de uma relação constante entre os variados elementos que compõem a obra, tanto internos quanto externos. De acordo com Astor A. Diehl:

Trata-se aqui de compreender o valor intrínseco dos argumentos de um autor, cuja texto pertence, em primeiro lugar, ao conjunto de obras e, em segundo lugar, ao gênero historiográfico de onde provém. Sua compreensão só acontecerá se entendermos o texto num momento de criação, inserido na totalidade experimentada pelo seu autor (DIEHL, 2002, p.92).

Sabemos que até mesmo os estudiosos da chamada história do tempo presente estão cientes dos limites de *conhecer a totalidade experimentada* pelos autores tomados como objetos de estudo. Entretanto, Diehl aponta para um elemento que no decorrer da nossa exposição julgamos relevante, isto é, não somente o autor, mas também o gênero no qual determinado autor se enquadra é importante para identificarmos tal totalidade.

Todavia, partimos do pressuposto de que, na Antiguidade greco-romana, a escrita simbolizava um instrumento de poder⁴¹, ou seja, possibilitava aos sujeitos acesso aos cargos administrativos, dentre outros. Dessa forma, ao enquadrarmos a narrativa de Prudêncio em seu *Peristephanon* exclusivamente ao gênero poético, indiretamente estaremos direcionando seu discurso para uma elite intelectual, diferentemente daquele para qual a obra do diácono Pôncio se voltaria.

Mediante essa proposta, Prudêncio no seu labor historiográfico, recuperou os gêneros poéticos já conhecidos na cultura greco-romana. Pégolo (2009, p. 154) nos informa que os escritores cristãos começaram a fazer uso das técnicas da poesia lírica e épica. De acordo com Roosevelt Rocha (2012, p. 85), a poesia lírica para os antigos gregos, foi produzida para ser acompanhada de um instrumento musical, geralmente da família dos cordofones, como a lira ou a cítara. Para o autor, esse tipo de poesia também poderia ser acompanhado de danças.

⁴⁰ Mais importante que isso, precisamos atentar para as relações entre representante e representado, para não cairmos na armadilha da suposta neutralidade do discurso. Antônio Candido parece ampliar essa noção para além da relação pessoal entre representante (no caso, o autor), e o representado: ou seja, Candido acredita que o público quem realmente dá sentido e realidade à obra, e sem ele o autor não se reconhece. Dessa forma a relação dialética entre autor, obra e público precisa ser analisada minuciosamente (CANDIDO, 2006, p. 47). Já Pesavento acredita que as “representações são presentificações de uma ausência, onde representante e representado guardam entre si relações de aproximação e distanciamentos” (PESAVENTO, 2006, p. 49).

⁴¹ Para Robin Lane Fox (1994, p.155) quando os pagãos atacaram os cristãos na “ultima” grande perseguição queimaram primeiramente seus livros, percebe-se então a importância da escrita para a difusão da religiosidade. Além disso, o historiador considera a cultura escrita como uma intensificação do poder, algo que foi reconhecido pelos cristãos.

Entretanto, em relação ao seu conteúdo, a poesia lírica traz o eu confessando suas emoções, associando-se ao emotivo, ou seja, na lírica, se derrama a interioridade e a subjetividade de poeta. Conforme exposto anteriormente, a narrativa prudenciana parece ter dialogado, mesmo que de forma indireta e limitada com esse gênero poético, pois no poema dedicado à Cipriano, Prudêncio parece se incluir no amor expresso por Cipriano ao utilizar o pronome possessivo *nosso*, e atribuir de forma indireta para si esse sentimento devotado pelo mártir “pertence ao mártir a sua pátria, porém por seu amor e sua língua é *nosso*” (Prud. *Per.*13.1). Prudêncio utiliza a figura do bispo de Cartago para expressar como suas palavras o fazem sentir Deus em seu interior “com sua voz se sente Deus em nosso interior” Prud. *Per.*13.10.

Por sua vez, a poesia épica⁴² era comumente caracterizada pela sua relação com a figura do herói, ou seja, era cantada nas festas em comemoração da vitória de um guerreiro. Antônio Cardoso Filho enquadra o gênero épico da seguinte forma:

Esses cantos, que hoje chamamos poemas, na verdade eram narrativas de feitos grandiosos que contavam com o interesse do povo. Há nelas uma mistura de arte e política, porquanto se voltavam sempre para a nobreza do palácio onde também eram cultivados. Como sua organização se baseia em episódios sociais, o vigor textual decorre da continuidade da história e da força de significação que estrutura seus elementos, construindo um sistema coeso, e não apenas da múltipla variedade de suas formas. As personagens que povoam a história são deuses e homens. E neste último caso, homens cujo modo de vida se assemelha aos deuses no poder, na riqueza ou na grandeza de personalidade (CARDOSO FILHO, 2011, p.83).

Compreende-se a íntima relação entre os deuses e os homens na poesia épica, algo que pode ser notado na própria narrativa prudenciana com uma ressignificação cristã na relação entre Cristo e os mártires Emetério e Caledônio: “O bom cristo nunca negou nada as suas testemunhas” Prud. *Per.*1.20. Outra característica da épica seria o distanciamento do sujeito narrador com o mundo do sujeito narrado⁴³. Entretanto essa particularidade não é expressa na obra de Prudêncio, pois é justamente o contrário que acontece na produção do poeta. Em seu relato sobre Cipriano o poeta introduz o santo no mundo dos vivos, e não somente isso, o distanciamento temporal é praticamente inexistente, pois segundo o poeta, Cipriano “habita o reino dos céus e nem por isso deixa de sobrevoar a terra e nem está ausente deste mundo [...]. É professor na terra e ao mesmo tempo mártir no céu” (Prud. *Per.*13.100-105).

⁴² Epopeia junção de duas palavras *epos* ou *epikos* que significa palavra e *poeio* que significa fazer. Na antiguidade temos modelos como a *Ilíada* e *Odisseia* de Homero e *Eneida* de Virgílio.

⁴³ Para Cardoso Filho esse elemento na épica é denominado de *diegese*, isto é, o narrador procura desaparecer se afastando do mundo do narrado, não importando o que o narrador sente, mas sobretudo aquilo que ele mostra. Todavia conforme abordamos anteriormente, Prudêncio parece romper com essa noção, pois seu poema sobre Cipriano, o poeta parece expressar seus sentimentos.

Na épica temos também a invocação aos deuses, pois os poetas conhecendo as ações ou feitos de seus heróis costumeiramente pediam ajuda às musas para narrar as histórias. Dessa forma, Prudêncio, parece se basear na poesia de Virgílio ao construir suas narrativas, pois Virgílio invoca diretamente as musas como fonte de inspiração e explicações:

Musa, as causas me aponta, o ofensonome,
 Ou porque mágoa a soberana deia
 Compeliu na piedade o herói famoso
 A lances tais passar, volver tais casos
 Pois tantas iras, em celestes peitos. (Virg.1.15).

Seguindo esse raciocínio, ao que tudo indica Prudêncio se apoiou nesse modelo virgiliano de invocação sobrenatural, pois essa característica encontra paralelo quando Prudêncio invoca o nome de Deus⁴⁴ (“Pai, revela-nos onde este repentino bem que deste a Terra” (Prud. *Per.*13.10). Esse tipo de invocação era comum do gênero épico e poderia também ser uma forma do narrador convocar seus ouvintes, ou seja, esse tipo de invocação buscava criar “uma cumplicidade entre a instância da enunciação e a instância da recepção, refletindo num texto que se oferece à reescritura implícita no ato de ler” (RAMALHO, 2013, p. 377). Nesse sentido, quando Prudêncio invocou Deus para revelar o bem que deu a terra, no caso, Cipriano, estava convocando seus ouvintes a se inclinar aos ensinamentos do bispo cartaginês: “irá ler todo aquele que ame a Cristo, aprenderá, Cipriano tua doutrina” (Prud. *Per.*13.5).

Perante esse quadro, Flório (2011, p. 14) destaca a interpretação de diversos estudiosos acerca do gênero literário e objetivos do *Peristephanon*, bem como o público-alvo da obra. Dentre eles, enumeram-se M. P. Cunningham, I. Rodriguez, M. Lavarenne, A. M. Palmer⁴⁵. De acordo com Flório (2011), Cunningham acredita que os hinos eram composições litúrgicas para serem recitadas durante as cerimônias oficiais no dia de aniversário de cada mártir. Para Rodriguez, o propósito do *Peristephanon* seria o da criação de uma liturgia privada, popular e doméstica. Em linha oposta, Lavarenne e Palmer acreditam que o uso do latim, o emprego de métrica virgiliana e horaciana e a versificação dos temas apologéticos faziam do *Peristephanon* uma obra dirigida para um grupo restrito e uma audiência de elevada cultura literária.

⁴⁴ Como se lê em Cristina Ramalho (2013, p. 374) na invocação épica, o poeta costumeiramente registra seu pedido de inspiração, amparo, energia e clareza, para que o resultado seja adequado à matéria enfocada. Para a autora, na invocação da poesia cristã, esse pedido é direcionado para Deus ou ícones da religiosidade cristã, no caso Cristo ou algum santo. Dessa forma, nesse tipo de invocação valoriza-se a figura invocada e percebe-se indiretamente a filiação religiosa do autor.

⁴⁵ As obras que Flório consultou são “The nature and Purpose of the *Peristephanon*” (1963), de M. P. Cunningham; *Poeta Christianus. Esencia y misión de poeta cristiano en la obra de Prudencio* (1981), de I. Rodríguez. *Peristephanon Liber, Dittochaeon* (1951), de M. Lavarenne; *Prudentius on the Martyrs* (1990), de A. M. Palmer.

Esta última proposta de Lavarenne e Palmer parece ser mais satisfatória, pois precisamos partir do pressuposto de que no mundo antigo nem todos possuíam acesso a uma educação erudita e os poemas de Prudêncio estavam ancorados em uma tradição poética que tinham suas bases em Horácio e Virgílio, ou seja, era um público muito reservado. Percebemos esse direcionamento da poesia prudenciana para esse público quando o poeta convocou seus ouvintes a ler e aprender as doutrinas de Cipriano segundo aquilo que expomos anteriormente. Ana Alexandre de Sousa (1998, p. 114) concorda com essa afirmação ao relatar que:

O carácter (sic) erudito da obra de Prudêncio permite inferir que o público de Calagúrris estava familiarizado com a riqueza vocabular e estilística da literatura clássica, devendo sentir-se insatisfeito com a coloquialidade e a simplicidade estilística da literatura cristã.

Diante do exposto, fica difícil caracterizar com precisão a poesia de Prudêncio, pois ela dialoga com vários gêneros poéticos. A. Rostagni (1964 apud FLORIO, 2011, p. 16) a define como uma epopeia cristã onde se fundem inspirações provenientes da épica e da lírica. Ao que tudo indica, essa fusão de gêneros era uma projeção pelas transformações socioculturais ocorridas na virada do III para o IV século entre cristãos e pagãos, tanto Pôncio como Prudêncio parecem partilhar desse universo literário comum.

Desse modo, analisa-se ambas as obras levando em consideração seus respectivos gêneros literários e suas especificidades, bem como o público-alvo das obras. Embora nosso objetivo esteja assentado na noção de *martírio* e *santidade* que ambos os autores construíram em suas narrativas, julgamos válido tecer esses apontamentos, pois acreditamos serem fundamentais para uma melhor compreensão dos possíveis objetivos dos escritores.

Conforme discorremos, as divergências doutrinárias permaneceram por décadas e, temos um intervalo de mais de um século entre uma obra ou outra. Sendo assim, Cipriano na Cartago do III século foi quem militou pela unidade da igreja, inclusive escrevendo e ensinando aos hereges assim como descrito por Pôncio. Da mesma forma, Prudêncio se utiliza do mesmo recurso, ao relatar que Cipriano “mantém sua fala moderada e busca a esperança, observando as normas, vivendo a justiça de Cristo e penetrando nosso dogma” (Prud. *Per.*13.30). Esse dogma apontado por Prudêncio talvez fosse em decorrência das recentes medidas tomadas por Teodósio, além disso, as disputas ainda se mostravam presentes no império, mesmo com as tentativas de unificar a fé cristã, pois as mesmas dependiam também da posição dos imperadores. Assim, o cristianismo defendido por Prudêncio, quando o mesmo defende a ideia de *nosso dogma*, poderia ser um elemento integrador, mediante as disputas doutrinárias. Nesse sentido, busca-se uma relação constante entre ambas as representações de Cipriano, bem como

os respectivos autores responderam por meio de suas obras as indagações, divergências e transformações de suas épocas apoiando-se no relato do bispo cartaginês.

2 A CRISE DO TERCEIRO SÉCULO E A PERSEGUIÇÃO AOS CRISTÃOS

O período em que Cipriano exerceu seu episcopado é tradicionalmente denominado pela historiografia como a crise do III século, marcado pela instabilidade política e pejorativamente chamado de anarquia militar (235-284). Todavia, vale ressaltar que a noção de crise é motivo de um longo debate na historiografia. Maria Corassin acredita que as invasões bárbaras e a ameaça persa atingiram o império romano em um período em que as contradições internas começavam a se agravar. Essa ameaça externa teve seu expoente no império persa sassânida, com uma política agressiva investindo nas fronteiras orientais do mundo romano. Para a autora, a crise não começou repentinamente na época do imperador Marco Aurélio e já poderia ser percebida, mesmo que de forma limitada no período dos Antoninos, contrariando assim a clássica proposta oferecida por E. Gibbon, ainda no século XVIII, que apontou o início da crise na época de Marco Aurélio.

Outra tensão que se tornou mais aguda foi a relação entre os imperadores e o senado, pois a ordem senatorial aos poucos foi perdendo espaço nos cargos mais importantes do império e cedendo lugar à ordem equestre. As constantes guerras e ameaças de invasões dos povos bárbaros demonstraram que “o velho modelo senatorial não era mais adequado às necessidades de defesa do império, pois os senadores não eram oficiais de guerra” (CORASSIN, 2001, p. 103).

Nesse sentido, era provável que os cargos outrora destinados aos senadores fossem ocupados pelos comandantes militares. Os benefícios materiais concedidos aos soldados permitiram que ascendessem ao poder imperial, pois estavam politizados e conscientes de sua posição social e política. O Senado enfraquece, pois já não contava com membros da velha aristocracia romana; em contrapartida, constantemente a ordem equestre fornecia os quadros da administração imperial.

Por sua vez, Alföldy (1987, p. 213) defende que a crise não foi percebida em todos os lugares ao mesmo tempo e teve distintas repercussões no interior do império romano; todavia, ao mesmo tempo Alföldy advoga que a mesma foi total, marcada pela derrota do imperador Décio para os godos, a captura de Valeriano pelo os persas e as invasões bárbaras na Germânia, Gália e Hispânia. Contrapondo-se a essa noção de crise generalizada oferecida por Alföldy, Gonzalo Bravo argumenta que tanto os textos cristãos quanto os pagãos teceram uma imagem

negativa acerca do terceiro século, entretanto para o autor, essa visão pessimista, fundamentou a hipótese, um tanto exagerada, de que tais autores estavam conscientes da crise, “quando na realidade careciam de uma perspectiva histórica para avaliar adequadamente o contexto em que estavam inseridos” (BRAVO, 2010, p. 95). Por conta disso, o autor prefere usar o termo “transformação” no lugar de crise para descrever o contexto do terceiro século, porém não nega que foi um período de instabilidade, pois, pela primeira vez em três séculos, o império perdeu sua unidade política por mais de uma década (260-273), sua integridade territorial, sua unidade monetária, administrativa, legislativa e fiscal (BRAVO, 2010, p. 95).

Perante esse quadro, Moisés Antiqueira faz um balanço historiográfico acerca da crise e prefere usar o termo *período crítico*, pois na concepção do historiador “poder-se ia aplicar o conceito de crise como ferramenta metodológica válida para a análise de diferentes fenômenos históricos observados no interior do mundo romano entre o reinado de Décio e a ascensão de Diocleciano” (ANTIQUEIRA, 2015, p. 168). Antiqueira ressalta a importância de problematizarmos as intenções e objetivos dos autores tardo-antigos que construíram uma visão negativa acerca do terceiro século. Para o autor, precisamos investigá-los “tendo em mente o lugar social a partir do qual se efetuou a elaboração desses variados discursos” (ANTIQUEIRA, 2015, p. 166).

Seguindo esse raciocínio, para Michel de Certeau (1982), a prática historiográfica está inserida em um *lugar social*, o qual, de acordo com os variados interesses, limitará a ação do historiador, ou seja, o saber estará ligado ao lugar e a ele deve submeter-se. Nesses termos, Certeau acredita que “é em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineiam uma topografia de interesses, que os documentos e as questões que lhe serão propostas, se organizam” (CERTÉAU, 1982, p. 65). Nota-se que parece uma contradição analisar determinado discurso histórico fora da instituição na qual ele se organiza.

Já adiantamos que o diácono Pôncio, possivelmente seria um clérigo por compartilhar com Cipriano o exílio. Todavia o escritor estava inserido na cidade africana de Cartago. Segundo Ujara Otero (2017, p. 89), essa localidade ganhou força efetiva no processo de colonização da África com a criação da *Colonia Concordia Iulia Karthago*, por César, ou talvez pelo triunvirato que se seguiu após sua morte entre os anos 44-42 a. C. No que tange à composição social⁴⁶, Otero acredita que essa localidade reunia uma ampla diversidade de etnias,

⁴⁶ De acordo com Diana Tedesco (2006, p. 87) os romanos dividiam a África em uma série de províncias ao norte. Todavia existia uma distinção da África com relação ao Egito dos Ptolomeus que possuíam uma certa familiaridade com a cultura grega. Por sua vez, Norma Musco Mendes, Regina Bustamante e Jorge Davidson (2005, p. 18) nos dizem que o historiador Salústio nas *Catilinárias* utiliza o termo *imperium* para designar a extensão geográfica e a autoridade de Roma ao se referir a Cartago como *aemula imperii Romani* (êmulos do império dos romanos).

dentre elas romanos, púnicos, líbios, sedentários e os nômades que resistiram por muito tempo à romanização (OTERO, 2017, p. 90).

Regina Bustamante (1999, p. 326) ao analisar a importância das cidades para os romanos, afirma que foram importantes para difundir uma forma de vida que integrasse as comunidades bem como as províncias. Para a autora, “aproveitando-se das cidades já existentes e criando novas, Roma procurou difundir seus valores e estilos de vida nos territórios já conquistados”. Seguindo esse raciocínio, ao abordar a importância de Cartago para o império romano, Uíara Otero discorre que:

A cidade cartaginesa recebeu diferentes condições ao longo do seu desenvolvimento histórico, mas se beneficiava, em maior grau, por se tornar a cidade metropolitana da [África] proconsular e uma das maiores do império Romano. O principal cargo para reger as províncias foi definido pelo senado. O conselho nomeou um governador para a África (OTERO, 2017, p.92-93).

Percebe-se a importância do território cartaginês para o domínio da região que ficou conhecida como África Proconsular. Todavia, Regina Bustamante (2012) nos chama a atenção para atentarmos às particularidades da cultura cartaginesa. Sendo assim, a autora faz um balanço historiográfico sobre questões de identidades/alteridades culturais, se afastando de uma perspectiva unitária, autônoma, essencialista e a-histórica das culturas.

Bustamante acredita que o império romano com sua política de expansão subjugou diferentes povos e empenhou-se em construir uma identidade entre as múltiplas culturas, visando a formação de uma comunidade de abrangência mediterrânea. De acordo com a autora, este processo foi considerado pela historiografia europeia no final do século XIX e início do XX como uma via de mão única, em que os romanos levavam a civilização aos povos nativos, retirando-os da barbárie por meio da romanização. Vale ressaltar que esse processo de “colonização”, foi utilizado pelas potências coloniais para legitimar suas práticas daquilo que ficou conhecido na Europa como políticas expansionistas, ou seja, uma relação com o expansionismo romano e o europeu. Para a autora:

A historiografia colonial europeia ressaltou, então, o Império Romano e as suas benesses: os romanos teriam introduzido a cultura da “civilização” – estradas, cidades, vilas, impostos, língua latina... – da qual a Europa Ocidental se sentia herdeira (BUSTAMANTE, 2012, p.3).

Todavia, em perspectiva contrária à esta, com a ascensão dos movimentos de independência afro-asiática, surge uma produção “pós-colonial” que de acordo com Bustamante procurou resgatar a pluralidade e o dinamismo dos elementos nativos, apontando para a “singular hibridez das experiências histórico-culturais” (BUSTAMANTE, 2012, p.4). Tal experiência demonstra, mesmo que de forma limitada, uma visão multifacetada da África

romana, mostrando uma realidade mais complexa, principalmente quando o assunto se volta para a religiosidade cartaginesa.

Seguindo esse raciocínio, as práticas religiosas poderiam influenciar uma certa identificação com a política romana, mas também poderiam servir como um elemento de resistência às tradições imperiais. Entretanto, em se tratando do cristianismo africano⁴⁷ temos que desmistificar, pelo menos em parte, a ideia de um cristianismo unitário. Concordo com Gilvan Ventura da Silva e Caroline da Silva Soares quando ambos propõe o termo “pluralismo unitário” (SILVA, G.; SOARES, 2012, p. 143) para se pensar o cristianismo primitivo. É notável que encontremos uma pluralidade de expressões do cristianismo, inclusive com muitas divergências. De acordo com José Adriano Filho e Paulo Augusto Nogueira, isso se deve a duas posturas básicas:

Por um lado, ainda prevalece certa ideologia romântica em relação às origens do cristianismo, de que as suas comunidades fossem um grupo coeso e unitário diante das ameaças do império romano e de grupos heréticos. Por outro lado, há uma tendência pessimista na pesquisa que entende que as fontes são por demais fragmentárias para qualquer reconstrução das primeiras comunidades na antiguidade (ADRIANO FILHO; NOGUEIRA, 2015, p.1931).

Neste sentido, o cristianismo em Cartago é apenas mais uma expressão cristã inserida nesta pluralidade que é o pensamento cristão primitivo. Desmistifica-se então a ideia de que haveria uma pretensa “unidade cristã”. Os cristãos ainda não possuíam um conjunto de regras sistematizadas, algo que iniciará com Constantino em 325, todavia vale ressaltar que mesmo em Nicéia as disputas doutrinárias não findaram⁴⁸. Nesses termos, Caroline Soares (2016, p. 48) defende que o cristianismo no século II já estava disseminado por toda a bacia do Mediterrâneo, entretanto, cada assembleia apresentava normas particulares e era dirigida por lideranças locais.

Por sua vez, para Victor Godoy (2017, p. 35) o cristianismo africano portava características típicas que vigoraram até o tempo de Cipriano. Para o autor, tais fatores foram marcados por discussões que contribuíram para a criação de facções e cismas, para a realização

⁴⁷ Para Maria Mateo Donet (2015, p. 552) o primeiro relato de um martírio em território africano se deu em 180 e fazia referência a um grupo denominado como santos Escilitanos. Levados a interrogatório por um procônsul chamado Saturnino, foram sentenciados e decapitados por se negarem a oferecer os sacrifícios oficiais. Victor Godoy (2017, p. 34) também concorda com essa afirmação, pois para o autor a cristandade na África surge na metade do II século; inclusive temos um relato que versa acerca do martírio em Cartago ocorrido em 17 de julho de 180 em um lugar hoje ignoto chamado Scillium.

⁴⁸ Paulo Augusto de Souza Nogueira nos informa que não podemos ter tanta certeza sobre quando o cristianismo passou a ser visto como uma religião independente do judaísmo. Haja vista a carga histórica que a religião do pentateuco exerceu sobre a fé cristã. Sendo assim, precisamos considerar esse processo de ruptura com o judaísmo e a formação de uma identidade própria da fé cristã como algo mais “fluido, não definido com precisão cronológica e ideológica”, ou seja, “é, portanto, devido ao fato de não termos consenso sobre o que constitui precisamente a arché que temos que adotar um conceito de cristianismo primitivo mais aberto (NOGUEIRA, 2015, p.36).

de concílios voltados à questão da disciplina cristã, da defesa da ação do Espírito Santo na Terra e do forte valor atribuído ao martírio.

Sendo assim, a África cristã foi o berço de uma vasta produção teológica e teve em Tertuliano, Cipriano e Agostinho seus principais expoentes. De acordo com Caroline Soares (2016, p. 53), na virada do segundo para o terceiro século, já se utilizava em Cartago uma versão latina das Cartas do Apóstolo Paulo e, em 250, já se encontrava em uso nas congregações africanas uma versão oficial da Bíblia em latim.

Nota-se a singularidade do cristianismo africano bem como a importância de seus expoentes para o cristianismo posterior. Todavia, existia um elemento que incorporava a comunidade de Cartago às outras dispersas pelo império romano, e isso pode ser percebido a partir do Edito de Décio em 249. Segundo Diogo da Silva:

Os deuses tradicionais do panteão greco-romano eram as divindades principais da religião pública de Roma, que se não fossem cultuadas, mesmo que por apenas uma parcela da população, poderiam se enraivecer devido à quebra da *pax deorum*, a “paz dos deuses” (SILVA, D., 2011, p.30).

Acredita-se que a perseguição aos cristãos se deu pelo fato de negarem a oferecer libações e holocaustos aos deuses do panteão greco-romano. Essa recusa foi vista por Décio como um ato de insubordinação e rebeldia, pois o imperador estava decidido a restaurar o antigo esplendor romano mediante ao antigo culto⁴⁹.

Conforme indicou Gilvan Ventura, era mais do que “previsível que um ou mais grupos fossem apontados como responsáveis pelas calamidades do império” (SILVA, G. 2006, p. 247). Tais calamidades pela ótica de Maria Corassin (2001, p. 102) eram em decorrência das guerras e epidemias. Por sua vez, Gilvan Ventura e Caroline Soares (2013, p. 145), destacam que Cipriano, após a derrota de Décio, diante dos godos em 251, concluiu que o fim do mundo estava próximo em seu *Ad Demetrianum*. Percebemos essas calamidades que assolaram o império, mesmo que de forma indireta quando Pôncio escreve que “Rebentou então uma peste tremenda; uma execranda doença devastadora de proporções espantosas atingia cada dia inumeráveis pessoas” (Pon.9.1). Pôncio parece indicar que os responsáveis por essas calamidades que assombravam o império, no entender dos pagãos, eram os próprios cristãos “quem teria vencido os pagãos blasfemadores, fazendo cair sobre eles as acusações que eles lançavam sobre nós?” (Pon.7.6). Nesses termos, a narrativa de Pôncio possui elementos, mesmo

⁴⁹ Partimos de uma contribuição de Picard em que o império é mais que o príncipe e o imperador, é “comunidade espiritual”, cujo *augustus* é o seu grande pontífice (PICARD, 1990 *apud* OTERO, 2017, p. 97).

que de forma limitada, de uma ótica cristã acerca do período, baseada pela própria “mundividência” cristã.

No ano de 249, foi lançado um edito de perseguição a nível imperial, o que culminou na morte do bispo de Roma, Fabiano. Muitos cristãos apostataram⁵⁰ da fé e ofereceram sacrifícios aos deuses romanos. Maria Luiza Corassin aponta que, nos dois primeiros séculos da era cristã, o império romano parece ter concedido liberdade de culto a todas religiões; entretanto a única imposição era o culto ao imperador⁵¹, ou seja, a “recusa ao culto imperial era encarada como rebelião não sendo tolerada pelo Estado” (CORASSIN, 2001, p. 108). A tradição cristã dizia que os mártires foram executados por ordens emanadas de imperador e válidas em todo o império.

Diante dessa perspectiva, Luis de Boni aponta três interpretações, a primeira afirma que as “perseguições basearam-se em uma legislação especial de alcance de todo o império” (BONI, 2014, p. 139). Ao que tudo indica essa teoria não se mantém, pois nem os próprios autores cristãos souberam explicitar qual foi essa lei. Por sua vez, a segunda enxerga a perseguição como uma condenação devido à recusa dos cristãos em celebrar os cultos tradicionais. Para o autor, isso teria ocorrido mais nas províncias do que na própria Roma, e conseqüentemente interessava mais aos governadores do que imperadores. Enfim, uma terceira posição considerava a perseguição como punição por parte do poder estatal, ou seja, pelo direito penal comum. Os cristãos eram punidos não pelo fato de serem cristãos, mas por violarem as leis romanas e serem acusados de praticar crimes tais como incesto, magia, ateísmo e canibalismo. Ampliando essa discussão, Maria Mateo Donet (2015, p. 90) advoga que as perseguições aos cristãos, principalmente na época do imperador Décio, não ocorreram com o intuito de exterminá-los, mas sim para que se submetessem aos ditames da autoridade imperial. Décio

⁵⁰ Para Caroline Soares (2016, p. 83), a perseguição de Décio desencadeou um grande número de apostasias e a principal questão discutida na Igreja dizia respeito à conduta que se deveria ter em relação aos apóstatas. Muitos foram os cristãos que apostataram e obtiveram, por meio de pagamento, um certificado – *libellus* – como se tivessem sacrificado. A reintegração dos *lapsi* foi um dos maiores problemas doutrinários e disciplinares que Cipriano enfrentou desde que assumiu a cátedra episcopal de Cartago. Todavia, vale ressaltar que o Edito de Décio não visava diretamente os cristãos, mas foi direcionado a todos os cidadãos do império que se recusassem a oferecer sacrifícios. Logo, ao que tudo indica, os cristãos foram os primeiros a serem atingidos. Por sua vez, Gilvan Ventura da Silva analisando tal contexto nos informa que “Com Décio, o cristianismo se converte em uma questão política de primeira ordem na agenda do governo, inaugurando-se assim a intolerância religiosa no âmbito do mundo greco-romano (SILVA, G., 2006, p.247).

⁵¹ Conforme se lê em Victor Godoy (2017, p. 41), a perseguição de Décio era para que todos oferecessem sacrifícios aos deuses romanos em nome do Império, exceto os judeus.

estava interessado em restaurar a antigo culto, a ponto de inclusive atribuir-se ao imperador o epíteto “*restitutorsacrorum*⁵²” na cidade de Cosa (DONET, 2015, p. 87).

Donet parece concordar com a ótica de que Décio fez dessa “restauração” uma de suas principais políticas imperiais, levando a cabo medidas contra o clero; entretanto, defende o argumento que até mesmo entre a comunidade pagã existiam aqueles que eram contrários a medidas demasiadamente graves, ou seja, “um imperador que não gozava de grande admiração e respeito entre seus cidadãos não podia arriscar provocações ou reações contra ele” (DONET, 2015, p. 90).

Fato é que, assim como os pagãos, os cristãos foram intimados a comparecer diante dos tribunais para atestar sua filiação religiosa. Todavia, a punição para todo aquele que recusasse oferecer sacrifícios⁵³ não estava muito clara e ficava a encargo do procônsul ou do tribunal local responsável pelo procedimento (SOARES, 2016, p. 130). Para tanto, era necessário a existência de uma “comissão para todos os sacrifícios, nomeada pelo imperador e encarregada que suas ordens se cumprissem rigorosamente (DONET, 2015, p. 88).

Talvez essa autonomia de que cada tribunal gozava possibilitou diferentes condenações: é o caso do bispo Fabiano, que em Roma sofreu martírio, ao passo que a tradição afirma que Décio concedeu a liberdade a Acácio de Antioquia⁵⁴. Para os propósitos de nosso trabalho, nos importa a figura de Cipriano de Cartago, a quem foi imposto o exílio quando da perseguição ao tempo de Décio, o que reforça, portanto, a perspectiva de que as penas foram variadas⁵⁵.

É justamente esse ato de Cipriano que Pôncio irá ressignificar pouco menos de uma década depois, ou seja, para Pôncio, quando os membros da comunidade de Cartago elegeram Cipriano como bispo “Não procuravam apenas um sacerdote, mas um futuro mártir” (Pon.5.3). Logo, o martírio não poderia ocorrer sob Décio, mas sim em outra ocasião, além disso, a atitude do bispo poderia ser concebida pela comunidade de Cartago como uma fuga e, conseqüentemente, como medo do martírio. A intenção de Pôncio é claramente expressa

⁵² Moisés Antiqueira entende que tal posição carece ser matizada. Na visão do autor, devemos ter em mente que Décio almejava resgatar as tradições romanas. Todavia a imposição do sacrifício, “estabelecia uma efetiva inovação, distinta das ações que caracterizavam as relações entre o Estado imperial e toda a multiplicidade de cultos religiosos” (ANTIQUEIRA, 2018, p. 223).

⁵³ De acordo com Caroline Soares (2016, p. 130), o sacrifício consistia em oferecer incenso e comer a carne sacrificial.

⁵⁴ Para se aprofundar acerca do caso de Acácio, ver Maria Amparo Mateo Donet “La absolución de un cristiano sin apostasía: el caso de san Acacio”.

⁵⁵ Conforme apontado por Boni (2014, p. 140) em geral, os editos imperiais eram normas dirigidas para questões específicas de uma região, ficando a aplicação ao arbítrio do governante; elas tinham caráter transitório, perdendo a validade com a morte do autor, ou mesmo antes. Dessa forma, Cipriano regressa à comunidade de Cartago no fim de março de 251, logo que acabaram as tentativas de punir aqueles que não haviam acatado o comando imperial (GODOY, 2017, p. 42).

quando ele ressignificava o exílio: “Quereis ter a prova que aquele *adiamento* não era medo? Ponho de parte qualquer outra justificação: um pouco mais tarde sofreu o martírio” (Pon.7.13, grifo nosso). Diante do exposto, podemos perceber, mesmo que de forma limitada, as variadas intenções do autor, de não somente narrar, mas também de conferir sentido para o exílio do bispo e, pois, para as atitudes de Cipriano nos momentos que se seguiriam ao próprio exílio.

Para tanto, tomemos emprestada a contribuição proposta por Antoine Compagnon acerca da intenção autoral. Compagnon (1999, p. 79) contrapõe duas noções extremas sobre a intenção, a primeira diz que é imprescindível procurar no texto o que o autor quis dizer, sua intenção clara e lúcida. Por sua vez, a segunda é que nunca se encontra no texto senão aquilo que ele (nos) diz. Todavia, o autor propõe ainda uma terceira alternativa, motivo de um longo debate na ciência que oscila entre o objetivismo e o subjetivismo; assim, de acordo com Compagnon:

Pode-se procurar no texto aquilo que ele diz com referência ao seu próprio contexto de origem (linguístico, histórico, cultural). Pode-se procurar no texto aquilo que ele diz com referência ao contexto contemporâneo do leitor. Essas duas teses não são mutuamente excludentes mas, ao contrário, complementares: ela nos conduzem a uma forma do círculo hermenêutico, ligando pré-compreensão e compreensão, e postulam que, se o outro não pode ser integralmente desvendado, pode, ao menos, ser um pouco compreendido (COMPAGNON, 1999, p.80).

Percebe-se que, para Compagnon, essa relação dialética entre texto e contexto se torna uma chave de leitura para uma melhor compreensão. O autor concorda que devemos ampliar essa compreensão, levando em consideração inclusive o sentido das palavras para o narrador e o meio que está inserido. Por sua vez, LaCapra acredita que:

Ao apresentar o texto exclusivamente como uma “intencionalidade” realizada ou “encarnada”, impede a formulação como um problema explícito da relação entre intenções – na medida em que elas podem ser reconstruídas de maneira plausível – e o que é possível sustentar que o texto faz ou revela⁵⁶ (LACAPRA, 1998, p.253).

Nota-se que LaCapra amplia a interpretação da intencionalidade autoral, inclusive indicando que essa intenção pode ser multifacetada. Sendo assim, recordemos que Pôncio dividiu sua narrativa em três partes: nas lições, nos atos meritórios e no martírio do bispo cartaginês. Entretanto, para uma melhor compreensão e como um recurso didático, focaremos nossa análise na função episcopal, nas virtudes e no martírio.

⁵⁶No original, se lê: “Al presentar el texto exclusivamente como una “intencionalidad” realizada o “encarnada”, impide la formulación como problema explícito de la cuestión de la relación entre intenciones - en la medida en que se las puede reconstruir plausiblemente - y lo que es posible sostener que el texto hace o revela”.

2.1 PÔNCIO: FUNÇÃO EPISCOPAL EM CIPRIANO DE CARTAGO

Conforme assinala Gilvan Ventura da Silva e Caroline Soares (2012, p. 141), uma das características mais notáveis da Antiguidade Tardia foi o despontar da Igreja como uma instituição de alcance universal. Sendo assim, a figura episcopal ascende como um dos elementos que ajudarão a solidificar essa estrutura. Podemos perceber isso na narrativa de Pôncio, pois o diácono dedica uma parte de sua obra para explicar como sucedeu a eleição de Cipriano:

Que ardor inflamava então o povo entusiasta! Animado por um desejo espiritual, como demonstram os fatos, não desejava apenas ter um bispo naquele que então, por secreto presságio divino, pedia com tanta insistência. Não procurava apenas um sacerdote, mas um futuro mártir. Afirmo-o contra a vontade, mas é preciso dizê-lo: alguns opuseram-lhe, mas desse modo, facilitaram-lhe a vitória. Apesar disso, com quanta mansidão, paciência e benevolência os desculpou, com quanta clemência os perdoou, contando-os mais tarde entre seus mais íntimos amigos, com admiração de muitos! Com efeito, quem não julgaria maravilhoso tal esquecimento num homem com tão boa memória? (Pon.5.3.6).

Pôncio concebe como uma atividade espiritual o desejo da igreja de Cartago de eleger um bispo. O autor parece apontar que é o próprio Deus, por meio de presságio, quem escolhe Cipriano para exercer tal função⁵⁷. Dessa forma, as especificidades do poder episcopal, para Pôncio, parece derivar da origem e da natureza do seu poder.

Claudia Rapp, em sua análise sobre a função episcopal nas comunidades cristãs, aponta que o episcopado nos primeiros séculos acumulou para si três formas de autoridade: “pragmática, espiritual e ascética” (RAPP, 2005 apud PIZA, 2014, p. 78). Nesses termos, a autoridade espiritual era caracterizada por um fator completamente externo ao portador, a saber, o próprio Deus. Essa autoridade por parte de Deus pode ser observada no texto de Pôncio quando ele observa que, “Como exemplo das suas boas obras, creio ser suficiente este único feito: que por juízo de Deus e favor do povo foi eleito para ministério sacerdotal e para a dignidade de Bispo quando neófito e ainda muito novo” (Pon.5.1).

Entretanto, na narrativa de Pôncio, existe um fator externo pelo qual Cipriano foi eleito bispo em Cartago: as suas boas obras. Seguindo o raciocínio da autoridade episcopal, Rapp

⁵⁷ Para José Fernandez Ubiña (2006, p. 164) o primeiro testemunho acerca da importância da função episcopal se deu em 110, escrito por Inácio de Antioquia durante sua viagem à Roma. Segundo Ubiña, Inácio compara a autoridade da figura episcopal com a de Deus. Além disso, o autor assegura que a autoridade episcopal no primeiro século estava reduzida a um cargo de confiança local e delegado aqueles que gozavam de certos prestígios. Por sua vez, Daniel Valle Ribeiro (1995, p. 39) relata que o episcopado se estabeleceu no século II e sua criação atendia aos apelos da sucessão apostólica. Dessa forma, a figura episcopal no cristianismo primitivo parece ter substituído a dos apóstolos.

aponta a segunda característica, ou seja, a autoridade ascética. Essa segunda se encontra em estrita ligação com a primeira, pois não depende diretamente do fator externo ao indivíduo, mas o contrário, é justamente pelas suas boas obras, no caso, seu ascetismo, que Pôncio julgou Cipriano merecedor de ser eleito bispo em Cartago.

Todavia, essa prática ascética seria (e julgamos que potencialmente poderia sê-lo) acessível a todos os cristãos contemporâneos de Pôncio; além disso, outros poderiam exigir para si, por conta da prática ascética, a autoridade episcopal. Dessa forma, Pôncio assentava seu argumento na autoridade espiritual de Cipriano, pois “quando o povo, *inspirado pelo Senhor*, o exaltou com uma eleição unânime, ele humildemente cedia lugar aos mais antigos porque se sentia indigno de tanta honra” (Pon.5.2). Sendo assim, a narrativa de Pôncio acerca da autoridade episcopal de Cipriano é tanto fruto da graça divina, quanto dos seus méritos, ou seja, o que diferenciava as boas obras de Cipriano seria o fato de que a eleição do bispo foi completamente inspirada por Deus.

Por sua vez, a autoridade pragmática resultava das duas primeiras e possibilitava ao indivíduo agir na sociedade. Pedro Piza, analisando essa característica, advoga que tal autoridade derivaria das ações do indivíduo em benefício de outras pessoas, sendo tais ações sempre públicas. Para o autor, “a autoridade pragmática não dependeria de um toque do Espírito ou de um esforço ascético pessoal, mas sim da posição social de seu portador, que necessitaria dos meios para efetuar o bem público por meio de suas ações” (PIZA, 2014, p. 79).

Essa autoridade pragmática possibilitou a Cipriano agir principalmente nas questões eclesiásticas durante sua estada no exílio⁵⁸, algo que Pôncio não deixaria de mencionar: “Quem teria ensinado a penitência aos que caíram, a verdade aos heréticos, a unidade aos cismáticos, a paz aos filhos de Deus e a norma da oração evangélica?” (Pon.7.5). Para José Fernandez Ubiña, Cipriano foi quem melhor personificou o episcopado monárquico. O historiador acredita que a autoridade episcopal na época de Cipriano correspondia à posição mais alta na hierarquia eclesiástica, pois eram delegadas aos bispos diversas funções, como a responsabilidade pela catequese, a administração dos sacramentos, a excomunhão dos pecadores e reconciliação dos penitentes no seio da comunidade cristã (UBIÑA, 2003, p. 255). Sendo assim, Pôncio indica que Cipriano ensinou a “verdade” aos heréticos. Já apontamos que o cristianismo em Cartago, também problematizado por Gilvan Ventura e Caroline Soares (2012, p. 144), deve ser pensado nos termos de um “pluralismo religioso”; todavia, diferenciava-se de outras congregações por

⁵⁸ Abordaremos o “exílio” de Cipriano mais adiante.

ter suas próprias diretrizes doutrinárias. Manuel Sotomayor parece concordar com essa afirmação, pois para o autor:

A autonomia das diferentes igrejas que compunha a única grande igreja possibilitou o desenvolvimento diversificado de cada uma delas em sua configuração disciplinar, litúrgica, teológica, literária e artística, de acordo com as peculiaridades próprias de cada cultura. Uma visão panorâmica da igreja universal na época da qual nos ocupamos, nos apresenta uma imagem parecida com um mosaico, multicolorido e de forma alguma uma estrutura monolítica e uniforme (SOTOMAYOR, 2003, p.550)⁵⁹.

Diante do exposto, Pôncio julgou necessário apontar a militância de Cipriano principalmente contra aquilo que o autor avaliou como heresia. Ora, sabemos que o bispo cartaginês seguiu para o exílio assim que o imperador Décio decretou que todos no império sacrificassem aos deuses pagãos. Para Maria Freire da Silva (2016, p. 109), com a morte de Fabiano em Roma, Novaciano passou a ocupar o lugar de “porta-voz” do colégio presbiteral. Sua atuação foi marcada principalmente em relação à integração dos *lapsi*, ou seja, daqueles que sacrificaram aos deuses e conseqüentemente foram considerados apóstatas.

Victor Godoy amplia o debate acerca do cisma causado tanto na igreja de Cartago quanto em Roma. Segundo o autor, após a morte de Fabiano, os bispos vizinhos de Roma, juntamente com o povo, elegem Cornélio bispo daquela cidade. Todavia, tal eleição foi contestada por “Novaciano, um dos presbíteros que se ordenou bispo e se opôs a Cornélio, causando um cisma na diocese de Roma, semana após Felicíssimo ter formado o cisma na diocese de Cartago” (GODOY, 2017, p. 55). Por sua vez, Freire da Silva (2016, p. 109) indica que essa atitude de Novaciano induziu Cornélio a escrever⁶⁰ para Fábio de Antioquia e afirmar que tal postura era fruto do simples desejo de Novaciano em se tornar bispo⁶¹.

Nota-se a importância e o prestígio da figura episcopal para Pôncio e a forma com que o autor conciliou heréticos e cismáticos. Fica evidente a intenção de Pôncio em seu suposto desconforto em relação àqueles que apostataram. Sua intenção parece ter sido, por meio da

⁵⁹No original, se lê: “*La autonomía de las diferentes iglesias que acompañó a la única gran Iglesia hizo posible el desarrollo diversificado de cada una de ellas en su configuración disciplinar, litúrgica, teológica, literaria y artística de acuerdo con las peculiaridades propias de cada cultura. Una visión panorámica de la Iglesia universal en la época que nos ocupa nos presenta una imagen parecida a la de un mosaico o conjunto variopinto y de ninguna manera la de una estructura monolítica uniforme*”.

⁶⁰Eusébio da Cesaréia preservou parte dessa epístola em sua *História Eclesiástica*, em que relata que “mas para que saibais como esse homem [Novaciano] singular antes aspirara ao episcopado e em secreto guardava em si essa ambição precipitada, fazendo uso daqueles confessores que se ligaram a ele desde o início, como uma capa para a própria loucura” (EUS.6.43).

⁶¹Silvia Acerbi (2016, p. 57) relata que antes de Cipriano já existia na África uma importante tradição de Concílios, acerca dos quais, porém, temos poucas informações. Ao tempo de Cipriano, as atividades dos Sínodos alcançaram um ritmo frenético.

atuação episcopal de Cipriano, e somente por meio dela, a reintegração dos *lapsi* na igreja de Cartago, e não somente isso, mas principalmente a unidade da igreja como um todo.

A autoridade episcopal de Cipriano parece se estender a todos os domínios da vida eclesial. Silvia Acerbi (2016, p. 57) nos assegura que, por volta do ano 256, se reuniram em Cartago ao menos sete Concílios sob a liderança de Cipriano, nos quais participaram bispos de todas as províncias norte-africanas que reconheciam a autoridade da sede em Cartago. Para a autora, se tratava de igrejas localizadas na África Proconsular, Numídia, Mauritânia e Tripolitânia.

Compreende-se assim, a influência da figura episcopal de Cipriano, que estendeu sua reputação e autoridade para territórios transmarinos como a Gália e Hispânia. Suas cartas escritas durante o exílio foram fundamentais para instruir os fiéis acerca das controvérsias que circulavam no seio da cristandade. Helena Papa parece compartilhar a ideia da importância episcopal no terceiro século para as comunidades locais, ao afirmar que:

Já no século III d.C., o bispo já era visto como o líder dos cristãos em cada cidade, podendo ser considerado como o representante dos habitantes já que cuidava de algumas finanças; supervisionava as mulheres da comunidade, viúvas e as consagradas virgens; organizava os gastos com a caridade e já poderia atuar junto aos magistrados em nome dos cidadãos (PAPA, 2014, p.108).

Tais funções episcopais, como apresentadas por Pôncio, configuram os elementos que o autor encontrou na vida de Cipriano para justificar a importância do bispo em se manter exilado, ou seja, para melhor servir a comunidade de Cartago.

2.2 PÔNCIO: AS VIRTUDE E O MARTÍRIO DE UM BISPO

Outro fator que Pôncio julgou válido relatar foi, sem sombra de dúvida, as variadas virtudes e obras do bispo cartaginês. Entretanto, Pôncio usou desse artifício retórico para justificar o exílio de Cipriano durante o governo de Décio. Nesses termos, sabemos que, por exemplo, na mentalidade judaica a noção de exílio estava estritamente relacionada ao juízo divino em relação a desobediência do povo judeu. Sendo assim, Pôncio discorre que:

Bem depressa conseguiu um prêmio merecido devido aos seus bons méritos: a glória do exílio [...]. Mas ele deveria passar todos os graus das gestas gloriosas e assim chegar aos cumes; e também os que estavam na iminência de cair tinham necessidade da sua palavra animadora (Pon.7.1.2).

Percebe-se claramente a intenção de Pôncio em justificar o exílio de Cipriano. Inclusive o diácono utiliza o termo *exílio* ao invés de fuga⁶². O autor ressignifica esse exílio tecendo um novo contorno e afirmando que tal atitude de Cipriano foi resultado da Providência divina, refutando, dessa forma, possíveis acusações que a memória do bispo, mesmo após o seu martírio, poderia sofrer, a saber, o medo de ser sentenciado à morte:

Verdadeiramente tratou-se de medo, mas justo: medo que tinha de ofender o Senhor; medo que o levava a preferir obedecer os preceitos de Deus do que alcançar a coroa, transgredindo-os; aquela fé cegamente submetida aos desígnios divinos estava persuadida de que, se não tivesse obedecido ao Senhor que então lhe mandava que se escondesse, teria pecado, mesmo sofrendo o martírio (Pon.7.14).

Seguindo esse raciocínio, Pôncio relata que o medo de Cipriano não era o da morte, mas sim o de ofender a Deus. Todavia, Pôncio indica que o martírio de Cipriano não teria importância alguma se o bispo tivesse desobedecido à ordem divina. O diácono cartaginês dialogava com aquilo que bem apontou Glen. W. Bowersock acerca do martírio voluntário, ou seja, aqueles cristãos que intencionalmente suscitavam a ira dos imperadores no intuito de sofrerem o martírio. Segundo o autor:

O mártir voluntário tinha tomado proporções tão alarmantes aos olhos das mentes eclesíásticas ponderadas que eles elaboraram pouco a pouco uma distinção bem clara entre o martírio voluntário e uma forma mais tradicional que era fruto da perseguição. Clemente de Alexandria, Orígenes, Cipriano e Lactânio, todos grandes porta-vozes da igreja primitiva, tentaram conter esses ardores e de reservar as fileiras de mártires a esses que suportavam os sofrimentos e a morte no quadro das perseguições⁶³ (BOWERSOCK, 2002, p.17).

Pôncio parece indicar que o martírio de Cipriano não foi exatamente voluntário, pois o bispo de Cartago procurou diligentemente agradar ao seu Senhor, obedecendo a seu divino mandamento. Ao problematizar sobre a ressignificação do exílio de Cipriano em Pôncio, Victor Godoy comenta que, para o diácono, “de fato, houvera medo, mas um medo “justo” de desobedecer a Deus, que lhe ordenara se esconder. Se Cipriano decidisse por si mesmo alcançar o martírio, torná-lo-ia um modo de pecar, concluiu Pôncio” (GODOY, 2017, p.50)

⁶² De acordo com a Patrística, no dia 30 de agosto de 257 Cipriano, tendo se recusado a reconhecer as práticas romanas (*romanas caerimonias recognoscere*), foi exilado em Cúrbis. Nesse período, preparou textos que incentivam os cristãos em Cartago a perseverar na fé.

⁶³ No original, se lê: “*the spread of voluntary martyrdoms had become so alarming to many thoughtful churchmen that they gradually developed a sharp distinction between solicited martyrdom and the more traditional kind that came as a result of persecution. Clement of Alexandria, Origen, Cyprian, and Lactantius, all great spokesmen of the early Church, attempted to stop this enthusiasm and reserve the ranks of the martyrs for those who endured suffering and death in the face of persecution*”.

Por outro lado, algo nos chama atenção em relação ao exílio de Cipriano, pois essa prática indica, mesmo que de forma limitada, que existiam diversas sentenças para aqueles que se negavam a sacrificar aos deuses do panteão romano. Desse modo, julgamos válido questionarmos quais elementos possibilitaram que Cipriano fosse exilado e não martirizado. Moses Finley (1988), fazendo um balanço acerca do exílio no mundo antigo, argumenta que tais medidas sempre foram, em praticamente todas as sociedades, uma forma de censura por parte das autoridades que julgavam determinados comportamentos inadequados. Para o historiador estadunidense:

A expulsão ou exílio é associada em nossas mentes em especial com a oposição política (ou com certos tipos de delitos criminosos). Sua aplicação nesse contexto, na Antiguidade Clássica, era comum, estendendo-se desde opositores individuais a um tirano ou a um monarca até exílio em massa de grupos inteiros de pessoas nas frequentes guerras civis. Normalmente não chamamos a isso de censura; eu, contudo, defendo o ponto de vista de que, especialmente em um mundo onde predomina a comunicação verbal, isso é precisamente censura, pelo menos naquelas comunidades relativamente abertas no aspecto político – ou seja, abertas ao debate acerca de questões políticas. Quem quer que fosse fisicamente removido, não tinha nenhuma chance, com exceção da revolta armada, de expressar e fazer circular suas opiniões políticas no único lugar onde elas fariam sentido: em sua própria comunidade. Além disso, [...] a expulsão de filósofos e profetas, na Antiguidade, era regularmente justificada pela ameaça que eles supostamente constituíam para a ordem e para a segurança pública (FINLEY, 1988, p. 174-175).

Nesses termos, o exílio de Cipriano pode ser concebido pelo simples fato de ser considerado uma ameaça para a ordem pública, pois o decreto de Décio visava restaurar a chamada *pax deorum*⁶⁴, ou seja, as calamidades que assolavam o império, poderiam ser fruto dessa desarmonia entre os homens e os deuses. Sendo assim, se os moradores de Cartago julgaram necessário que o bispo cartaginês sofresse o martírio, percebemos isso diretamente quando Pôncio discorre que “E como era normal ele alcançar velozmente todas as metas, assim iria alcançar depressa a coroa do martírio, a ele devida, tanto mais que várias vezes pediram para que ele fosse lançado aos leões” (Pon.7.2).

Outro fator apontado por Finley diz respeito à impossibilidade do exilado em difundir suas ideias na comunidade em que atuava. Entretanto, a proposta de Finley se torna uma espécie de generalização, sem levar em consideração algumas especificidades de sua ocorrência no mundo antigo. Percebemos uma dessas singularidades quando Pôncio justificava, mais uma

⁶⁴ Para Regina Bustamante (2011, p. 1) a *pax deorum* consistia em um sentimento de que a religião era um sistema de obrigações para a manutenção da paz com deuses. É a ideia fundamental que o homem, a sociedade e os deuses deveria viver em harmonia, ou seja, não cumprir com tais obrigações religiosas para com os deuses poderia abalar a sociedade, desequilibrar a ordem do mundo e provocar a ira dos deuses.

vez, o exílio de Cipriano dizendo que “também aqueles que estavam na iminência de cair tinham a necessidade da sua palavra animadora” (Pon.7.2).

Essa necessidade das palavras animadoras de Cipriano indicam os escritos do bispo endereçados à comunidade de Cartago⁶⁵, e não somente isto, mas Pôncio aponta inclusive para a militância do bispo em relação aos pagãos: “Quem teria vencido os pagãos blasfemadores, fazendo cair sobre eles as acusações que eles lançavam contra nós” (PON.7.6). Nota-se que, mesmo no exílio, Cipriano por meio dos seus escritos continuou ativo junto à igreja da qual era bispo. A opção pelo exílio talvez tenha se dado em função do prestígio social de Cipriano por conta das suas inúmeras virtudes – ao menos nos termos do discurso de Pôncio.

A historiadora Mar Marcos (2016, p. 204) relata que Cipriano, pela ótica de Pôncio, possuía as virtudes ascéticas, isto é, a total recusa aos bens terrestres⁶⁶:

Vendeu os bens para assegurar a um grande número de pobres uma vida tranquila; e, distribuindo todos os haveres, obteve ao mesmo tempo duas vantagens: desprezo pelas ambições do mundo, que é o mal mais pernicioso, e o exercício da misericórdia que Deus preferiu aos sacrifícios a Ele oferecido; aquela mesma misericórdia que não soube praticar aquele jovem rico que disse ter observado todos os mandamentos da lei. (Pon.2.7).

A prática de Cipriano, no entender de Pôncio, já começa a ultrapassar inclusive alguns exemplos bíblicos, pois de acordo com o relato do evangelho de Mateus 19:16, um jovem rico se aproximou de Cristo perguntando-lhe o que deveria fazer para herdar a vida eterna. Cristo lhe respondeu “se queres ser perfeito, vai e vende tudo o que tens, dá-o aos pobres e terás um tesouro no céu; e vem e segue-me”. Segundo o relato, esse jovem retirou-se triste, pois possuía muitas propriedades. Para Victor Godoy (2017, p. 65), Pôncio deixou implícita a ideia que o exemplo dado por Cipriano foi insuperável, já que nem os homens no tempo de Cristo haviam feito o que o bispo cartaginês fizera.

Dessa maneira, a virtude ascética em Cipriano parece apontar para aquilo que se nota em movimentos eremíticos a partir do IV século como, por exemplo, a completa renúncia dos bens materiais. Outra virtude que Pôncio julgou relevante e pode ser observada é a chamada *pietas*, ou seja, originalmente um sentimento de obrigação por aqueles a quem o indivíduo está ligado por natureza. A tradição cristã parece que incorporou essa virtude pela chamada

⁶⁵ De acordo com Geoffrey D. Dunn (2010, p. 65), a coleção de aproximadamente 80 cartas escritas por Cipriano e quase 10 tratados atribuídos ao bispo, tornam esse período um dos mais bem documentados da história cristã pré-nicena.

⁶⁶ Para Mar Marcos, Pôncio identificou em Cipriano um conjunto de virtudes, entre elas a *pietas*, *vigor*, *miseriordia*, *censura*, *gravitas* e *severitas*. Desse modo, Mar Marcos acredita que foram concedidas ao bispo virtudes que adornavam o homem público em Roma e que mais tarde Ambrósio de Milão irá propor como guia moral para os bispos e clérigos.

*eusebeia*⁶⁷, palavra formada pelos termos *eu* (“bom”) e *sebomai* (“ser devoto”). Ao vender seus bens para distribuir suas riquezas junto aos pobres, Cipriano estava demonstrando sua devoção ou piedade em relação à igreja de Cartago. Porém, para Victor Godoy (2017, p. 65-66), em nenhum momento nas cartas de Cipriano, apesar do bispo expressar sua profunda admiração pela caridade, encontra-se algum relato de que Cipriano vendeu seus bens, conforme a narrativa de Pôncio.

Tal como discurremos, algumas medidas imperiais tinham caráter transitório e poderiam perder sua validade com a morte do governante que as havia ordenado. Sendo assim, com a morte do imperador Décio em 251 na luta contra os godos na Batalha de Abrito, houve rápidas sucessões no trono imperial (ALFÖLDY, 1987, p. 123). Caroline Soares nos informa que Treboniano Galo passou a exercer o *imperium* até 253 juntamente com seu filho Volusiano. Treboniano morreu em decorrência da peste que assolou o império e foi sucedido por “Emiliano, governador da Mésia, que foi substituído pouco tempo depois por Valeriano” (SOARES, 2016, p. 138).

De acordo com Maria Donet (2015, p. 561), quando Valeriano chegou ao poder em 253 mandou prender o bispo Atanásio na cidade de Tarso (Cilícia) e acabou condenando-o à pena capital. O imperador mandou prender os filhos de Antusa, Caríssimo e Neófito, que foram enviados para Apeliano e, após vários interrogatórios, ao não negarem a fé cristã, foram martirizados.

Valeriano, ao contrário do imperador Décio, tomou medidas diretamente contra os cristãos⁶⁸, o que culminou no martírio do bispo Cipriano no ano de 258. Entretanto, nesse intervalo entre o fim da perseguição de Décio em 251 e o retorno de Cipriano depois da páscoa do mesmo ano, Pôncio omitiu vários eventos da vida do bispo. Essa omissão reforça nosso posicionamento acerca da “mistura de gênero” que caracteriza a narrativa de Pôncio, pois ao omitir determinados eventos, o autor se distancia da noção apresentada sobre biografia. Por outro lado, tal omissão pode indicar uma aproximação com o gênero apologético e hagiográfico, já que o autor resolveu narrar apenas a vida cristã do bispo, talvez com a intenção de defendê-lo das supostas acusações que Cipriano sofreu por ter abandonado Cartago. Entretanto, por mais

⁶⁷ Conforme se lê em W. E. Vine, Merrill Unger e William White (2002, p. 875).

⁶⁸ Para Caroline Soares (2013, p. 5), Valeriano dirigiu uma epístola para os governadores das províncias, na qual determinava que os membros do clero sacrificassem aos deuses romanos. Caso algum cristão resistisse, sofreria o exílio. Nessa mesma carta, o imperador proibiu a reunião dos cristãos nas igrejas e cemitérios. Valeriano emitiu outra carta, a pedido do Senado, confirmando as disposições daquela anterior e agravando as penas contra os réus de fé cristã. Gilvan Ventura da Silva aprofunda o debate sobre as medidas de Valeriano, segundo o autor, para os sacerdotes (bispos, presbíteros e diáconos), a execução substituiu o exílio, seguindo-se o confisco de bens. Por sua vez, os membros da ordem senatorial e equestre seriam “privados de sua dignidade e bens” e caso ousassem persistir na fé cristã seriam executados (SILVA, G., 2006, p.249).

que a obra de Pôncio incorpore esses gêneros literários, tal omissão parece obscurecer ainda mais sua narrativa.

Antes de relatar o martírio, Pôncio ressignificou o exílio de Cipriano por meio de elementos que julgamos corresponder a uma tentativa de sacralizar a figura do seu bispo. Podemos perceber isso quando o escritor fala sobre o local do exílio. Nesse sentido, quem legitima a santidade não é o local, mas sim a presença do sobrenatural: no caso do Cipriano apresentado por Pôncio, suas virtudes. Assim, essa presença *santificadora* é mais um traço abordado em Pôncio:

Não quero agora descrever o encanto do lugar, e deixo de parte, de momento, todo o aparato de delícias que ele oferecia. Imaginemos que tal lugar fosse desnaturado e feio, esquelético à vista, desprovido de águas salubres, sem amenidade do verde nem a vizinhança da praia, mas tudo só penhascos e selva fechada entre margens inóspitas, numa grande solidão, segregado num lugar inacessível ao mundo: *poderia tal lugar, caso fosse habitado por Cipriano, o sacerdote de Deus, chamar-se exílio?* (Pon.11.7, grifo nosso).

Fica evidente a tentativa de Pôncio em santificar o local⁶⁹ do exílio com a presença de Cipriano, fazendo assim um contraste entre aquilo que era considerado desprezível na mentalidade judaico-cristã e a presença santificadora do sacerdote de Deus. Ora, na literatura judaico-cristã, os lugares desertos eram tidos como expressão do juízo divino, mas também locais de manifestações sobrenaturais. Por exemplo, foi para o deserto que Moisés, libertador do povo hebreu, teve que fugir após assassinar um egípcio que castigava um hebreu. Igualmente, foi no deserto que Elias, após matar os profetas de Baal, andou o dia inteiro. Foi no deserto que João Batista iniciou seu ministério pregando acerca do messias, mas também foi no deserto que Cristo foi tentado pelo demônio⁷⁰.

O diácono descreve um lugar completamente inabitado, desértico, de modo que Cipriano representado por Pôncio parece incorporar, mesmo que de forma limitada e resumida, os atributos comumente associados às figuras eremíticas a partir do século IV. Além disso, o escritor julgou que Cipriano possuía elementos de santidade por suas inúmeras virtudes. Solange de Andrade, abordando sobre o processo de veneração dos santos na Antiguidade, relata que:

⁶⁹ De acordo com Renata Nascimento (2014, p. 58), a Cidade Santa, ou seja, Jerusalém, representava a materialidade do sagrado, o local em que Deus se manifestara. A primeira igreja cristã também nasceu nesta cidade. Entretanto, São Cirilo de Jerusalém, eleito bispo em 350 e sucessor de Macário, parece ter sido um dos principais incentivadores da adoração aos lugares santos, pois acreditava que, por meio destes, os cristãos poderiam entrar em contato direto com o sagrado, fortalecendo assim sua fé no Salvador, sentindo sua divina presença. Todavia, conforme apontado, de acordo com Pôncio essa característica teria sido materializada por Cipriano de Cartago por meio de uma inversão: seria o bispo aquele que *santifica* o local de exílio.

⁷⁰ Segundo aquilo que se observa no relato bíblico respectivamente: Êxodo: 3.1; 1 Reis: 19.4; Lucas:3.2; Lucas:4.1

Os cristãos da Antiguidade romana apontavam exemplos de sofrimento excepcional. Santos eram os que tinham morrido ou estavam preparados para morrer, ou então viviam uma espécie de morte lenta para o mundo, como forma de imitar o Cristo. Desses, o mártir tinha a primazia nas honras e ainda o tem, de fato, nos nossos dias. Mas aplicando a ideia de santidade para englobar também os vivos, a Igreja chegou, gradualmente, a venerar pessoas por sua vida exemplar tanto quanto por sua morte (ANDRADE, 2008, p.242).

Os mártires eram a personificação do exemplo máximo de seu mestre Jesus Cristo. Isto pode ser observado claramente em Pôncio, quando ele comparava o momento do martírio de Cipriano ao de Cristo: “Quando saia do pretório, era escoltado por um pelotão de soldados; e para que nada faltasse na paixão, centuriões e tribunos caminhavam a seu lado” (Pon.18.1). Nota-se que o martírio está estritamente relacionado com a conduta de Cristo, e inclusive, Cipriano, tal como Cristo, irá alcançar a glória do Paraíso por meio do martírio. Além disso, ao comparar o martírio de Cipriano com o de Cristo, Pôncio atribuía elementos de santidade ao bispo de Cartago.

No entanto, essa noção do martírio relacionado ao sacrifício adquiriu em Pôncio um novo contorno na medida em que o autor construiu sua narrativa. O sacrifício não somente estava estritamente relacionado ao martírio, mas também em uma vida entregue ao serviço da comunidade. De acordo com Eduardo de Oliveira:

O sacrifício cristão, no sentido de demonstrar através da fé a aceitação do suplício e da morte, exemplificado em Jesus de Nazaré, adquiri uma conotação literal no primeiro século, período inicial desta seita. Contudo, com o desenvolvimento teológico natural do movimento, se buscará ampliar este modelo martirial, passando do suplício físico como padrão e chegando à postura de renúncia, de valores, padrões, desejos, como sacrifício em nome de algo maior do que eles próprios (OLIVEIRA, 2009, p.75-76).

É justamente esse aspecto que torna a narrativa de Pôncio singular. Cipriano não foi coroado com o martírio no momento da sua morte; muito pelo contrário, pois o bispo, para Pôncio, conquistou isso ainda em vida: “É verdade que nos homens consagrados a Deus a plena dedicação ao seu serviço é considerada um martírio” (Pon.19.2). Desse modo, Pôncio contribuiu para aquilo que aponta Pedro Maldonado (2016, p. 128), que em torno da figura episcopal se configurou um protótipo de morte, ou seja, uma morte cristã. Julgamos que Cipriano caracterizou um “modo de morrer cristão” que o diácono sistematizou comparando-o não somente com Cristo, mas com outros personagens bíblicos: “Assim naquela generosa entrega às obras de misericórdia, fazia-se o bem não apenas aos irmãos na fé, mas fazia-se até algo mais do que foi escrito a respeito da piedade incomparável de Tobias” (Pon.10.4). Isto é, por mais piedoso que Pôncio julgasse Tobias, o exemplo e a piedade do bispo cartaginês superaram inclusive os homens já considerados piedosos pelo relato das Sagradas Escrituras.

Outro personagem que Cipriano teria superado em demonstração de fé e entendimento da palavra divina foi o sacerdote Zacarias, pai de João Batista. Segundo Pôncio:

Ora bem, também nas Escrituras encontro algo de semelhante. O sacerdote Zacarias ficou mudo por não ter acreditado quando o anjo lhe prometeu um filho, de tal modo que, quando quis dar a conhecer o nome do filho, em vez de o pronunciar teve que pedir uma tabuinha para o escrever. Justamente também aqui, quando o mensageiro de Deus preferiu revelar com um gesto o gênero de martírio que o Bispo iria sofrer, exortou à fé e ao mesmo tempo avisou o sacerdote (Pon.13.9-10).

Esse constante paralelo com os personagens bíblicos reforça nossa hipótese da tentativa de Pôncio em conferir elementos de santidade à figura de Cipriano. Indica também o profundo conhecimento que o diácono possuía acerca das Escrituras, conferindo assim, autoridade no seu relato por meio da narrativa bíblica. Por outro lado, Rodrigo Tomaz (2010) defende que, até o século XIII, não existia um processo normatizador com relação ao reconhecimento dos homens considerados santos, ou seja, para o autor os próprios fiéis “santificavam indivíduos que tivessem realizado algo importante junto à comunidade, geralmente interpretado de origem sobrenatural” (TOMAZ, 2010, p. 7). Por sua vez, Norma Baynes, analisando as características do homem considerado santo, sugere que tal atributo seria o seu “isolamento esplêndido”. Sendo assim, o autor aponta para dois padrões, “um para o cristão comum vivendo sua vida no mundo todos os dias, e o outro padrão para aqueles que eram assombrados pelas palavras de Cristo “queres ser perfeito” [...]” (BAYNES, 1960 *apud* BROWN, 1983, p. 11).

Nesses termos, Peter Brown propõe que a civilização greco-romana, baseada na ideia da *paideia*, procurou considerar o que era exemplar a partir das pessoas, ao invés de entidades em geral. Diante disso, a literatura cristã, para Brown, serviu-se desses modelos morais a fim de consolidar aquilo que os cristãos entendiam por exemplo. Para Brown:

Deus, e nenhum sistema puramente humano de transmissão, era agora destinado a desempenhar o papel decisivo de trazer os exemplos do passado vivos para a época. [Se tratava da] ideia de uma comunidade dos justos, ligando Israel aos seus antepassados [...]. Com essa crença, o exemplar deixa de ser apenas um paradigma humano do passado reativado no presente, por meios humanos: o homem de Deus, o homem justo, tem uma qualidade reveladora sobre ele [...]. O santo é um presente de Deus para a época e região deles⁷¹ (BROWN, 1983, p.6).

⁷¹ No original, se lê: “*Rather, God, and no purely humans system of transmission, was now held to play the decisive role in bringing the exemplars of the past alive from age to age. The idea of a community of the righteous linking Israel to its forebears and through those to God, has been rightly described as "a singular feature in religious history". With this belief, the exemplar ceases to be merely a past human paradigm reactivated, by human means, in the present: the "man of God", the "righteous man", "has a revelatory quality about him. The saint is a gift of God to his or her age and region".*

Ao que tudo indica, Pôncio incorporou essa exemplaridade em Cipriano, pois o bispo de Cartago teria exercido os dois padrões anteriormente mencionados, atuando no mundo todos os dias por meio de sua piedade e trazendo os exemplos do passado para o presente: “Deste modo, examinando um a um os ensinamentos que recebia dos homens bons, imitando sempre os melhores, tornou-se digno de ser por sua vez imitado” (Pon.3.10). Além disso, o texto de Pôncio ilustrava a proposta de se considerar aquilo que é exemplar nos indivíduos e não nas instituições. O diácono, ao citar as virtudes do bispo e a maneira como ele fez dos pobres seu objeto de piedade, colocou Cipriano, inclusive, acima da própria Igreja: “Quanto a Cipriano, ele autoformou-se, porque a Cátedra já assim o recebeu; não foi ela que o criou” (Pon.6.4).

Logo, elaborava um discurso a partir do qual nem mesmo a Igreja tem o poder e autoridade de formar um sujeito tão singular quanto Cipriano, pois, como apontou Brown, “era Deus e nenhuma outra instituição que possuiria a autoridade de oferecer os exemplos vivos para cada época” (BROWN, 1983, p.6). Assim, lemos que “Como exemplo das suas boas obras creio ser suficiente este único feito: que por *juízo de Deus* e a favor do povo foi eleito para o ministério sacerdotal e para a dignidade de Bispo (Pon.5.1, grifo nosso).

Perante esse quadro, ao analisarmos o martírio e a santidade atribuída ao bispo cartaginês, podemos perceber que mesmo em vida Cipriano já foi considerado um mártir para Pôncio. Todavia, o diácono não somente inaugurou a noção de martírio em vida, como também comparou seu bispo diretamente com o exemplo de Jesus Cristo. Peter Brown entende essa perspectiva entre os autores cristãos como *imitatio Christi*, para ele, embora a expressão não ocorra entre os antigos escritores, tais literatos tornaram Cristo presente na comunidade por meio da vida de alguém (BROWN, 1983, p.8). Por outro lado, o diácono sacralizou a figura de Cipriano ao relatar o momento do seu martírio:

Um dos escrivães, que era cristão, ofereceu-lhe as suas roupas, como se o mártir quisesse mudar as suas roupas transpiradas por outras secas; mas naturalmente ele apenas tinha em mente, com aquela oferta, ficar na posse daqueles suores já cruentos do mártir que ia partir para Deus (Pon. 16.6).

Essas vestes de Cipriano, nos termos de Pôncio, se tornaram sagradas, pois estão banhadas pelos suores do mártir. Algo muito semelhante ao martírio de Cristo, no momento que antecedia o calvário. De acordo com o relato bíblico no evangelho de Lucas 22:44, Cristo antes de ser sentenciado à morte, retirou-se para o jardim do Getsêmani⁷², onde orou intensamente, e tamanha era sua agonia, que seu suor, tornou-se em gotas de sangue que

⁷² Craig Keener (2017, p. 129) relata que o Getsêmani incluía um bosque de oliveiras e provavelmente uma prensa de olivas, daí o nome do lugar que significa “prensa de azeite”.

corriam até o chão. Desse modo, essas vestes de Cipriano equivaleriam a uma espécie de relíquia, ou seja, apontando para aquilo que irá caracterizar a cristandade a partir da Alta Idade Média, isto é, o culto aos santos e suas relíquias.

Renata Cymbalista parece concordar com essa perspectiva, pois para a autora, nos locais onde não houve martírios, a religião cristã produziu “a engenhosa resposta das relíquias sagradas, que permitia a expansão territorial do culto cristão e ao mesmo tempo não abria mão do culto aos restos de seus mártires” (CYMBALISTA, 2009, p. 211). Por sua vez, Pere MaymoCapdevilla sustenta que, pelo fato de alguns homens serem marcados por seu vínculo com as divindades, seus pertences eram tidos por relíquias e sua posse tornou um “objeto de desejo da instituição eclesiástica que sancionou sua autenticidade, controlou sua distribuição e capitalizou seus benefícios tanto materiais quanto espirituais” (CAPDEVILLA, 2016, p.218)⁷³.

Pedro Maldonado (2016) sugere que Inácio de Antioquia e Policarpo de Esmirna foram considerados santos pelo fato de serem mártires e não o contrário. Para o autor, “o mártir é imitador de Cristo, e os bispos precisam ser imitadores dos mártires⁷⁴” (MALDONADO, 2016, p. 118).

Nesses termos, Cyril Brun (2015) acredita que a prática do martírio santificava o mártir, ou seja, ao se tornar santo, o sujeito possuiria autoridade de se apresentar imediatamente diante de Deus sem mais purificação. Para o autor, “é por isso que os mártires são os vitoriosos contra os executores (...). O martírio, na verdade, não é primariamente um ato heroico, mas um ato de fé⁷⁵” (BRUN, 2015, p. 78).

Sendo assim, já relatamos que a noção de santidade no terceiro século ainda não estava cristalizada; todavia, Pôncio parece considerar Cipriano um bispo com características santificadas e santificadoras “Quem teria induzido as virgens, dando-lhes uma regra de vida através da leitura de livros santos, à disciplina conveniente à pudicícia e a um comportamento digno de santidade” (Pon.7.4). Pôncio, mesmo atribuindo a Cipriano, elementos que o autor julgou serem qualidades de um santo, o escritor não considerou Cipriano um intercessor diante de Deus, mantendo assim, mesmo que de forma limitada, uma barreira que será transposta em outra narrativa acerca de Cipriano, a saber, o *Peristhephanon* do poeta Prudêncio, como veremos no Capítulo 3 dessa dissertação.

⁷³No original, se lê: “*objeto del deseo de la institución eclesiástica, que sancionó sua utenticidad, controló su distribución y capitalizó sus beneficios, tanto materiales como espirituales*”.

⁷⁴No original, se lê: “*el mártir es el imitador de Cristo, elobispodebe ser el imitador de los mártires*”.

⁷⁵No original, se lê: “*C’est pour cela que face aux bourreaux, ce sont les martyrs qui sont les vainqueurs...Le martyre, em effect, n’est pas d’abord um acte héroique, mais un acte de foi*”.

Mediante isto, Pôncio revelava seu profundo respeito pelos mártires, mas o martírio parece só adquirir uma importância para o diácono quando ele justifica sua narrativa nos seguintes termos: “Se a leigos batizados e catecúmenos que sofreram o martírio, os nossos maiores sentiram o dever de prestar a justa homenagem – justamente por causa do respeito devido ao martírio” (Pon.1.2). Tal respeito e registro faria sentido porque o sujeito/objeto de sua narrativa foi bispo e mártir, de maneira que “seria intolerável que se silenciasse a paixão de Cipriano, bispo e mártir tão ilustre, que além de sofrer o martírio soube ser nosso guia” (Pon.1.2). Nesses termos, Hugo Montgomery concorda que essa justificativa se dá pelo fato de que a intenção de Pôncio, além de exaltar as virtudes de Cipriano, foi a de desafiar inclusive a autoridade dos relatos antigos acerca do martírio, alegando que “seu herói cristão não era um mártir proletário, ou um catecúmeno, mas um bispo, um homem influente na igreja quanto na sociedade pagã, [e] não foi o seu martírio que o fez memorável, [pois] mesmo sem o seu martírio ele teve uma lição para ensinar”⁷⁶ (MONTGOMERY, 1996, p. 200).

Isto pode ser notado quando Pôncio relata que “julgou-se oportuno escrever (...), não porque a vida de um homem tão insigne seja desconhecida por alguém mesmo pagão, (...) mas para oferecer aos vindouros um modelo de incomparável grandeza” (Pon.1.1). Dessa forma, o bispo cartaginês se distingue dos demais porque ele teve algo a ensinar para a igreja, ou seja, não é apenas uma “biografia para um público interessado, mas não comprometido, ele escreve para gerações vindouras” (MONTGOMERY, 1996, p. 205).

O objetivo de Pôncio era triplo, qual seja, edificar sua audiência, aumentar o prestígio e honra de Cipriano e, por fim, defendê-lo das acusações de ter abandonado seu cargo em 251. Fazendo isso, as ambições de Pôncio alargaram-se para outras direções, e seu bispo não foi apenas considerado um homem santo; para Pôncio, ele foi um mártir mesmo em vida. Todavia, seu martírio seria singular:

Consumada deste modo a paixão, aconteceu que Cipriano, exemplo de toda a virtude, foi o primeiro entre os Bispos da África a merecer a coroa, o primeiro de tão grande falange depois dos apóstolos. Com efeito, desde que a África teve bispos, não há memória de que alguns deles, por mais excelentes que fossem, tenham sofrido o martírio. (Pon.19.1).

Ao que parece, Pôncio não deu muita importância aos antigos mártires, só lhes concedendo a devida honra após Cipriano, seu bispo, sofrer o martírio. Victor Godoy (2017, p. 133), abordando a diferença entre o martírio de Cipriano e a *Passio* de Perpétua, advoga que na

⁷⁶ No original se lê: “[the] hero was no proletarian martyr, or a catechumen but a bishop, an influential man in the Church as well as the pagan society. It was not just his martyrdom that made him memorable; even without his martyrdom he had a lesson to teach”.

passio Perpétua⁷⁷ desenvolve um papel fundamental no momento do martírio. Por sua vez, na narrativa da *Vita Cypriani* “não foi Cipriano quem soltou a mão do algóz, mas sim Deus, por meio de intervenções vindas do céu” (GODOY, 2017, p. 133). Esse momento foi descrito por Pôncio atribuindo o sacrifício de Cipriano à vontade absoluta de Deus:

Já tinha vendado os olhos com as suas próprias mãos, tentando adiantar-se aos atrasos do verdugo; este, cujo ofício é manejar a espada, deixava cair a mão direita, agarrando dificultosamente a espada com os dedos trémulos; até que, chegando a hora da glorificação, a mão do centurião *recebeu vigor do alto* e pôde finalmente aplicar as suas forças para dar o golpe mortal àquele homem incomparável. (Pon.18.4, grifo nosso).

Essa cena remete indiretamente a um conflito entre as forças imperiais, no caso representadas por um centurião, e o bispo de Deus pronto para cumprir sua missão. Pôncio utiliza a imagem do centurião e Cipriano como um artifício para apontar e rememorar o sacrifício do próprio Cristo. Concordamos com Cyril Brun, quando defende que, na perspectiva cristã, o sacrifício de Cristo santificou o mundo; ou seja, para o autor, no cristianismo o martírio é de longe a “mais bela morte, o mais belo testemunho de amor dado a Cristo. É também a mais profunda comunhão com ele: Cristo permanece o modelo por excelência do martírio”⁷⁸ (BRUN, 2015, p. 79).

Ao finalizar sua narrativa, Pôncio relata que está dividido entre dois sentimentos, um pela alegria do martírio de Cipriano, e outro de frustração por ele próprio ter sido poupado (Pon.19.3). Contudo, na sequência questiona o autor: “Devo entristecer-me por não o ter acompanhado? Mas devemos celebrar pelo triunfo pela sua vitória. Triunfarei pela vitória? Mas sinto pena de não o ter acompanhado” (Pon.19.3).

Cipriano triunfou por meio da sua morte, atitude esta que, segundo aquilo que observamos foi mediada por Deus, ou seja, “a execução em si se torna um ato de triunfo e a vítima é retratada como o vencedor. Termos de esfera militar dão uma impressão de honra e heroísmo para a história de Vida de Cipriano”⁷⁹ (MONTGOMERY, 1996, p. 206). Contudo, Cipriano teria cumprido com os requisitos que o autor julgou válidos para assinalar os exemplos de um bispo tornado mártir; e por fim elementos de santidade conferidos à personagem representada. Entretanto, o que torna a narrativa de Pôncio singular é esse novo contorno que o

⁷⁷ De acordo com Silvia Siqueira (2006, p. 65), a narrativa foi composta por Perpétua quando ainda estava na prisão, e antes de ser martirizada entregou-a para um desconhecido membro da comunidade cristã.

⁷⁸ No original, se lê: “[la] belle mort, le plus beau témoignage d’amour donné au Christ. C’est aussi la plus profonde communion avec lui, le Christ demeure le modele par excellence du martyr”.

⁷⁹ No original, se lê: “The execution itself becomes an act of triumph, and the victim is depicted as the victor. Terms from the military and agonistic sphere give an impression of honour and heroism to the story of Cyprian’s life [...]”;

martírio adquire: “o mártir é coroado imediatamente – seja qual for o seu passado – porque é o teste final que purifica os erros do passado”⁸⁰ (BRUN, 2015, p. 78).

Nesses termos, julgamos que a intenção do autor foi sistematizar, por meio do martírio de Cipriano, inúmeras virtudes da personagem, fruto de sua santidade e que o levaram a ocupar a posição mais alta no clero cristão, o bispado. Porém, por mais que ele tenha abandonado esse posto com a perseguição durante o reinado de Décio, Pôncio justificou que foi algo decorrente da provisão divina, e não medo do bispo de sofrer o martírio. Por sua vez, Cipriano teria cumprido ainda em vida aquele ato definitivo da fé cristã, servindo seus irmãos e consolando-os por meio de sua função episcopal. Ademais, Pôncio se filia àquilo que Peter Brown afirma acerca da ideia de martírio na Antiguidade Tardia, ou seja, “era mais que uma reencarnação das dores da paixão: nele a poderosa mão de Deus alcançou o presente, com um magnífico efeito declaratório, para conceder, mais uma vez, uma vitória sobre a dor e o diabo (BROWN, 1983, p. 16). Entretanto, o exemplo do martírio na virada do terceiro para o quarto século parece ter perdido a importância, mas não o devido respeito, pois o exemplo do mártir cederia espaço para outro modelo de santidade, a saber o monge.

⁸⁰ No original, se lê: “*Le martyr est couronné immédiatement – quel que soit son passé – car c’est l’épreuve finale qui purifie des fautes passées*”.

3 PERISTEPHANON: A CRISTIANIZAÇÃO DO MUNDO

De acordo com aquilo que abordamos no capítulo anterior, na virada do III para o IV século, a sociedade romana sofreu transformações que influenciaram diretamente o cristianismo. Talvez a mais significativa para a política eclesiástica tenha sido a conversão do imperador Constantino à fé cristã. Tal aproximação do poder imperial junto à cristandade potencializou a atuação dos bispos nos assuntos imperiais. Nesse sentido, a figura episcopal, que já gozava de certo prestígio no III século, assume papel social ainda mais importante após a batalha da Ponte Mílvio: “os eclesiásticos cada vez mais assumiam uma posição de destaque na sociedade romana, seja como patronos de suas comunidades, seja como patronos de suas cidades” (DELLA TORRE, 2011, p.62).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Paula Hershkowitz, problematizando a atuação dos bispos e os mecanismos que usavam para legitimar sua autoridade, relata que “os bispos aproveitavam o poder dos santos situados em suas portas” com a intenção de “fortalecer a autoridade e o prestígio do bispo e de melhorar o status de uma cidade” (HERSHKOWITZ, 2013, p.85)⁸¹. Diante do exposto, esse reconhecimento que a figura episcopal adquiriu junto ao poder público, no século IV, parece ter-se cristalizado a ponto de, diferentemente do século III, o bispo possuir uma autoridade capaz de confrontar, inclusive, o poder imperial. Margarita Vallejo Girvés parece concordar com essa perspectiva ao fazer um balanço sobre as tensões entre os bispos e os imperadores no decorrer do IV século IV:

Como estamos vendo, os imperadores tinham uma arma entre suas mãos que utilizaram frequentemente contra os bispos: o exílio. Mas a maioria dos bispos não cedia nem um pouco em sua postura quando o imperador ameaçava com esse destino. A polêmica que manteve Ambrósio de Milão com Valentiniano II e sua mãe Justina, que, apesar de seus intentos, não conseguiu exilar o bispo, que se opunha a apoiar os arianos (...). O papel do imperador na igreja, e especialmente, em relação aos bispos, foi difícil desde cedo (...). Os imperadores sabiam perfeitamente que se os bispos se identificavam com seus interesses, seu governo transcorreria pelas causas que desejavam (GIRVÉS, 2016, p.312-313)⁸².

⁸¹ No original, se lê: “*Bishops harnessed the power of saints situated on their doorsteps (...). This powerful patronage could be a means of strengthening the bishop’s authority and prestige and of improving the status of a city*”.

⁸² No original se lê: Como estamos viendo, los emperadores tenían un arma entre sus manos que utilizaron habitualmente contra los obispos: el destierro. Pero la mayoría de los obispos no cedió ni un ápice em su postura cuando el emperador les amenazaba con esse destino. La polémica que sostuvo Ambrósio de Milán con Valentiniano II y su madre Justina, quien, a pesar de sus intentos, no consiguió desterrar al obispo, que se oponía a los arrianos. El papel del emperador em la iglesia y, especialmente, em relación a los obispos fue difícil, desde luego. Los emperadores sabían perfectamente que si los obispos se identificaban con sus intereses, su gobierno transcurriría por los cauces que deseaban.

Nota-se a possibilidade de se estabelecer um ambiente de tensão entre essas duas autoridades – temporal e eclesiástica – em que, conseqüentemente, emergiam bispos com posições confrontadoras quando o assunto era doutrinário. Podemos identificar esse conflito com o poder imperial principalmente no bispo Ambrósio de Milão. O bispo de Milão esteve envolvido em vários embates doutrinários entre os anos 385 e 386, principalmente contra o imperador Valentiniano II⁸³. Em sua epístola endereçada à Teodósio, Ambrósio relata que “somente a igreja tinha o poder de destituir e nomear os bispos⁸⁴” (GIRVÉS, 2016, p.311). Em outra epístola endereçada ao imperador Valentiniano II, Ambrósio apela à memória de Teodósio “como o pai de tua clemência, Teodósio, beatíssimo imperador, ele a examina e a segue. A Gália mantém esta fé, e a Hispania, e guardam a confissão pia do Divino Espírito” (POHLMANN, 2016, p.184). Essa defesa da fé nicena expressada em Ambrósio, não ficou restrita somente ao bispo milânes, pois a ortodoxia trinitária, para Ambrósio, era praticada também na Gália e na Hispânia. E foi justamente do território hispânico que surgiu o poeta Prudêncio, e não somente isso, mas em seus louvores aos mártires, dos 14 hinos, seis deles são dedicados aos hispânicos⁸⁵.

Talvez a produção de Prudêncio, mais especificamente seu *Peristephanon*, sirva como uma matriz explicativa para abordarmos aspectos desse eventual “conflito”, bem como explorar como o seu relato acerca do martírio e da função episcopal parece ter adquirido novos contornos. Desse modo, inserimos a narrativa de Prudêncio num momento em que buscava-se estabelecer a ortodoxia cristã nicena a partir da era Teodosiana. Tal atmosfera conflituosa⁸⁶ era produto daquilo que Averil Cameron discorreu como *renovatio*:

Vemos no final da Antiguidade uma massa de experimentação, novas maneiras sendo testadas e novos ajustes sendo feitos. O processo de criação de mitos e desenvolvimento de novas identidades implicava inevitavelmente a modelagem do passado de acordo com as preocupações atuais (CAMERON, 2001, p.16)⁸⁷.

⁸³ De acordo com Janira F. Pohlmann, construções retóricas sobre os desentendimentos entre Ambrósio e Valentiniano II nos foram legadas pelo próprio bispo em quatro missivas elaboradas na época daqueles acontecimentos: *Epístola 76*, encaminhada a Marcelina; *Epístola 75*, escrita a Valentiniano II; *Epístola 75*, igualmente conhecida como *Sermo Contra Auxentium*; e a *Epístola 77*, também endereçada a sua irmã. O primeiro destes documentos data de 385, os demais, de 386 (POHLMANN, 2016, p.185).

⁸⁴ No original, se lê: “*el convencimiento de Ambrósio de que solo la iglesia tenía potestad para destituir y nombrar a los obispos*”.

⁸⁵ Abordaremos adiante.

⁸⁶ Concordamos com Raúl González Salinero quando propõe que os traços culturais conhecidos e assumidos pelas elites intelectuais, e nesse caso, a obra de Prudêncio serve como referência, foram ressignificados por princípios novos e excludentes, dentro de “um sistema que aspirava perpetuar como uma nova realidade de clara vocação universalista e dogmática” (SALINERO, 2010, p.349).

⁸⁷ No original, se lê: “*We seen in late antiquity a mass of experimentation, new ways being tried and new adjustments made. The process of myth-making and development of new identities inevitably implied the shaping of the past according to current preoccupations*”.

Essa “massa de experimentação” e, sobretudo, o desenvolvimento de novas identidades indicado por Cameron são vistos por Raúl Salinero (2010, p.249) como uma tentativa de determinados grupos cristãos em “alcançar o monopólio da verdade histórica”, ou seja, “uma interpretação única das Sagradas Escrituras, mediante a repressão de qualquer tentativa de heterodoxia”. Seguindo o raciocínio do autor, essa história deveria ser “absoluta e englobar a História Sagrada e, subordinada a ela, a história de Roma”. Dessa maneira, o *Peristephanon* se enquadra dentro de uma historiografia cristã de caráter universalista⁸⁸, pois nos seus 14 hinos dedicados aos mártires, Prudêncio faz questão de relacioná-los com suas respectivas cidades conforme segue na lista abaixo:

- I- Emetério e Caledônio de Calahora
- II- Lourenço de Roma
- III- Eulália de Mérida
- IV- 18 mártires de Calahora
- V- Lourenço da Hispânia
- VI- Frutuoso bispo de Terragona e Augurio e Eulógio seus diáconos
- VII- Quirino de Siscio
- VIII- Sobre o local onde sofreram uns mártires em Calahora (Nesse poema Prudêncio não cita o nome de nenhum mártir, todavia indica que “Aqui dois varões assassinados por defender o nome do Senhor ganharam com a bela morte a púrpura do martírio” (Prud. *Per.*8.1). Acredita-se que esses dois homens seriam Emetério e Caledonio.
- IX- Cassiano de Roma
- X- Romão de Antioquia
- XI- Ao bispo Valeriano, sobre o bem-aventurado mártir Hipólito.
- XII- Pedro e Paulo Roma
- XIII- Cipriano de Cartago
- XIV- Inês de Roma

⁸⁸ Rossana Alves Baptista Pinheiro defende que o período que vai da vitória de Constantino 312 até a ascensão de Teodósio foi determinante para a igreja, pois para a autora “Se tomarmos por base as afirmações de Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*) e Paulo Orósio (*História Apologética*), poderíamos considerar que a história da *Ecclesia* teria nascido providencialmente com Roma e com Cristo, à medida que Roma e o Império desempenhariam uma função central na proliferação do cristianismo ao lhe fornecer um terreno, uma estrutura material, administrativa e espacial sem precedentes e que nem mesmo a morte de Cristo ou a derrocada do Império Romano colocariam fim”. Nesse sentido, ao relacionar as diversas cidades com seus respectivos mártires e incorporá-las ao território romano, Prudêncio está diretamente inserido nessa historiografia que advoga a universalidade da fé cristã (PINHEIRO, 2013, p.306).

Perante esse quadro, ao compor o 13º hino no seu *Peristephanon*, dedicando-o à Cipriano de Cartago, Prudêncio logo no início faz alusão a localidade do seu mártir: “A terra Púnica produziu Cipriano para que resplandeça tudo quanto existe no mundo; aquela é a casa onde saiu, mas ele é a glória e mestre do mundo” (Prud. *Per.*13.1). Entende-se por demasiada ênfase aos lugares onde os mártires sofreram por sua fé aquilo que bem apontou Marianne Sághy, ao defender “que os mártires foram a glória da cidade onde morreram foi um fato na Antiguidade Tardia. O mártir trocou seu país de nascimento pela cidade onde foi martirizado”⁸⁹ (SÁGHY, 2010, p.32). Desse modo, ao problematizarmos a representação de bispo de Cartago em Prudêncio, julgamos válido atentarmos para a ênfase que o poeta direcionou às cidades em que foram martirizados.

A proposta feita por Cillian Conor O’Hogan nos ajuda como ponto de partida para analisarmos o tema, pois o autor afirma que, “antes de analisar o papel que o espaço urbano desempenha na poesia de Prudêncio, é necessário pesquisar brevemente as ideias cristãs anteriores sobre a cidade e os deveres cívicos”⁹⁰ (O’HOGAN, 2012, p.84). Esse dever cívico que deveriam prestar parece um tanto quanto complexo para os cristãos dos primeiros séculos⁹¹. Gilvan Ventura da Silva concorda com essa perspectiva ao advogar que:

A partir do governo de Constantino, multiplicam-se na paisagem urbana, as igrejas, que por vezes assumem o perfil majestoso da antiga basílica romana, concorrendo assim com os templos dos deuses pagãos e com as sinagogas como principais pontos de referência da comunidade cívica. Cruzes e crismas – o símbolo formado pela junção das duas primeiras letras do grego *Khristós* – são reproduzidos à profusão sobre monumentos públicos e privados, na condição de amuletos apotropaicos. Em seguida, a cidade passa a abrigar também os *martyria*, os túmulos dos mártires e santos até então erigidos em território *extra muros*, como prescrevia a cosmovisão greco-romana segundo a qual a *polis* ou a *civitas*, sendo consagradas aos deuses, não poderiam em absoluto admitir a presença, em seu anterior, da matéria morta constituídas pelos cadáveres, numa inversão de valores bem própria do cristianismo (SILVA, G., 2013, p.36).

⁸⁹ No original, se lê: “*That the martyrs were the glory of the city where died was a fact of life in Late Antiquity. The martyr exchanged his country of birth for the city where she was martyred*”.

⁹⁰ No original, se lê: “*Before analysing the role urban space plays in Prudentius poetry, it is necessary to survey briefly earlier Christian ideas about the city and civic duties*”.

⁹¹ De acordo com o relato bíblico que se encontra em 1 Pedro 2:11-17 “Amados, peço-vos, como peregrinos e forasteiros, que vos abstenhais das concupiscências carnis, que combatem contra a alma, tendo o vosso viver honesto entre os gentios, para que, naquilo em que falam mal de vós, como malfeitores, glorifiquem a Deus no dia da visitação, pelas boas obras que em vós observem. Sujeitai-vos, pois, a toda ordenação humana por amor do Senhor, quer ao rei, como superior; quer aos governadores, como por ele enviados para castigo dos malfeitores e para louvor dos que fazem o bem. Porque assim é a vontade de Deus, que, fazendo o bem, tapeis a boca à ignorância dos homens loucos; como livres e não tendo a liberdade pela cobertura da malícia, mas como servos de Deus. Honrai a todos. Amai a fraternidade. Temei a Deus. Honrai o rei”. Essa complexidade, como abordada por Hogan, revela como os fiéis cristãos deveriam passar seu tempo na Terra, como peregrinos e forasteiros, ou seja, quase que estranhos à ordem social, com o simples objetivo de aguardar a volta daquele que julgavam como messias (O’HOGAN, 2012, p.84).

Esse processo de ressignificação da relação entre as cidades e os cristãos⁹² parece ter sido incorporado por Prudêncio⁹³, quando o poeta de Zaragoza louva os mártires; todavia, seus poemas não expressam somente sua fé em Cristo, mas sobretudo indicam uma preocupação com sua cidade natal. É o que se vê logo no início do *Peristephanon*, com o hino de louvor aos santos mártires Emetério e Celedônio de Calahorra (Zaragoza): “Poderosa e feliz no mundo a terra da Ibéria por esta coroa; a Deus pareceu este lugar digno de abrigar seus ossos” (Prud. *Per.*1.5). Essa preocupação com base no elogio patriótico⁹⁴ parece apontar também o público-alvo para quem os poemas foram direcionados, ou seja, de acordo com Paula Hershkowitz:

a identidade de Prudêncio como um cristão hispano-romano é demonstrada na escolha de santos que ele comemorou no *Peristephanon*: cinco eram de Roma e Itália, enfatizando o centro do Império Romano o Cristão no Ocidente, e, mais importante para o argumento dessa tese, seis eram de sua terra natal, a Espanha⁹⁵ (HERSHKOWITZ, 2013, p.9).

Diante do exposto, Quirino de Siscia, Romão e Cipriano de Cartago escapam dessa centralidade (Roma-Espanha) proposta por Hershkowitz no que se refere à narrativa do *Peristephanon*. Com relação à Quirino, Prudêncio relata que “os *muros de Siscia* com seu abraço patriótico abrigam o mártir que lhes foi concedido, Quirino, varão de distinto mérito, ao gosto de Deus” (Prud. *Per.*7.5, grifo nosso). Ao relatar que a cidade concede um *abraço patriótico* à Quirino, Prudêncio parece cristalizar aquilo que argumentou Gilvan Ventura Silva sobre a cartografia do sagrado, pois para o autor:

Tal operação implicou, por um lado, a dessacralização de todos os *topoi* de matiz greco-romano e judaico e, por outro, o reforço da sacralidade das igrejas e túmulos dos mártires (*martyria*), de modo a produzir uma redefinição da

⁹² Como indica Gilvan Ventura Silva (2006, p.385), antes mesmo da suposta conversão de Constantino, o historiador Eusébio de Cesaréia, por influência de Orígenes e Pânfilo, já se mostrava inclinado aos argumentos de Melito de Sardis, um autor do século II, acerca da existência de uma relação entre a *Pax Romana* e o advento de Jesus Cristo, de tal forma que Império Romano e Igreja seriam unidas por um destino em comum.

⁹³ Por seu turno, em sua narrativa Pôncio parece desconsiderar as cidades e enfatizar o caráter universalizante dos cristãos. De acordo com o diácono cartaginês, “Tais pessoas vivem muito apegadas à sua pátria, cujo nome deu origem a “pais” ou “parentes”; nós, porém, não nos agarramos a isto, se por acaso nossos familiares nos aconselham contra a vontade do Senhor; para pessoas assim, terem de viver fora da sua cidade, é uma pena grave, mas para o cristão o mundo inteiro é como uma única casa” (PON.11.3). Algo semelhante pode ser percebido na Epístola a Diogeneto, acredita-se que tal documento foi escrito na virada do II para o III século. O documento procura responder as indagações de um tal Diogeneto, que está interessado em conhecer a fé cristã. Para tanto, o autor da carta (anônimo) relata que os cristãos estão dispersos pelo mundo “Assim como a alma está no corpo, assim estão os cristãos no mundo, a alma está espalhada por todas partes do corpo, e os cristãos estão em todas as partes do mundo”.

⁹⁴ Moisés Antigueira nos relata que a concepção de pátria “designaria a comunidade para a qual um indivíduo fazia remontar as suas origens, e a definição daquela variaria em decorrência da natureza dos laços e do nível de identificação que poderia ser estabelecido entre um homem e a sua terra natal” (ANTIQUEIRA, 2012, p.19).

⁹⁵ No original, se lê: “*Prudentius identity as a Christian Hispano-Roman is demonstrated in the choice of saints he commemorated in the Peristephanon: five were from Rome and Italy, emphasising the centre of the Roman Christian Empire in the West, and more importantly for the argument of this thesis, six were from his homeland, Spain*”.

paisagem urbana, que seria então esvaziada das suas características ancestrais para adquirir uma nova feição, uma feição visivelmente cristã dentro de um amplo processo de cristianização da cidade antiga que se desenrola entre os séculos IV e V (SILVA, G., 2010, p.6).

Todavia, o poeta utiliza-se de uma ferramenta que é típica de alguns autores cristãos de sua época ao continuar sua narrativa sobre Quirino: “Diz-se que este, no governo de Galério, que oprimia naquele momento com seu poder o golfo da Ilíria, brilhava por meio da sua morte à fé *católica*” (Prud. *Per.7.10*, grifo nosso). Tal artifício consiste em uma tentativa de universalizar a fé cristã de Quirino; ou seja, Prudêncio, ao se voltar para o passado, defende que aquele mártir por meio da sua morte militou pela fé católica. Quanto ao martírio de Romão⁹⁶, Prudêncio não cita diretamente a cidade onde houve o martírio, mas parece fazer um paralelo com o mesmo governante que perseguiu Quirino, a saber, Galério. Desse modo, ambos sofreram pela mesma fé em lugares distintos: “[Galério] havia enviado por toda extensão do mundo este édito: que negasse a Cristo todo aquele que preferisse conservar sua vida” (Prud. *Per.10.35*).

Por sua vez, ao relatar o martírio do bispo cartaginês, Prudêncio narra sobre a terra Púnica que teria sido encarregada de formar um bispo como Cipriano de Cartago. Para tanto, o poeta lança mão do pronome possessivo “nosso” ao escrever que “Pertence ao mártir sua pátria, porém seu amor e sua língua são nossos” (Prud. *Per.13.1*). O relato desses três personagens, que à primeira vista parecem escapar da centralidade conferida a Roma-Espanha, ganha um novo contorno quando o poeta transpôs as fronteiras que separavam os mártires dessas cidades, na intenção de, conforme julgamos, universalizar a fé cristã. Sendo assim, as localidades urbanas na poesia de Prudêncio, ao que tudo indica, exercem uma via de mão dupla, ou seja, ao mesmo tempo que o mártir está ligado à cidade, esta parece adquirir importância somente por estar relacionada ao mártir.

Existe outro fator que nos chama atenção no *Peristephanon*. Prudêncio, ao transitar por aquilo que no primeiro capítulo definimos como uma “mistura de gêneros” típica da Antiguidade Tardia, parece não abrir mão de algo comum entre alguns autores cristãos, a saber, a ideia de *Roma aeterna*. Raúl Salinero concorda com essa perspectiva, pois para o autor:

Descendendo do mesmo terreno da ideologia pagã, Prudêncio faz uso do conceito de *Roma aeterna*, porém convertida plenamente à fé cristã. Ao assumir esse princípio de propaganda política, o poeta se vê obrigado a conceder a Roma um destino glorioso que culmina em sua própria época com

⁹⁶ Segundo a tradição, Romão foi diácono em Cesareia (Palestina). Todavia, seu martírio aconteceu em Antioquia (Síria) no ano de 303.

sua evidente conversão ao cristianismo. A cidade antiga se transforma assim em uma cidade nova *subtida Christo*⁹⁷(SALINERO, 2010, p.352).

Talvez isso seja percebido, pelo menos de forma indireta, quando Prudêncio, ao dar sequência à sua narrativa de Cipriano, parece invocar o Deus cristão pedindo uma revelação:

Pai, revela-nos de onde esse repentino bem que deste as terras! Aos escritos dos apóstolos faltava um intérprete de grandes recursos. Foi escolhido uma eloquência bem dotada para instruir o orbe e para que, permanecendo os livros de Paulo, o discutam, a fim de que os peitos ásperos dos homens, uma vez refinados, conheçam melhor a obra do medo e os mistérios, por mais que profundos, de Cristo (Prud. *Per.*13.15-20).

À primeira vista, o leitor pode pensar que essa referência direta à figura dos apóstolos, mais precisamente Paulo, não seria suficiente para apontar a filiação que Salinero indicou anteriormente. Todavia, o poema dedicado à Cipriano de Cartago (13º) se situa entre os poemas dedicados a Pedro e Paulo (12º) e Inês (14º) e em ambos os relatos temos uma relação profunda que se estabelece com a cidade de Roma. Ao iniciar seu relato sobre os apóstolos, Prudêncio narra que: “mais do que o habitual, se agrupam pessoas para as celebrações; amigo, me diz o que aconteceu; por toda Roma andam correndo e gritando de alegria” (Prud. *Per.* 12.1). Talvez essa relação entre os apóstolos e Roma possa indicar a tentativa de Prudêncio em ressignificar o passado romano, pois mais adiante o poeta, usando seu conhecimento acerca da mitologia romana, relata que “Olhe, as pessoas de Rômulo se estendem por duas avenidas, porque no mesmo dia duas festas” (Prud. *Per.* 12.55).

Desta maneira, para Prudêncio a cidade de Romaseria completamente tomada por cristãos, que então celebrariam o dia festivo dos apóstolos. Entretanto, ao finalizar o poema, Prudêncio não divorcia a fé cristã da cidade romana: “É o suficiente ter aprendido isto em Roma; quando voltar para sua casa, lembra-te de celebrar de igual modo esse dia duplamente festivo”⁹⁸ (Prud. *Per.*12.65). Podemos identificar que, para o poeta, é a partir da cidade de Roma que os apóstolos ensinaram seus ouvintes. Diante disso, Raúl Salinero (2010, p.354) defende que os mártires apostólicos são tidos por Prudêncio como “novos fundadores de Roma”.

Por sua vez, ao relatar sobre o martírio de Inês, Prudêncio novamente faz alusão à Roma, ao dizer que “Na casa de Rômulo se encontra o sepulcro de Inês, corajosa menina e famosa mártir” (Prud. *Per.*14.1). Porém, o poeta vai um pouco mais além, ao indicar o local em que

⁹⁷ No original, se lê: “*Descendiendo al mismo terreno de la ideología pagana, Prudencio hace suyo el concepto de la Roma aeterna, pero convertida ya plenamente a la fe cristiana. Al asumir este principio de propaganda política, el poeta se ve obligado a conceder a Roma un destino glorioso que culmina en su propia época con su evidente conversio al cristianismo. La ciudad antigua se transforma así en una ciudad nuevasubtida Christo*”.

⁹⁸ Para Gilvan Ventura da Silva (2013, p.37), um dos estratagemas adotado pelos cristãos era o de criar dias santos e festivos, num confronto evidente com as festividades greco-romana e judaica.

repousavam os restos mortais de Inês: “Enterrada à própria vista de suas torres. esta donzela guarda os Quirites ao mesmo tempo que protege os forasteiros” (Prud. *Per.* 14.5). Outro fator relevante é que Inês não protegeria qualquer cidade, mas sobretudo Roma. Raúl Salinero, aprofundando a interpretação, acredita que Prudêncio deu a entender que a jovem Inês “protegia a cidade muito mais do que as próprias torres e fortificações⁹⁹” (SALINERO, 2010, p.354).

Ao colocar Cipriano de Cartago como intérprete do apóstolo Paulo¹⁰⁰, logo após de reconhecer, mesmo que de forma limitada, Pedro e Paulo como (re)-fundadores de Roma e ao mesmo tempo encerrar seu relato dizendo que é da cidade de Roma que se aprende, Prudêncio dá a entender que Cipriano é o doutor por excelência, encarregado de transmitir essa sabedoria produzida pelos apóstolos na cidade de Roma ao mundo¹⁰¹. Assim sendo, para Prudêncio Cipriano transpõe as fronteiras geográficas: “a força de sua voz se manifesta em todos os lugares” (Prud. *Per.* 13.5). Desse modo, ao enfatizar demasiadamente as cidades relacionadas às personagens que sofreram a pena capital, o poeta pretendia por meio de seus hinos internalizar a doutrina cristã pelo vasto Império romano.

3.1 PRUDÊNCIO: CIPRIANO O DOUTOR DA FÉ CRISTÃ

De acordo com aquilo que expusemos no capítulo anterior, o diácono Pôncio enfatizou continuamente a função episcopal que Cipriano exerceu no interior da comunidade de Cartago. Somando-se a isto, no início do século IV, a igreja cristã sofreu uma surpreendente transformação com a conversão do imperador Constantino¹⁰². Tal fato acentuou ainda mais a atuação dos bispos, potencializando seus argumentos em assuntos doutrinários. Ainda nos meados do século III, quando Pôncio justifica a importância do episcopado de Cipriano, faz questão de enfatizar a atuação dele junto aos heréticos (“Quem teria ensinado a penitência aos

⁹⁹ No original, se lê: “*Prudencio da a entender que, en realidad, esta joven virgen protegia a la ciudad más que sus torres y fortificaciones*”.

¹⁰⁰ De acordo com o relato bíblico, o próprio apóstolo Pedro, que foi testemunha ocular de Jesus Cristo, reconheceu a dificuldade de se entender os escritos paulinos. Conforme Pedro: “Amado irmão Paulo vos escreveu, segundo a sabedoria que lhe foi dada, falando disto, como em todas as suas epístolas, entre as quais há pontos *difíceis de entender*, que os indoutos e inconstantes torcem igualmente as outras Escrituras para sua própria perdição (2 Pedro 3:15-16, grifo nosso).

¹⁰¹ Acreditamos, tal como Raúl Salinero, que na produção de Prudêncio encontra-se uma “oposição entre cristianismo e paganismo e não entre cristianismo e romanidade” (SALINERO, 2010, p.356).

¹⁰² Segundo Gilvan Ventura Silva, por meio de uma lei o imperador, agora cristão, concede à corte do bispo “autorização para exercer justiça com o mesmo nível de competência que o tribunal do governador de província”. Além disso, a liderança episcopal foi favorecida pelo súbito enriquecimento do patrimônio eclesiástico. (SILVA, G., 2013, p.38). Por sua vez, Paul Veyne advoga que Constantino reúne sínodos e grandes concílios e lhes delega a tarefa de definir a cristologia, à maneira de um magistrado romano que “distribui os juízes” em um processo civil; em Niceia, preside os debates sobre as relações do Pai e do Filho, sem tomar parte na votação. Mas sugerira nos bastidores a solução que sem dúvida lhe tinha sido sugerida por Hósio, a saber, o dogma sobre essas relações que ainda hoje é o dos católicos (VEYNE, 2011, p. 136-137).

que caíram, a verdade aos *heréticos*, a unidade aos *cismáticos*” (Pon.7.5, grifo nosso)). Ao que tudo indica, o problema das chamadas heresias, que se verificaria na Cartago do século III observada em Pôncio, ainda incomodava os escritores cristãos um século e meio depois, como se observa nos versos de Prudêncio.

Desse modo, ao continuar seu relato sobre Cipriano, Prudêncio, da mesma forma que Pôncio, se volta ao aspecto doutrinário relativo à ação do bispo cartaginês, ou seja, afirmava-se que “Enquanto Cristo permita que exista o gênero humano e que exista o mundo, enquanto continue existindo um livro, uma prateleira de livros sagrados, lerá todo aquele que ame a Cristo, aprenderá Cipriano, sua *doutrina* (Prud. *Per.*13.5, grifo nosso). Para Prudêncio, a doutrina que Cipriano defendia era fundamental, a ponto de, mais de um século após o seu martírio, ser lembrada em seus versos.

Logo na sequência dos seus versos, Prudêncio faz questão de apontar a inspiração que teria movido o bispo cartaginês: “Aquele espírito que apadrinhou a inspiração dos profetas, enviado desde os céus, banhou a ti com o manancial da eloquência (Prud. *Per.*13.10). Esse paralelo entre Cipriano e os profetas do Antigo Testamento também pode ser visto em Pôncio, quando o diácono ressignificou o local do exílio de Cipriano: “Se lhe faltasse a assistência dos homens, não teriam vindo servi-lo ou os passarinhos como a Elias, ou os anjos, como Daniel” (Pon.11.7).

Essa comparação é profundamente acentuada por Prudêncio. Para ele, Cipriano é o intérprete por excelência da doutrina paulina. Talvez a proposta feita por Raúl Salinero nos ajude a pensar essa referência de Prudêncio quanto à doutrina. Para o autor, o pensamento do poeta dentro do universo cristão, mais precisamente o niceno, estava profundamente relacionado com a noção de *Romanitas*. Sendo assim, todos aqueles povos, como os “bárbaros e judeus que não aceitassem a fé ortodoxa (no caso Nicena) estariam excluídos da romanidade” (SALINERO, 2010, p.360).

Essa tentativa de eliminar qualquer tipo de heterodoxia por parte do poder imperial, inicia-se com Constantino em 325 no Concílio de Nicéia¹⁰³. Todavia, o debate não foi capaz de encerrar o assunto, pois mais de meio século depois, o imperador Teodósio teve de interferir na

¹⁰³ De acordo com Della Torre (2011, p.68-69) a política constantiniana, assim como a dos demais imperadores que o sucederam, foi marcada não apenas por posições pessoais por parte dos governantes, mas sobretudo pelas preferências de seus assessores, ou seja, das pessoas próximas ao poder imperial. Sendo assim, Della Torre acredita que as escolhas dependiam e muito do contexto político da cada época e, dessa forma, compreende-se como Diocleciano em 303 emite da Nicomédia quatro éditos persecutórios contra os cristãos, enquanto que vinte anos mais tarde Constantino pôde revogar todos os efeitos desses éditos residindo na mesma Nicomédia, ou ainda, quarenta anos após, Juliano residindo em Constantinopla tentou reverter as medidas de Constantino.

mesma questão, porém dessa vez de uma forma ainda mais radical. De acordo com Liliana Pégolo:

Teodósio completou a obra iniciada por Constantino ao instaurar a religião cristã e o Credo Niceno como suporte ideológico e político onde se estabeleceria o Estado. Durante seu governo, que terminou em 395 quando ocorreu a sua morte na cidade de Milão, combateu o paganismo e as diferentes heresias que pareciam multiplicar-se ao longo do território imperial (...). Em particular o arianismo e sua pregação descortinaram a falácia de uma unidade político-religiosa pelo qual obrigou Constantino, em seu afã intervencionista em assuntos eclesiásticos, do mesmo modo que fez Teodósio pela sua aspiração de formar uma *ecclesia* universal (PÉGOLO, 2009, p.52-53)¹⁰⁴.

Diante disso, ao exercer funções importantíssimas junto à corte imperial, Prudêncio, ao que tudo indica, fazia parte de um “clã familiar e político” que apoiava as decisões imperiais, principalmente as que diziam respeito à doutrina cristã. Entende-se que, ao apontar a atuação de Cipriano como intérprete da doutrina paulina, Prudêncio se volta ao passado cristão criando uma relação de continuidade entre a fé praticada pelos apóstolos e a mesma fé defendida por Cipriano e, naquele momento, ensinada ao mundo.

O poeta não abre nenhuma possibilidade para a heterodoxia, pois em outra obra intitulada *Cathemerinon*¹⁰⁵ Prudêncio parece se inclinar às concepções nicenas acerca da natureza de Cristo. Mais uma vez a contribuição de Dominick LaCapra nos parece ser útil para compreendermos acerca da relação entre um texto e o *corpus* de um autor. Para LaCapra:

A noção de contexto fornecida por outros textos é em si mesma de natureza aparentemente textual (embora deva ser lembrado que aqui "corpus" também pode significar "corpo"). Isso levanta o problema da relação entre um texto e os textos de outros escritores, bem como outros textos do mesmo escritor. Porque o que está em discussão aqui é precisamente a unidade ou identidade de um corpus¹⁰⁶ (LACAPRA, 1998, p.274-275).

Tal unidade nas obras de Prudêncio pode ser identificada na produção do *Cathemerinon*, onde Prudêncio cristaliza em sua poesia a doutrina nicena, e logo após, em outra obra, o

¹⁰⁴ No original, se lê: “*Teodosio completó la labor iniciada por Constanino al instaurar la religión cristiana y el credo niceno como los soportes ideológicos y políticos donde se asentaba el Estado. Durante su imperio, que concluyó en el año 395 cuando se produjo su muerte en la ciudad de Milán, combatió los resabios de paganismo y las diferentes herejías que parecían multiplicarse a lo largo del territorio imperial. En particular, el arrianismo y su prédica dejaron al descubierto la falacia de la unidad político religiosa por la cual bregó Constantino, en su afán intervencionista en los asuntos eclesiásticos, al igual que lo hiciera Teodosio a través de su aspiración de contar con una ecclesia universal*”.

¹⁰⁵ *Liber Cathemerinon* ou Livro de Horas, é um conjunto de 12 hinos sobre as horas do dia e ocasiões de festas religiosas. Para Liliana Pégolo, o *Cathemerinon* tinha por objetivo estimular a “fidelidade à concepção trinitária e a conseqüente luta contra as heterodoxias como estratégia para afastar-se do pecado” (PÉGOLO, 2009, p.303).

¹⁰⁶ No original, se lê: “*La noción de contexto proporcionado por otros textos es en sí misma de naturaleza aparentemente textual (aunque hay que recordar que aquí "corpus" también puede querer decir "cuerpo")*. Ésta plantea el problema de la relación entre un texto y los textos de otros escritores, así como otros textos del mismo escritor. Porque lo que está en discusión aquí es precisamente la unidad o identidad de un corpus”.

Peristephanon, essa mesma doutrina parece ser defendida pelo bispo cartaginês. Para tanto, em seu *Cathemerinon* Prudêncio discorre que “Esta estrela que em volta do sol vence com sua beleza e raios, anuncia que à terra chegou o Deus encarnado” (Prud. *Cath.* 12.5). Em outra passagem da mesma obra, em um hino a ser entoado antes das refeições, Prudêncio é um pouco mais enfático: “Bondoso crucificado, semeado na luz, pai universal, fonte de amor, criatura do verbo, concebido de um corpo virginal, mas já poderoso na figura de seu pai antes que surgiram os astros, a terra e o mar (Prud. *Cath.*3.5). Desse modo, Prudêncio veicula uma concepção que faz de Cipriano alguém vinculado a essa matriz teológica, pois logo após relatar que todo aquele que ama a Cristo aprenderá a doutrina de Cipriano (Prud. *Per.*13.5), Prudêncio defende que o bispo seria também dotado de eloquência:

Oh gênero de língua mais branco que a neve, oh novo sabor! Igual ao licor de ambrosia mitiga o coração, impregna ao paladar, penetra na morada da alma, apoia a mente e recorre todos os membros, assim com sua voz se sente Deus em nosso interior e se introduz na medula (Prud. *Per.* 13.10).

Entende-se claramente que a doutrina professada pelo bispo cartaginês, é aprofundada na narrativa de Prudêncio ao ponto de percorrer todas as partes do corpo humano¹⁰⁷, com o objetivo de fazer morada na alma do sujeito. Rubén Florio concorda com essa noção, pois para o autor os cristãos do IV século se lançaram num desafio de “conquistar o espírito das pessoas” (FLORIO, 2011, p.22).

Para tanto, era necessário doutrinar o corpo do indivíduo¹⁰⁸, e talvez seja por isso que Prudêncio, ao dar continuidade à sua narrativa sobre o bispo cartaginês, procurou abordar a vida de Cipriano antes da conversão, diferentemente da narrativa de Pôncio, o qual afirmava: “Como hei de começar! Por onde iniciarei a expor os seus méritos, se não pelo princípio da sua fé e do seu nascimento celeste! De fato, as ações do homem de Deus só se devem contar a partir do momento em que ele nasceu para Deus” (Pon.2.1). Entretanto, em direção oposta, Prudêncio fez questão de relatar sobre a vida do bispo antes da conversão à fé cristã, abrangendo dessa forma um contraste entre o “Cipriano pagão” e “novo homem cristão”, totalmente transformado, disciplinado:

Era o mais capacitado entre os moços em quebrar a modéstia com as más artes do engano, em não ter nada por sagrado e as vezes até em pronunciar encantamentos mágicos em meio às tumbas para assim anular o direito nupcial do tálamo, se houvesse uma esposa que ardeu no amor. De repente Cristo conteve o furor de tão desencadeada luxúria, sacudindo as trevas de seu peito

¹⁰⁷ Encontramos aqui mais um paralelo com os escritos paulinos. De acordo com a primeira carta de Paulo aos coríntios “Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos” (1 Coríntios 6:19-20).

¹⁰⁸ Concordamos aqui com Gilvan Ventura Silva (2013, p.39), para o autor o cristianismo procurou remodelar o corpo de seus fiéis, na intenção de “torná-lo um veículo de comunicação religiosa”.

e expulsa dele o desvario. Lhe preenche de amor a Ele, lhe concede a fé, lhe concede o arrependimento por seus atos. A imagem do seu rosto já é diferente daquilo que era, sua pele fina, e passa ser sisudo. Seu cabelo é curto. Ele mantém sua fala moderada, busca a esperança, observa as normas, vive a justiça, e vai penetrando nosso dogma (Prud. *Per.*13.25-30).

A primeira impressão que nosso leitor poderá ter é a de que Prudêncio confundiu o bispo de Cartago com outro Cipriano, o de Antioquia, inclinado às artes mágicas, e que por meio do seu feitiço, dizia-se que seduzia as donzelas. Ryan Bailey nos informa que “a popularidade da lenda de Cipriano de Antioquia deu origem a um corpo rico e variado da literatura que é em muitos aspectos comparável a trajetória da literatura mágica em torno da figura bíblica de Salomão” (BAILEY, 2009, p.16)¹⁰⁹. Tal lenda sobrevive desde o tempo de Gregório de Nazianzo, que no ano de 379 pronunciou um panegírico diante de uma multidão em Constantinopla, para celebrar a figura do santo por ocasião da sua festa. Maria Veronese nos informa que:

[Gregório] pretendia oferecer um exemplo edificante para sua audiência de adoradores. É por isso que ele traça os episódios salientes da vida do santo mártir Cipriano, uma figura que acaba por ser a fusão de dois diferentes personagens: Cipriano, bispo e mártir de Cartago, e Cipriano de Antioquia da Pisídia, martirizado em Nicomédia sob Diocleciano em 304, protagonista de uma lenda fictícia segundo a qual ele era um mágico convertido ao cristianismo por Justina, após uma série de peripécias (VERONESE, 2006, p.83)¹¹⁰.

Ao que tudo indica, essa confusão acerca de Cipriano de Cartago e Cipriano de Antioquia serviu como uma ferramenta evangelística nas mãos de Prudêncio que, por meio dos seus versos, visava internalizar a fé cristã em seus ouvintes. O leitor deve se lembrar que Prudêncio considerou o bispo de Cartago como o principal interprete do apóstolo Paulo. Acrescente-se, também, que o hino dedicado à Cipriano sucedeu o do apóstolo dos gentios.

Nesse sentido, provavelmente a intenção de Prudêncio seria a de estabelecer uma comparação em que, da mesma forma que Deus transformou a vida de um devoto judeu como o apóstolo Paulo, igualmente teria transformado a vida de um antigo feiticeiro para servi-lo¹¹¹.

¹⁰⁹ No original, se lê: “*The popularity of the legend of Cyprian of Antioch gave rise to a rich and varied body of literature which is in many ways comparable to the trajectory of magical literature surrounding the biblical figure Solomon*”.

¹¹⁰ No original, se lê: “*intendeva offrire al suo pubblico di fedeli un esempio edificante. Per questo ripercorre gli episodi salienti della vita del santo martire Cipriano, una figura che risulta in realtà essere la fusione di due diversi personaggi: Cipriano, vescovo e martire di Cartagine, e Cipriano di Antiochia di Pisidia, martire a Nicomedia sotto Diocleziano nel 304, protagonista di una leggenda romanzesca secondo cui da mago fu convertito al cristianesimo da Giustina in seguito ad una serie di peripezie*”.

¹¹¹ Essa semelhança com a repentina conversão de Cipriano também pode ser notada em Pôncio. Contudo, o diácono desconsiderou a conversão do eunuco em Atos pelo simples fato de ele ser judeu: “É verdade que nos Atos dos Apóstolos, se fala de um certo eunuco que, por ter acreditado com todo o coração, foi imediatamente

Nas palavras do poeta, quando o bispo de Cartago se converteu à fé cristã, ao orar a Deus exclamou: “quando estava coberto de veneno e manchado por várias culpas, me limpaste, cheio de compaixão, e quando me ordenas a voltar a ti, me volto um segundo Cipriano, um novo surgido do antigo e não mais culpado como antes” (Prud. *Per.*13.55-60).

Esse paralelo entre Cipriano e a vida do apóstolo Paulo fica um pouco mais evidente quando Prudêncio relata sobre o encarceramento do bispo em uma caverna: “Encarcerado nestas cavernas e atadas ambas as mãos por uma corrente, o santo Cipriano *invocou* o nome do Pai supremo” (Prud. *Per.*13.50, grifo nosso). Acerca dessa breve passagem, gostaríamos de traçar dois esclarecimentos. Primeiramente, encontramos também em Pôncio menção à prisão de Cipriano e a descrição do local do exílio (“Por este motivo, ainda que confinado num lugar remoto e isolado, ele, rodeado pelas criaturas do seu Deus, não podia considerar exílio (Pon. 11.4)). Desse modo, se Pôncio ressignificou o local do exílio, dando ênfase aos aspectos da presença de Cipriano naquela localidade, ou seja, salientando o caráter santificador do bispo, Prudêncio por sua vez indica que, logo após sua prisão, Cipriano invocou ao Pai supremo, cheio de gratidão por ter se tornado um novo Cipriano, agora cristão¹¹². Nota-se claramente o caráter evangelístico que Prudêncio procura destacar. Soma-se a isto, portanto, mais uma alusão ao apóstolo dos gentios, que ao longo do seu ministério terreno havia sido encarcerado por várias vezes¹¹³.

Em segundo lugar, Prudêncio relatou que o bispo orou a Deus, ou seja, temos aqui, pelo menos de forma indireta, um contraste com o Cipriano que às vezes “pronunciava encantamentos mágicos em meio as tumbas” (Prud. *Per.*13.20). Desse modo, com a conversão, o bispo cartaginês não pronunciava mais os encantamentos mágicos, mas sim rogava a Deus. Ao que tudo indica, esses encantamentos mantêm uma profunda relação com o paganismo na narrativa de Prudêncio, de modo que, ao formular um paralelo entre a vida pagã e a vida cristã, Prudêncio reforçava uma ideia de oposição entre cristianismo e paganismo, já referida anteriormente.

Ao continuar seu relato, o poeta discorre sobre o momento do interrogatório de Cipriano, quando o procônsul pergunta ao bispo o que ele fazia da vida, ao que teria respondido que “transmito os sagrados mistérios de Cristo salvador” (Prud. *Per.* 13.90). E mais adiante o procônsul lhe diz: “Já é delito suficiente, o próprio Tásccio confessa. Ele mesmo nega *o raio de*

batizado por Filipe logo ali, mas esta comparação não é válida porque ele era judeu (...). Cipriano, descendente de pagãos, começou com uma fé tão amadurecida que bem poucos chegaram a atingir” (PON.3.2).

¹¹² Para Rubén Florio (2011, p.91) a descrição do cárcere por Prudêncio na qual os santos são presos, está repleto de simbolismo. Onde lugares subterrâneos e prisões são comparadas ao corpo, e o mundo como cárcere da alma.

¹¹³ De acordo com o relato bíblico, o apóstolo Paulo fala que sofreu com muitas prisões (cf. 2 Coríntios 11:23).

Júpiter” (Prud. *Per.* 13.90, grifo nosso). Isto é, Cipriano nega as divindades consideradas pagãs e confessa, ao mesmo tempo, que seria o porta-voz dos mistérios de Cristo na terra, ou seja, assim como Paulo foi enviado aos gentios, Cipriano emerge na narrativa de Prudêncio como o ser enviado aos pagãos. John Petruccione, comentando essa profunda ilação, nos informa que:

Prudêncio, portanto, usa todos os meios à sua disposição para aumentar a depravação de Cipriano e, assim, lançar com maior relevo a surpreendente inversão. O pior e mais dissoluto dos pagãos, Cipriano sofre uma conversão tão surpreendente quanto a experimentada por Paulo, o mais violentamente anticristão dos judeus (PETRUCCIONE, 1990, p.232)¹¹⁴.

Perante esse quadro, Prudêncio parece legitimar a ação de Cipriano como bispo e doutor, ou seja, aquele que ensinará os dogmas da fé cristã. Somente alguém que passou por uma profunda transformação espiritual e recebeu o dom de Deus para interpretar os escritos paulinos seria capaz de, nas palavras de Prudêncio, “penetrar nosso dogma” (Prud. *Per.* 13.30). E não somente isso, mas sobretudo torna-se “com esses méritos em um homem dos mais dignos, nosso doutor é elevado até o trono episcopal e ali ocupa o mais alto cargo” (Prud. *Per.* 13.30).

3.2 PRUDÊNCIO: O MARTÍRIO E A SANTIDADE DE CIPRIANO

Não precisamos fazer demasiado esforço para notar a importância que o martírio ocupou na narrativa de Prudêncio. Basta simplesmente olhar para o título de sua obra e notar que, em 14 hinos, o poeta presta reverência aos mártires da fé cristã. Todavia, concordamos com Rubén Florio quanto ao fato de que, dentre as várias intenções de Prudêncio, estava também a de “cimentar a fé cristã”, contando para tanto com um grande talento poético, fruto do contato com as obras dos autores clássicos; ao mesmo tempo, por convicção espiritual possuía um considerável conhecimento das Sagradas Escrituras. Nesse sentido, ao relatar sobre o martírio de Cipriano, Prudêncio lança mão de um termo que é muito caro à cultura pagã:

Em seus ensinamentos Cipriano incentivava os ânimos dos povos, para que em nada se apartassem da honra, da virtude, e nem temessem como um covarde ao assumir o preço da fé: que é como nada ao tormento comparado ao futuro bem, e Deus mesmo promete aos homens valentes que a esperança da luz e o dia eterno se compra ao preço da dor, que todo mal vai embora quando volta nas asas do tempo, que não é grave aquele que colocou fim e presenteia com descanso; que ele será o primeiro a sofrer uma *bela morte*, ele é o que venceu com o sangue, humilhou sua cabeça à espada, que oferecerá seu sangue; quem quiser associar sua alma a Cristo, siga e o acompanhe (Prud. *Per.* 13.40-45, grifo nosso).

¹¹⁴ No original, se lê: “*Prudentius, thus, uses every means at his disposal to enhance Cyprian’s depravity and thereby throw into higher relief the astonishing reversal. The worst and most dissolute of pagans, Cyprian undergoes a conversion as astounding as that experienced by Paul, the most violently anti-Christian of the Jews*”.

O poeta hispânico se utiliza da noção de bela morte, algo muito familiar a cultura grega. Todavia, Prudêncio parece indicar que Cipriano só obteve uma morte honrosa pelo simples motivo de ter sofrido por Cristo de uma forma valente e a adquiriu pelo preço da dor. Desse modo, o poeta, ancorado naquilo que esboçamos no primeiro capítulo acerca da “mistura de gêneros”, faz uso de sua poesia como uma arma evangelística e convoca todos aqueles que quiserem se unir a Cristo, que siga o exemplo de Cipriano.

Outro fator enaltecido por Prudêncio foi a glória de Cipriano diante da morte. Tal paralelo, encontra-se também na narrativa de Pôncio quando o diácono relata sobre o martírio do bispo “De fato, embora nem todo o povo pudesse estar presente – como era desejo de todos – associado a ele em igual glória” (Pon.18.5). De maneira semelhante, ao abordar sobre a súplica que Cipriano faz a Deus, Prudêncio escreve que o bispo, “ensinando a não vacilar, nem ceder e nem deixar-se vencer pela dor, a ser arrebatado por amor à glória, a transpirar o amor a Cristo e abraçar a fé” (Prud. *Per.* 13.75). A proposta de Jean-Pierre Vernant nos ajuda a compreender um pouco dessa perspectiva, que em si, não era desconhecida para os antigos. Vernant faz uma análise sobre a morte heroica ou a bela morte, defendendo que os “poetas nos seus cantos vão celebrar o que os gregos chamam de *Kléosaphthiton*, uma glória cantada” (VERNANT, 2005, p.67).

Nota-se que Prudêncio dialoga com o imaginário pagão¹¹⁵ e, para tanto, o poeta ressignifica-o por meio de uma roupagem cristã. Referindo-se à poesia homérica, Vernant aprofunda essa perspectiva ao afirmar que: “Eis, portanto, uma solução à condição humana: encontrar na morte um meio de ultrapassar esta condição humana, vencer a morte pela própria morte, fazendo com que se dê à morte um sentido que ela não tem” (VERNANT, 2005, p.70). Tal processo de (re)construção de significados a partir da morte em si pode ser notado em Prudêncio; ao narrar o momento do martírio de Cipriano, construiu para o bispo cartaginês um triunfo diante da sentença da morte: “Prepare a espada e deixe esse inimigo de nossos ídolos tomar sua punição sob a espada do carrasco. Cipriano dá graças a Deus e eleva um *canto triunfal*” (Prud. *Per.* 13.95, grifo nosso).

Esse triunfo expresso na narrativa prudenciana faz parte daquilo que indicou Rafael González Fernández sobre a cristianização dos modelos pagãos, pois para o autor essa prática

¹¹⁵ De acordo com Baczko o domínio do imaginário e do simbólico se constitui um lugar estratégico para determinados grupos se legitimar. Sendo assim, o autor defende que a prova disso é que constituem o objeto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras. Os dispositivos de repressão que os poderes constituídos põem de pé, a fim de preservarem o lugar privilegiado que a si próprios se atribuem no campo simbólico, provam, se necessário fosse, o carácter decerto imaginário, mas de modo algum ilusório, dos bens assim protegidos, tais como os emblemas do poder, os monumentos erigidos em sua glória (BACZKO, 1985, p.299).

foi motivada para “acomodar o novo mundo cristão a uns fiéis nascidos e formados na cultura e religião pagã (GONZÁLEZ FERNANDÉZ, 2000, p.165). Esse canto triunfal de Cipriano diante de morte mostra a heroicização do bispo e sobretudo ressalta aquilo que foi comum à literatura cristã do século IV, ou seja, a identificação dos mártires com a posição episcopal.

Diante dessa perspectiva, Louis Bréhier nos informa que, “para homenagear seus mártires, os cristãos foram inspirados pela arquitetura e até pela decoração dos heróis pagãos. Não é por acaso que o mausoléu dos Santos Apóstolos em Constantinopla era comumente chamado de *Heroon*”¹¹⁶ (BRÉHIER, 1948, p.99). Ao que tudo indica, essa heroicização do mártir, e consequentemente sua santidade, serviu como base para legitimar a autoridade episcopal, cristalizando aquilo que aponta Marianne Sághy:

O culto dos mártires veio para fortalecer, legitimar e santificar a autoridade episcopal no mundo intensamente agonístico do cristianismo pós-Constantino. Os bispos transformaram a identidade dos mártires ativando seu poder no céu e na terra. A piedade dos mártires, agora promovida e administrada pelo bispo, ajudou a construir a identidade coletiva das comunidades cristãs locais. O patrocínio episcopal, no entanto, alterou a especificidade histórica dos mártires para fazer com que se encaixassem ao seu novo papel como patronos das igrejas locais¹¹⁷ (SÁGHY, 2010, p.17).

Nesse sentido, temos uma barreira transposta entre a narrativa de Pôncio se comparada com a de Prudêncio, pois o diácono em seu relato acerca do bispo cartaginês encerra sua narrativa se lamentando por não ter sido martirizado juntamente com Cipriano: “exulto muitíssimo pela sua glória, mas ainda mais me angustio por ter sido poupado” (PON.19.4). Em contrapartida, o poeta relata que Cipriano ainda age não somente na comunidade de Cartago, mas em toda a terra: “Parem de chorar tão grande alegria, ele habita os reinos dos céus e não para de voar as terras, nem está ausente deste mundo: fala, expõe, debate, ensina, instrui e profetiza” (Prud. *Per.*13.100). Para Prudêncio, Cipriano mesmo após sua morte atua constantemente na igreja; além disso, seria ele “professor na terra e ao mesmo tempo mártir no céu” (Prud. *Per.* 13.105).

Portanto, o Cipriano representado por Prudêncio não aparece somente ensinando, mas sobretudo intercedendo junto à Deus pelo seu povo. De acordo com Domingo Ramos-Lisson, a devoção ao bispo de Cartago parece se estender paulatinamente por toda a Cristandade,

¹¹⁶ No original, se lê: “*Pour honorer leurs martyrs, les chrétiens s'inspirèrent de l'architecture et même de la décoration des héros païens. Ce n'est pas par un simple hasard que le mausolée des Saints Apôtres à Constantinople était appelé couramment l'Héron*”.

¹¹⁷ No original, se lê: “*The cult of the martyrs came to buttress, legitimize and sanctify episcopal authority in the intensely agonistic world of post-Constantinian Christianity. Bishops transformed the martyrs' identity by activating their power in heaven and on earth. Martyr piety, now promoted and managed by the bishop, helped constructing the collective identity of local Christian communities. Episcopal sponsorship, however, altered the historical specificity of the martyrs to make them conform to their new role as patrons of local churches*”.

especialmente no século IV quando, “a partir de 354, seu nome aparece já inscrito no calendário romano” (RAMOS-LISSON, 2012, p.443). Essa devoção expressa por Prudêncio é indicada, logo no início do poema, ao se afirmar que “pertence o mártir à sua pátria, porém seu amor e sua língua são nossos” (Prud. *Per.*13.3). Tamanha devoção expressada talvez resulte do caráter intercessório que Cipriano adquiriu na obra do poeta, digno por sua vez de ser cultuado, diferentemente da narrativa de Pôncio. Seguindo esse raciocínio, Pierre Fux amplia o debate sobre o poder da intercessão que os mártires possuíam:

Os mártires não são apenas modelos da vida cristã, mas também, como eleitos, intercessores efetivos com Deus. Seu heroísmo os uniu à corte celestial, mas sua humanidade permite que os penitentes mantenham com eles certa familiaridade, ao passo que eles se reconhecem indignos de se dirigir a Deus¹¹⁸ (FUX, 2003, p.40).

Desse modo, Prudêncio legitima a capacidade de intercessão do bispo e, acima de tudo, busca contribuir para o culto ao santo Cipriano. Isso pode ser percebido quando o poeta amplia o espaço geográfico da atuação do bispo cartaginês: “E não ensina somente o povo da Líbia, abarca desde o nascer do sol até o pôr; cuida dos gauleses, ensina os bretões, e semeia Cristo entre os remotos ibéricos” (Prud. *Per.* 13.105). Entretanto, partindo do pressuposto de que a obra de Prudêncio, assim como a de Pôncio, não são desprovidas de intenções, ao dedicar um hino à Cipriano de Cartago, Prudêncio parece indiretamente refutar e afastar qualquer apropriação da figura episcopal de Cipriano. por parte das diferentes correntes cristãs.

Para uma melhor compreensão desse processo, recorreremos ao estudo de Chantal Gabrielli (2015) acerca do culto aos mártires na África romana. A autora relata que a controvérsia donatista ressoou por todo o século IV e, igualmente, os donatistas já haviam cristalizado um sistema doutrinário que se contrapunha às diretrizes da igreja que eles julgavam como apóstatas. Sendo assim, os donatistas enxergavam nos mártires os únicos membros autênticos da verdadeira *ecclesia*, em oposição aos *traditores* (GABRIELLI, 2015, p.216).

Existia um outro problema para a ortodoxia que tentou ser implantada por Constantino e referendada por Teodósio. Cipriano era visto pelos donatistas também como um modelo a ser seguido, a ponto de seus escritos terem sido comparados às Sagradas Escrituras (GABRIELLI, 2015, p.215). Percebe-se o motivo da ênfase de Prudêncio ao relatar que Cipriano é doutor na terra e ensina os mais variados povos por todo o Império romano. O poeta construiu para a ortodoxia trinitária exclusividade quando o assunto era o bispo cartaginês, ou seja, para

¹¹⁸ No original, se lê: “*Les martyrs sont non seulement des modèles de vie chrétienne mais aussi, entant qu’élus, des intercesseurs efficaces auprès de Dieu. Leur héroïsme les a unis à la cour céleste, mais leur humanité permet aux pénitents de garder avec eux une certaine familiarité, alors qu’ils se reconnaissent indignes de s’adresser à Dieu*”.

Prudêncio, Cipriano fazia parte dos mártires que defendiam a doutrina nicena, e não somente isso, mas sobretudo um bispo capaz de interpretar corretamente os ensinamentos dos apóstolos.

Michael Roberts, problematizando a importância da figura episcopal de Cipriano na produção de Prudêncio, nos informa que:

Cipriano é único no *Peristephanon* em sua capacidade de atuar como porta-voz do Espírito Santo antes mesmo de seu martírio, na condução de seus deveres episcopais normais; essa capacidade reflete seu status especial como professor (ROBERTS, 1993, p.115-116)¹¹⁹.

Diante desse quadro, temos uma relação mútua, pois, ao que tudo indica, Cipriano parece ter adquirido sua santidade em decorrência de sua atividade episcopal e não por ocasião do seu martírio. Conforme já observamos, antes do seu martírio diz-se que ele “transmitia os Sagrados mistérios de Cristo salvador” (Prud. *Per.* 13.90). Temos então um paralelo com a narrativa de Pôncio acerca da importância da função do bispo cartaginês, compondo-a com elementos que ambos os autores julgaram dignos de conferir santidade a Cipriano: “O *Santo Cipriano* invocou o nome do Pai supremo” (Prud. *Per.* 13.50, grifo nosso). Essa demasiada ênfase sobre a condição episcopal de Cipriano mantém relação com o fato de que, como lembra Chantal Gabrielli, “a figura do bispo desenvolveu uma função primordial no processo de promoção, consolidação e institucionalização do culto” aos santos (GABRIELLI, 2015, p.220).

Logo, isso nos remete a outra prática, a saber, a sistematização do culto aos santos. Nesse sentido, restam poucas dúvidas de que o objetivo de Prudêncio era o de exaltar e fortalecer o culto aos mártires cristãos. Outro fator fundamental nos é apontado por Rubén Florio, pois o autor acredita que o culto aos mártires estava associado a dois fatores: o primeiro era o local onde o mártir estava enterrado, ou seja, “seu sepulcro”, ao passo que o segundo seria os “*monumenta* dos mártires, seus ossos, roupas, ou outra parte do corpo do mártir, ou qualquer construção levantada para honrar sua memória” (FLORIO, 2011, p.140).

Seguindo esse raciocínio, com relação ao local do martírio e da tumba do bispo cartaginês, Prudêncio relata logo no início do poema que “seu sangue descansa na Líbia” (Prud. *Per.* 13.3). Entretanto, quando o assunto diz respeito a alguma parte do corpo do bispo que não foi decomposta pelo tempo, Prudêncio indica que “sua língua se manifesta em todos os lugares, somente ela *sobrevive* a seu corpo, somente ela desconhece a *morte*” (Prud. *Per.* 13.5, grifo nosso). Fica clara a ênfase prudenciana sobre aquilo que (metaforicamente) restou de Cipriano, ou seja, sua língua. Desse modo, diferentemente da narrativa de Pôncio, em que as vestes suadas

¹¹⁹ No original, se lê: “*Cyprian is unique in the Peristephanon in his ability to act as mouth-piece of the holy Spirit even before his martyrdom, in the conduct of his normal episcopal duties; this capacity reflects his special status as teacher*”.

de Cipriano quase se converteram em relíquias para o diácono, Prudêncio lança mão de um termo ambíguo. Assim sendo, Michael Roberts aprofunda nossa compreensão acerca dessa passagem:

Mas ele difere de outros mártires porque, como professor e escritor, ele é também a propriedade imediata de todo o mundo. Prudêncio descreve esse status especial em termos apropriados ao culto dos mártires. Sozinho das partes do seu corpo, a língua de Cipriano sobrevive e tem poder após a morte. Como Malamud observa, é uma espécie de relíquia que continua a ser uma fonte de potencialização mesmo após o fim da vida do santo; mas não é uma relíquia literal, pois a [palavra] *lingua* também é metonímia para a fala, ou no caso de Cipriano para o registro escrito que preserva sua fala após a morte¹²⁰ (ROBERTS, 1993, p.123).

Dessa maneira, a “língua” (os escritos) de Cipriano é dotada de poder tanto na terra quanto no céu: “Instruí aqui os homens e desde ali, como patrão nosso, nos envia seus piedosos presentes” (Prud. *Per.* 13.105). Ela parece ser o principal instrumento que intercede e ensina. Sendo assim, a literatura cristã é elevada ao cultuar um mártir como Cipriano de Cartago, bispo capaz de preencher e romper as fronteiras que separavam os céus de toda a terra, ao ponto de todos os cristãos poderem apreender por meio de seus escritos e rogar ao santo bispo suas bênçãos.

Perante isto, cultuar alguém como Cipriano de Cartago permitia internalizar a doutrina cristã a todos os habitantes da terra, pois, no que tange ao seu caráter intercessório, o bispo não difere de outros mártires; todavia, quando o assunto é a extensão geográfica, Cipriano é o único que teria conseguido, de acordo com Prudêncio, fazer com que “sua influência [fosse] generalizada em todo o mundo, ao invés de focada em um privilegiado *locus*¹²¹” (ROBERTS, 1993, p.124).

Sendo assim, ao louvar Cipriano, Prudêncio contribuiu para instrumentalizar o culto aos (santos) mártires e, dentre as mais variadas diferenças, gostaríamos de destacar aquilo que apontou Peter Brown (1981) com relação à oposição entre o culto aos heróis e o culto aos santos. Para o autor, o herói pagão não possuía qualidades para interceder pela salvação de sua comunidade, ao passo que, em linha oposta, o mártir adquire salvação eterna, possui um dom profético, se torna imortal e, acima de tudo, age como intermediário entre Deus e os seres

¹²⁰ No original, se lê: “*But he differs from other martyrs because, as teacher and writer, he is also the immediate property of all the world. Prudentius describes this special status in terms appropriate to the martyr cult. Alone of the parts of his body Cyprian's tongue survives and has power after death. As Malamud observes, it is a kind of relic that continues to be a source of potentia even after the saint's life is over; but it is not a literal relic, for lingua is also metonymy for speech, or in Cyprian's case for the written record that preserves his speech after death*”.

¹²¹ No original, se lê: “*in that his posthumous influence is generalized over the whole world, rather than focused on a privileged locus*”.

humanos. Esse caráter intercessório na narrativa de Prudêncio se dá, como destacamos, principalmente por meio dos ensinamentos do bispo cartaginês.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme analisamos as narrativas martirológicas, tem-se a impressão de que teriam atendido primeiramente aos interesses das comunidades na qual foram produzidas. No que tange à *Vita Cypriani*, procuramos sistematizar como Pôncio compôs uma memória acerca do bispo cartaginês, enfatizando os fatores que o diácono considerou relevante. Desse modo, julgamos que a memória de Cipriano contribuiu para a legitimação da figura episcopal. Outro fator que procuramos destacar na narrativa do diácono foram as virtudes que ele atribuiu ao bispo, escrevendo que Cipriano, “examinando um a um os ensinamentos que recebia dos homens bons, imitando sempre os melhores, tornou-se digno de ser por sua vez imitado” (Pon.3.10). Esse espelho que Cipriano teria sido para a comunidade de Cartago, tal como se vê na narrativa de Pôncio, o distanciou da figura do herói clássico, pois diferentemente do personagem pagão, no caso, o herói, Cipriano agiu no interior da comunidade: um bispo não somente escolhido por Deus, mas sobretudo pelo povo de/em Cartago, e por fim foi coroado com o martírio.

Quando Pôncio narrou o martírio do bispo, fez questão de o comparar com o sofrimento de Cristo. Tal recurso usado pelo diácono, tinha o objetivo de apontar elementos de santidade em Cipriano, inclusive extrapolando os exemplos de alguns personagens das Sagradas Escrituras. Seguindo com nossas considerações, outro relato que abordamos ao longo de nossa reflexão foi o do *Peristephanon* de Prudêncio. Procuramos relatar como as controvérsias doutrinárias ainda se mostravam presente no IV século e a maneira que a memória de Cipriano de Cartago foi utilizada pelo poeta para refutar as heterodoxias.

Diante do exposto, buscou-se demonstrar como as cidades adquiriram um papel fundamental no interior da narrativa de Prudêncio. Talvez como um recurso evangelístico adotado por Prudêncio, pois o poeta constantemente relacionou os mártires às suas respectivas cidades. Outro fator que procuramos demonstrar quanto ao *Peristephanon* foi a ênfase dada à conversão de Cipriano.

Se, por um lado, Pôncio não ousou se pronunciar sobre o passado pagão de Cipriano “De fato as ações do homem de Deus só se devem contar a partir do momento em que ele nasceu para Deus” (Pon.2.1)), por outro Prudêncio não poupou tinta para argumentar acerca do passado depravado do bispo cartaginês: “Ele era o mais hábil dos moços para quebrar a modéstia com

as artes malignas do engano, para não ter nada sagrado e as vezes até para pronunciar encantamentos mágicos no meio dos túmulos”(Prud. *Per.*13.23).

Somando-se a isso, Prudêncio narrou a conversão repentina do bispo de Cartago, e mais uma vez o poeta parece ter utilizado essa conversão como um recurso evangelístico, comparando indiretamente a figura de Cipriano com a do “apóstolo dos gentios”, Paulo.

Por sua vez, quanto ao tema da santidade, Prudêncio não teve dificuldade em denominar Cipriano como um santo. No IV século, o culto aos santos foi potencializado pelas comunidades eclesíásticas numa tentativa de cristianizar as cidades. Sendo assim, se em Pôncio uma aproximação com a ideia de santidade estava relacionada com os paralelos bíblicos, em Prudêncio o poder intercessório de Cipriano é apresentado de maneira clara: “o *Santo*¹²² Cipriano invocou o nome do Pai supremo” (Prud. *Per.*13.50).

Essa invocação de Cipriano, no decorrer do *Peristephanon* foi potencializada. Pôncio relatou que um dos escrivães ofereceu roupas à Cipriano na intenção de ficar com elas após o martírio do bispo. Tal vestimenta, na narrativa do diácono, parecia se tornar uma espécie de relíquia. Enquanto isso, no *Peristephanon* a única parte do corpo de Cipriano que não se decompôs foi sua língua:

Seu sangue repousa na Líbia, mas a força de sua voz se manifesta em todos os lugares, só ela sobrevive a seu corpo, só ela não conhece a morte. Enquanto Cristo permitir que a humanidade exista e que o mundo viva, enquanto ainda houver um livro, enquanto uma estante de cartas sagradas for lida por todos os que amam a Cristo, aprenderá, Cipriano, sua doutrina (Prud. *Per.*13.5).

Talvez esse seja o fator mais significativo na obra do poeta acerca de Cipriano, pois diferentemente de outros mártires que possuem suas relíquias, partes de seus corpos conservados em algum lugar específico a fim de serem cultuadas, Cipriano, por sua vez, agraciaria o mundo por meio dos seus ensinamentos. A língua de Cipriano se transformou em uma relíquia; todavia, não no sentido literal, mas metafórico. O leitor deve se lembrar que foi justamente esse mesmo argumento que Pôncio utilizou quando se pôs a justificar o adiamento do martírio do bispo: “quem teria ensinado a penitência aos que caíram, a verdade aos heréticos, a unidade aos cismáticos, a paz aos filhos de Deus e a norma da oração evangélica?” (Pon.7.5).

Essa valorização dos escritos de Cipriano, especialmente em Prudêncio, demonstra o prestígio que o bispo ainda gozava mesmo mais de um século após seu martírio. Para tanto, Prudêncio enfatiza a questão doutrinária. Todavia, o que difere a produção do poeta daquela do diácono, é que os ensinamentos de Cipriano não estão reduzidos a apenas uma localidade ou

¹²²Grifo nosso.

uma determinada cidade; Prudêncio escreve que a palavra do bispo cartaginês percorre todas as cidades conhecidas, de modo que todos os cristãos aprenderão com ela. Assim, a doutrina defendida por Cipriano percorreria todas as partes do corpo de cada indivíduo, reforçando assim aquilo que defendeu Gilvan Ventura Silva de que, na virada do IV para o V século, a igreja se propunha formar um “novo homem”, um indivíduo criado segundo os preceitos evangélicos (SILVA, G., 2013, p.38). Esse caráter universalista da doutrina de Cipriano indica a intenção do poeta em internalizar a doutrina do bispo, haja vista que “mártires e monges costumavam encarar o sofrimento e as privações às quais se submetiam como uma réplica da *passio Christi*, trazendo assim inscritos na carne estigmas que os uniam ao corpo de Jesus” (SILVA, G., 2013, p.39).

Desse modo, se o martírio em Pôncio já possuía um novo contorno, ou seja, Cipriano expressava a realização de um sacrifício vivo, no IV século tal questão é ampliada a partir de narrativas como a do *Peristephanon* reforçam nosso argumento: “quem quiser associar-se a Cristo, que o siga e acompanhe [Cipriano]” (Prud.*Per.*13.45). Os fiéis são convocados a aprender os ensinamentos do bispo cartaginês, e por meio deles, associar-se a Cristo. Se a narrativa de Cipriano começa no norte da África “A terra Púnica produziu Cipriano” (Prud.*Per.*13.1), seu relato termina com o bispo ensinando pelo mundo: “E não dirige só os povos da Líbia, abraça o nascer e pôr do sol, cuida dos gauleses, ensina aos bretões, semeia a Cristo entre os remotos ibéricos. E, finalmente, ele é um professor na terra e ao mesmo tempo um mártir no céu” (Prud. *Per.*13.105).

REFERÊNCIAS

- ACERBI, Silvia. El obispo y los concilios. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. **El obispo en la antigüedad tardía**: homenaje a Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2016, p. 53-68.
- ADRIANO FILHO, José.; NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. Pluralismo no cristianismo primitivo em Éfeso: tensões e estratificações. **Horizonte**, v. 13, n. 40, p. 1930-1954, out./dez. 2015.
- ADRIANO, José. A vida cristã como testemunho nos escritos dos apologistas dos séculos II e III (150-250). **Revista de Cultura Teológica**, v. 10, n. 40, p. 9-57, 2002.
- ALFÖLDY, Geza. **História Social de Roma**. Madrid: Alianza, 1987.
- ALMEIDA, Francisco Alves. A biografia e o ofício do historiador. **Dimensões**, n. 32, p. 292-313, 2014.
- AMIOTT, Raúl José. **La Psychomachia, fruto y superación de latensión épica entre paganos y cristianos**. 2016. 317 f. Tese (Doutorado em Historia) – Bahia Blanca, Universidad Nacional Del Sur, Buenos Aires.
- ANDRADE, Solange Ramos. A religiosidade Católica e a santidade do mártir. **Projeto História**, São Paulo, n. 37, p. 237-260, 2008.
- ANTIQUERA, Moisés. **O Império romano de Aurélio Vítor**. 2012. 364 f. Tese (Doutorado em Historia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- ANTIQUERA, M. Aurélio Vítor e a África romana: uma manifestação de "*amor patriae*" na historiografia tardo-antiga. **REAC**, v. 9, n.2, p. 16-26, 2012.
- ANTIQUERA, Moisés. Silêncio e Memória: cristianismo e dinastia constantiniana em Aurélio Vítor. **Revista de História (USP)**, v. 170, p. 47-76, 2014.
- ANTIQUERA, Moisés. Era uma vez a crise do Império romano no século III: percursos de um recente itinerário historiográfico. **Diálogos Mediterrânicos**, n. 9, p. 152-168, dez. 2015.
- ANTIQUERA, Moisés. Do milenário da fundação de Roma à perseguição de Décio contra os cristãos: a "crise" como chave de leitura. In: SILVA, Semíramis C.; CAMPOS, Carlos E. da C. (orgs.). **Corrupção, crimes e crises na Antiguidade**. Rio de Janeiro: Desalinho, 2018, p. 217-231.
- BAILEY, Ryan. **The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text, and Translation**. 2009. 123 f. Thesis. Faculty of Religious Studies McGill University, Montreal.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: Leach, Edmund et Alii. **Anthropos-Homem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- BARROS, José D'Assunção. História comparada: um novo modo de ver e fazer história. **Revista de História Comparada**, v.1, n.1, p. 1-30, jun. 2007.

BARNWELL, P.S. **Emperor, Prefects, Kings: The Roman West, 395-565**. London: University of North Carolina Press, 1992.

BONI, Luis Alberto. O estatuto jurídico da perseguição dos cristãos no Império Romano. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 37, p. 135-168, 2014.

BRAVO, Gonzalo. **Historia de la Roma antigua**. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

BRÉHIER, Louis. *Le culte des reliques et l'art chrétien*. In: **Journal des savants**, p.97-111 Juillet-décembre, 1948.

BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Org.). **História da vida privada: Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BROWN, Peter. The Saint as Exemplar in Late Antiquity. **Representations**, n.2, p.1-25, Spring, 1983.

BRUN, Cyril. Une Théologie du martyr chez saint Cyprien de Carthage. **Revue des Études Tardo-Antiques**, v.4, p.73-87, 2014/2015.

BUSTAMANTE, R. M. da C. África do Norte no Império romano: representações musivas de identidade e alteridade. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, 15., 2013, São Gonçalo. **Anais...Ofício do Historiador: Ensino e Pesquisa**. São Gonçalo: ANPUH-RIO, 2012, v. 1, p. 1-15.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Práticas religiosas nas cidades romano-africanas: identidade e alteridade. **Phoinix** (UFRJ), Rio de Janeiro: Sette Letras, v. 1999, p. 325-348, 1999.

BUSTAMANTE, R. M. da C.; MENDES, N. M.; DAVIDSON, J. A experiência imperialista romana: teoria e práticas. **Tempo** (UFF), v. 9, p. 17-41, 2005.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Festa das Lemuria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga. In: ANPUH: 50 anos, 2011, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo: ANPUH, 2011. v. 1. p. 1-18.

CAMERON, Averil. Remaking the Past. In: BOWERSOCK, G.W; BROWN, Peter; GRABAR, Oleg. **Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World**. Cambridge, University Press, 2001.

CAMPENHAUSEN, Hans Von. **Os Pais da Igreja: A vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos**. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.

CAPDEVILA, Pere Maymó i. El obispo y las reliquias. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. **El Obispo en la antigüedad tardía: homenaje a Ramón Teja**. Madrid: Trotta, 2016, p. 217-232.

CARDOSO Filho, Antonio. **Teoria da Literatura I**. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, CESAD, 2011.

CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL, 1988.

COELHO, Victor de Oliveira Pinto. A abordagem do texto cristão em Erich Auerbach. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.10, n.26, p. 584-602, abr./jun. 2012.

COLLARES, Marco Antonio. **Representações do Senado Romano na *Ub Urbe Condita Libri* de Tito Lívio**: Livros 21-30. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria**: literatura e senso comum. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CORASSIN, Maria Luiza. **Sociedade e Política na Roma Antiga**. São Paulo: Atual, 2001.

CYMBALISTA, Renata. Relíquias sagradas e as construções do território cristão na idade moderna. **Anais do Museu Paulista**, v.14, n.2, p.11-50, dez.2006.

DELLA TORRE, Robson Murilo Grando. **A atuação pública dos bispos no principado de Constantino: as transformações ocorridas no Império e na Igreja no início do século IV através dos textos de Eusébio de Cesaréia**. 2011. 484 f. Dissertação de Mestrado – UNICAMP.

DIEHL, Antonio Astor. **Cultura historiográfica**: Memória, identidade e representação. São Paulo: EDUSC, 2002.

DOSSE, François. **O desafio biográfico**: escrever uma vida. São Paulo: EDUSP, 2009.

DONET, Maria Amparo Mateo. Los dos focos de persecución cristiana en el Imperio romano: el Norte de África y Asia Menor. **Gregorianum**, v.96, n.3, p. 551-570, 2015.

DONET, Maria Amparo Mateo. La absolución de un cristiano en apostasía: el caso de san Acacio. **Flor**, v.2, n.26, p. 81-90, 2015.

DUNN, Geoffrey D. The Reception of the Martyrdom of Cyprian of Carthage in Early Christian Literature. In: LEEMANS, J. Martyrdom and persecution in Late Antiquity. **Lovaiensium**, vol. 241, p. 65-86.

DURÁN, Norma. De relíquias y milagros: de la explicación teológica a la autoridad de la verdad pontifical. **Fuentes Humanísticas**, v. 27, n. 53, p. 23-40, 2016.

ESPERANÇA, Clarice Gontarski. Testemunhas ou fontes: relações e desencontros entre jornalistas e historiadores. **Em Questão**, v.12, n.2, p. 235-251, jun./dez.2006.

FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto de; KHOURY, Yara Aun (orgs). **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho d'água, 2004.

FERNANDÉZ, Rafael González. El culto a los mártires y santos en la cultura Cristiana: origen , evolución y factores de su configuración. **Kalakorikos**, v.5, p.161-185, 2000.

FINLEY, Moses. **Democracia antiga e moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FLORIO, Rubén. **Transformaciones del heróe y el viaje heroico en el *Peristephanon* de Prudencio**. Bahía Blanca, 2011.

FRIGHETTO, Renan. **Antiguidade Tardia: Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)**. Curitiba: JURUÁ, 2012.

FOX, Robin Lane. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Ática, 1994.

FUX, Pierre Yves. **Les sept Passions de Prudence: (*Peristephanon* 2.5.9.11.14): introduction générale et commentaire**. 2002. 503 f. Thèse de doctorat – Univ Genève.

GABRIELLI, Chantal. El culto a los mártires en el Norte de África: devoción y control eclesiástico sobre el pueblo cristiano. In: UBIÑA, J.F; PUERTAS, A.J.Q.; RABANEDA, P.U (coords.). **La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía**. Granada: p.211-230, 2015.

GASTI, Fabio. **Profilo storico dela letteratura tardolatina**. Pavia: University Press, 2013.

GIRVÉS, Margarita Vallejo. El obispo y los emperadores. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. **El Obispo en la antigüedad tardía: homenaje a Ramón Teja**. Madrid: Trotta, 2016, p. 301-316.

GÓMEZ, R. S. **El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición e cronología**. Tese de doutorado. Programa doutorado: “Mediterrània: Prehistòria i Món Antic, Departament de Prehistòria, Història Antiga i Arqueologia, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, 2002.

GODOY, Victor Andrade. **De bispo a Santo? Cipriano de Cartago como um Bispo-Mártir exemplar na *Vita Cypriani*, de Pôncio**. 2017. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Martírio e Heroísmo: uma análise do Livro das Coroas de Prudêncio. **Mosaico**, v. 6, n. 2, p. 141-149, jul./dez. 2013.

HERSHKOWITZ, Paula. **Prudentius, Poetry and Hispania**. 2013. 279 f. PhD Thesis – Birkbeck, University of London.

IPIRANGA JÚNIOR, P. Bíos e hibridização: biografia pagã e cristã. **Classica**, v. 21, n. 1, p. 90-101, 2008.

LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y ler textos. In: PALTÍ, E.J. **Giro lingüístico e historia intelectual**. Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

LAWSON, Steven. **Pilares da graça: longa linha de vultos piedosos**. São Paulo: FIEL, 2013.

LE GOFF, J. **Memória e História**. Campinas: Unicamp, 1990.

LEMOS, Márcia Santos. **Cristãos, pagãos e cultura escrita**: As representações do poder no império romano dos séculos IV e V D.C. 2009. 270 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

LISSON, Domingo Ramos. El culto a San Cipriano. **Theologica**, v.47, n.2, p.439-454, 2012.

MALDONADO, Pedro Castillo. El *funus episcoporum* y la “santificación” del obispo. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. **El Obispo en la antigüedad tardía**: homenaje a Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2016, p. 117-132.

MARCOS, Mar. El obispo e sus biógrafos. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. **El Obispo en la antigüedad tardía**: homenaje a Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2016, p. 201-2016.

MARÍN, Susana González. **Análisis de um género Literario**: Las vidas de santos em la Antigüedad Tardía. 2000, 335 f. Tese (Doutorado em História) Universidad Salamanca, Salamanca.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe; MARQUES, Mariosan de Sousa. Música e ritualidade na tradição bíblico-cristã: Salmos e cânticos de ontem e hoje. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, n.4, p.607-619, out./dez. 2016.

MCGRATH, Alister. **Heresia: Umahistória em defesa da verdade**. São Paulo: Hagnos, 2014.

MIRANDA, Valtair Afonso. Mártires na Antigüidade e na Idade Média. In: SILVA, A.C.L. Frazão; SILVA, L.Rodruiques. **Mártires, confesores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **El conflicto entre el paganismo y el cristianismo em elsiglo IV**. Madrid: Alianza, 1989.

MONTGOMERY, H. Pontius *Vita S. Cypriani* and the making of a saint. In: **Symbolae Osloenses**, v. 71, pp. 195-225, 1996.

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. **História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina**: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média. São Paulo: Loyola, 2000.

NASCIMENTO, Renata Cristina. As santas relíquias: tesouros espirituais e políticos. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, v. 6, p. 56-67, 2014.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. **ANTÍTESES**, v.8, n.16, p.31-49, jul./dez. 2015.

O'HOGAN, Cillian Conor. **Geography and space in the poetry of Prudentius**. 2012. 207 f. Thesis (Doctor of Philosophy Classics) – University of Toronto.

OLIVEIRA, Eduardo Soares. **A construção da imagem dos mártires nas obras *apologeticum* e *ad martyras* de Tertuliano**: repensando a prática do sacrifício (II-III século d. C). 2009. 134 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

OLIVEIRA, Thiago Maerki. **Hagiografia e Literatura**: Um estudo da *Legenda Maior Sancti Francisci*, de Boaventura de Bagnoregio. 2013. 198 f. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

ORIEUX, J. A arte do biógrafo. In: DUBY, G. *et al.* **História e nova história**. Lisboa: Teorema, 1989, p. 33-42.

OTERO, Uiara Barros. **Os mártires latinos de Cartago**: As fronteiras entre o lícito e o ilícito (202-258). 2017. 284 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

PAPA, Helena Amalia. **A autoafirmação de um bispo**: Gregório de Nissa e sua visão condenatória aos Eunomianos (360-394 d. C). 2014. 221 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca.

PAPA, Helena Amalia. **Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo**: Uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesaréia e Eunômio de Cízico (séc. IV d. C). 2009. 154 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca.

PÉGOLO, Liliana Mercedes Victória. **Tenciones literárias e ideológicas em la poesia de Aurelio Prudencio Clemente**: El *Cathemerinon*. 2009. 577f. Tese (Doutorado em História) – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Fronteiras da Ficção Diálogos da história com a literatura. **Revista de História das idéias**, v. 21, p.33-57, 2000.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cultura e Representações. **Anos 90**, v. 13, n. 23/24, p. 45-58, jan./dez. 2006.

PETRUCCIONE, J. Prudentius Portrait of St. Cyprian: An Idealized Biography. *Revue des Études Augustiniennes*, v.36, p.225-241, 1990.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Cristianismo e ecclesia na passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média. **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.2, n.3, p.297-317, 2013.

PIZA, Pedro Luís de Toledo. Episcopado cristão primitivo e autoridade pragmática nos Atos dos Apóstolos: Um estudo a partir de Claudia Rapp. **Mare Nostrum**, v. 5, n. 5, p. 77-94, 2014.

POHLMANN, Janira Feliciano. **Uma identidade cristã-nicena: Graciano e Valentiniano II sob a pena de Ambrósio, bispo de Milão (374-392 D.C)**. 2016. 242 f. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba.

PÔNCIO. **A verdadeira vida de São Cipriano**. Tradução e notas: Mario Santos. São Paulo: Paulus, 2011.

- PRUDENCIO. **Obras**, Traducción, Introducción y Notas de L. Rivero Garcia, Madrid: Editorial Gredos, 1997.
- RABELO, Thaís Fernanda Vicente. O canto cristão nos primeiros séculos da igreja. In: SIMPÓSIO SERGIPANO DE PESQUISA E ENSINO E MÚSICA, 1., 2009,. São Cristóvão. **Anais São Cristóvão**: v. 1, 2009, p. 1-7.
- RAMALHO, Christina. Sobre a invocação épica. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 47, p. 373-391, 2013.
- REBELO, Antônio Manuel Ribeiro. A estratégia política através da hagiografia. In: Jiménez A.P.; FERREIRA, J.R.; FIALHO, M.C. (coord.), **O retrato literario e a biografia como estratégia de teorização política**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p.131-158, 2004.
- RIBEIRO, Daniel Valle.Leão I: a cátedra de Pedro e o primado de Roma. In: SOUZA, José Antonio de C. R. de. (Org.). **O Reino e o Sacerdócio - o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 45-60, 1995.
- ROBERTS, M. **Poetry and Cult of the Martyrs: The Liber Peristephanon of Prudentius**. Ann Arbor, University Michigan Press, 1993.
- ROCHA, Roosevelt. Lírica Grega Arcaica e Lírica Moderna: uma comparação. **Philia& Filia**, v. 3, n. 2, p. 84-97, jul./dez., 2012.
- SÁGHY, Marianne. Martyr Cult and Collective Identity in Fourth-Century Rome. In: Ott JS, Vedriš T, editors. **Saintly Bishops and Bishops' Saints**. Zagreb: Hagioteca; p. 31-45, 2010.
- SALINERO, Raúl González. La idea de *romanitas* en el pensamiento histórico-político de Prudencio. In: BRAVO, Gonzalo; SALINERO, R.G. **Toga y daga. Teoría y praxis de la política en Roma**. Madrid: Editorial Signifer Libros, p.349-361, 2010.
- SINISCALCO, Paolo. Michele Pellegrino e la letteratura cristiana antica. **Revista diStoria e Letteratura Religiosa**, n.3, p.373-391, 2016.
- SILVA, D. P. As perseguições aos cristãos no Império Romano (séc. I-IV): dois modelos de apreensão. **Revista Jesus Histórico**, v. 7, p. 29-44, 2011.
- SILVA, G. V; MENDES, Norma Musco. **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/Edufes, 2006. 301p.
- SILVA, G. V. A cartografia do sagrado no fim do Mundo Antigo: João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia. **Notandum (USP)**, v. 24, p. 5-20, 2010.
- SILVA, G. V; SOARES, C. S. Autoridade episcopal e conflito político na Antiguidade Tardia: a atuação de Cipriano de Cartago e de João Crisóstomo como reformadores da Igreja. **Revista brasileira de História das Religiões**, Ano V, n. 13, p. 141-160, maio 2012.

SILVA, G. V; SOARES, C. S. Protegendo o “corpo” da Igreja: a representação dos “lapsi” e judaizantes como enfermos por Cipriano e João Crisóstomo. **Revista Jesus Histórico**, v. 10, p. 43-61, 2013.

SILVA, G. V; SOARES, Carolline da Silva. O “fim” do Mundo Antigo em debate: da “crise” do século III à Antiguidade Tardia e além. **NEARCO**, v. 1, p. 138-162, 2013.

SILVA, G.V. A cristianização e seus limites: o caso de Antioquia na Antiguidade Tardia. **Revista Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, v.6, n.1, p.32-49, jan./jun. 2013.

SILVA, Maria Freire. A linguagem trinitária de Novaciano. **Revista de Cultura Teológica**, n. 88, jul./dez., p. 106-121, 2016.

SILVA, Uiran Gebara. A escrita biográfica na Antiguidade: uma tradição incerta. **Politéia: História e Sociedade**, Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p. 67-81, 2008.

SIQUEIRA, S.M.A. Memórias das mulheres mártires: modelos de resistência e liberdade. **Horizonte**, v.4, n.8, p.60-76, jun. 2006.

SOARES, Carolline da Silva. **Separando a Palha do bom grão: Autoridade episcopal e disciplina eclesiástica em Cartago segundo o testemunho de Cipriano (século III d. C.)**. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.

SOARES, Carolline da Silva. **O Gênero Epistolar na Antiguidade: a importância das Cartas de Cipriano para a História do Cristianismo Norte Africano (século III d.C.)**. História e Cultura, Franca (SP), v. 2, n.3, p. 199-215, 2013.

SOBRAL, Cristina. **O modelo discursivo hagiográfico**. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, org. Ana Sofia Laranjinha e José Carlos Miranda, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 97-107, 2005.

SOTOMAYOR, Manuel; UBIÑA, José Fernández. **Historia del cristianismo I: el mundo antiguo**. Madrid: Trotta, 2013.

SOUSA, Ana Alexandra Alves. As formas de recepção da *Psicomaquia* de Prudêncio. **Humanitas**, Universidade Clássica de Lisboa, v. 1, p. 113-125, 1998.

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

TEIXEIRA, Felipe Charbel. Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, p. 551-568, jul./dez. 2008.

TEJA, Ramón. Cristianismo y Antigüedad Tardía: horizontes historiográficos. **Mainake**, n. 31, p. 257-264, 2009.

UBIÑA, José Fernández. Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV. **Studia Historica História Antigua**, n. 24, p. 161-184, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. A morte heroica entre os gregos. **Discurso**, São Paulo, Editora Ciências Humanas, n. 9, p. 61-72, 2005.

VERONESE, Maria. La fama di Cipriano di Cartagine in Oriente. **Studia Antiqua et Archaeologica**, v.12 p.77-94, 2006.

VINE, W. E.; UNGER, Merril F.; WHITE JR.; William. **Dicionário Vine**: o significado exegético e expositivo das palavras do antigo e do novo testamento. Rio de Janeiro: CPAD, 2013.

ZIEGLER, Mario. Die *Vita et passio Cypriani*: Aussageabsicht uns historischer Hintergrund. **Klio**, v. 91, n. 1, p. 458-471, 2009.