



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

GIOVAN DO NASCIMENTO

**AS RELAÇÕES ENTRE OS CONFRONTOS RELIGIOSOS E
OS LUGARES CRISTÃOS DAS CIDADES DO NORTE DA
ÁFRICA DURANTE A ANTIGUIDADE TARDIA (SÉCULOS
IV - VI D.C.)**

Londrina
2015

GIOVAN DO NASCIMENTO

**AS RELAÇÕES ENTRE OS CONFRONTOS RELIGIOSOS E
OS LUGARES CRISTÃOS NAS CIDADES DO NORTE DA
ÁFRICA DURANTE A ANTIGUIDADE TARDIA (SÉCULOS
IV - VI D.C.)**

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do título de mestre em História Social do
curso de Pós-graduação em História Social da
Universidade Estadual de Londrina.

Orientador:
Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira

Londrina
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Nascimento, Giovan.

As relações entre os confrontos religiosos e os lugares cristãos das cidades do Norte da África durante a Antiguidade Tardia (séculos IV - VI d.C.) / Giovan Nascimento. - Londrina, 2015.
89 f.

Orientador: Julio Cesar Magalhães de Oliveira.

Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2015.
Inclui bibliografia.

1. Conflito Religioso - Teses. 2. Cultura Material - Teses. 3. Norte da África - Teses. 4. Antiguidade Tardia - Teses. I. Magalhães de Oliveira, Julio Cesar. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

GIOVAN DO NASCIMENTO

**AS RELAÇÕES ENTRE OS CONFRONTOS RELIGIOSOS E
OS LUGARES CRISTÃOS DAS CIDADES DO NORTE DA
ÁFRICA DURANTE A ANTIGUIDADE TARDIA (SÉCULOS
IV-VI D.C.)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação, em História Social da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em História Social.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de
Oliveira
Universidade de São Paulo - USP

Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni
Universidade Federal do Paraná - UFPR

Profa. Dra. Monica Selvatici
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 07 de julho de 2015.

À memória de meu avô Ramiro

*"Mas se vos mordeis e vos devorais reciprocamente, cuidado, não aconteça de vos
elimineis uns aos outros."
Gl. 5,15*

*" – Eu não tenho desejos nem medos – declarou o Khan –, e meus sonhos são
compostos pela mente ou pelo acaso.
– As cidades também acreditam ser obra da mente ou do acaso, mas nem um nem o
outro bastam para sustentar as suas muralhas. De uma cidade, não aproveitamos as suas
sete ou setenta e sete maravilhas, mas a resposta que dá às nossas perguntas.
– Ou as perguntas que nos colocamos para nos obrigar a responder, como Tebas na
boca da Esfinge."
Ítalo Calvino*

AGRADECIMENTOS

Embora eu me responsabilize pelos erros, este trabalho não seria concluído sem o auxílio do Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira. Agradeço-o pela cuidadosa orientação durante o desenvolvimento de minha pesquisa. As perspectivas abertas pelo mundo da Antiguidade Tardia são muito importantes para mim, e este interesse, sem dúvida, deve muito às suas aulas, conversas e discussões.

Agradeço à Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni e ao Prof. Dr. Renato Pinto por participarem de minha defesa. Reconheço o rigor de seus trabalhos. É um grande privilégio ter o meu trabalho lido por ambos. Agradeço às professoras Dra. Angelita Marques Visalli e Dra. Mônica Selvatici, as quais, além de produzirem trabalhos muito instigantes, tiveram grande participação em meu desenvolvimento como estudante desde 2009, quando iniciei o curso de Graduação em História pela UEL. Agradeço à professora Dra. Mônica, também, por participar de minha banca.

Agradeço aos meus familiares, sobretudo aos meus pais, João do Nascimento e Mauricea Cesarino do Nascimento, por financiarem os meus estudos e me acolherem em meus momentos de maior dificuldade.

E agradeço, por fim, aos meus amigo(a)s. Alyssa Ribeiro, Bianca Kawata, Camila Ersina, Camila Veiga, Felipe Pastorello, Henrique Bresciani, Hilton Tonussi de Oliveira, Indira Santos, Lucas Hirata, Luiz Fernando dos Reis Sossio, Márcio Monteneri, Oton Marcori. Parte desta dissertação fala sobre a memória de ódio que os cristãos do norte da África sustentaram pelos seus semelhantes durante a Antiguidade Tardia. Estou certo, no entanto, que a lembrança de meus amigos não é uma memória desse tipo.

NASCIMENTO, Giovan. **As relações entre os confrontos religiosos e os lugares cristãos das cidades do Norte da África durante a Antiguidade Tardia (séculos IV - VI d.C).** 2015. 92f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2015.

RESUMO

Este é um estudo sobre as relações entre os lugares de culto e reunião dos cristãos e os confrontos religiosos que marcaram o desenvolvimento do Cristianismo nas cidades do norte da África durante a Antiguidade Tardia. Estes confrontos ocorreram entre os séculos IV e VI d.C. por conta da concorrência entre as diferentes facções religiosas do período pelo controle das basílicas cristãs das províncias africanas. Usamos, para tanto, um referencial teórico que entende a cultura material como “produto” e “produtora” das dinâmicas sociais e um referencial metodológico que trabalha os documentos escritos e os dados arqueológicos a partir de suas particularidades, colocando questões específicas de acordo com a natureza de cada fonte para iluminar as questões propostas. Dividimos nossa investigação em dois eixos temáticos: as disputas pelas basílicas citadinas e as disputas pelo culto dos mártires. Os temas foram desenvolvidos pelos estudos de caso de Sufetula, Thamugadi, Cartago e do culto de São Marcuro contextualizados pelos textos escritos pelas lideranças religiosas do período. Constatamos que as basílicas cristãs foram capazes de sustentar e manter diversos níveis de atrito entre as comunidades religiosas do período por meio de suas localizações e formas particulares, auxiliando a construção da identidade dos diferentes grupos, estimulando as suas concorrências no cotidiano e conferindo durabilidade aos confrontos.

Palavras-chave: Conflito Religioso. Cultura Material. Norte da África. Antiguidade Tardia.

NASCIMENTO, Giovan. **The relationships between religious conflicts and Christian places in the cities of North Africa in Late Antiquity (IV - VI centuries A.D)**. 2015. 92p. Dissertation (Master's Degree Dissertation) – State University of Londrina, Londrina. 2015.

ABSTRACT

This is a study about the relationship between the Christian places of worship and meeting and the religious conflicts that marked the development of Christianity in the North African cities during the Late Antiquity. These conflicts took place from the IV to the VI century A.D. out of the rivalry between the different religious factions of that period for the control of the African provinces' Christian basilicas. We used, for such, a theoretical reference that perceives the material culture as “product” and “producer” of the social dynamics, and a methodological reference that works on written documents and archeological data from its particularities, placing specific questions according to the nature of each source and enlightening the proposed questions. We divided our investigation into two themes: the disputes for the urban basilicas and the disputes for the martyrs' cults. The themes were developed by case studies of Sufetula, Thamugadi, Carthage and St. Marculo's cult, put in context by the written texts of the religious leaders of the period. We found that the Christian basilicas were able to sustain and maintain several levels of friction between the religious communities of the period through its location and particular build, assisting to shape the different groups' identities, to stimulate their day-to-day rivalry and to grant durability to the conflicts.

Keywords: Religious Conflict. Material Culture. North Africa. Late Antiquity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Desenho do mosaico da igreja de Tabarka, epitáfio de valentia [Musée du Bardo, Tunis] por j. B. Ward-perkins e g. Goodchild.....	43
Figura 2 -	Plano de Sufetula entre os séculos IV - VI D.C. Com a localização de alguns monumentos destacados por nós a partir de Noel Duval.....	45
Figura 3 -	Plano esquemático do complexo episcopal católico a partir de n. Duval e G. Hallier.....	47
Figura 4 -	Plano esquemático da basílica iii a partir de n. Duval e G Hallier. Os traçados em branco são as estruturas anteriores às estruturas cristãs.....	48
Figura 5 -	Plano de Sufetula em fins do século VII desenhado a partir de H. Brossin.....	52
Figura 6 -	Plano de Thamugadi com a localização das igrejas a partir de Courtois.....	55
Figura 7 -	Plano da sede episcopal católica desenhada por A. Ballu.....	56
Figura 8 -	Plano da sede episcopal dissidente desenhada por A. Ballu.....	57
Figura 9 -	Plano de Cartago com destaque das basílicas martiriais. 1-) basílica de Bir Ftouha; 2-) basílica de Santa Perpétua e Felicidade; 3-) basílica de Santa Mônica; 4-) basílica de Damous el Karita; 5-) basílica de Bir el Knissa. a partir de Liliane Ennabli.....	70
Figura 10 -	Plano esquemático da basílica de Bir Ftouha por S. Stevens.....	74
Figura 11 -	Mudança das absides da basílica de Damous el Karita a partir de Liliane Ennabli.....	79
Figura 12 -	Destaque do 1-) coro; 2-) batistério; 3-) abside da basílica de são Marculo a partir de m. Cayrel.....	86

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 OS TEXTOS E OS ARTEFATOS: A MATERIALIDADE DOS LUGARES CRISTÃOS E DOS CONFRONTOS RELIGIOSOS	17
1.1 OS TIJOLOS E A ARGAMASSA DA ARQUITETURA E DA TOPOGRAFIA CRISTÃ	17
1.2 A NARRATIVA ESPACIAL DA TOPOGRAFIA CRISTÃ	20
1.3 PENSANDO A MATERIALIDADE DA PEDRA	23
1.4 OS LUGARES DA GUERRA DE RELIGIÃO	25
1.5 FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS	27
1.5.1 As Evidências do Conflito	27
1.5.2 A Autonomia dos Textos e dos Artefatos	30
2 AS RELAÇÕES ENTRE OS CONFRONTOS RELIGIOSOS E AS BASÍLICAS URBANAS	37
2.1 O CASO DE SUFETULA	44
2.1.1 A Multiplicação das Basílicas no Centro de Sufetula	46
2.1.2 Aproximação do Centro Cívico e Domínio dos Templos em Desuso Como Mecanismo de Afirmação Identitária	49
2.1.3 Topografia Urbana, Topografia Cristã e Concorrência Religiosa	51
2.2 O CASO DE THAMUGADI	53
2.2.1 A Topografia das Igrejas e a Disputa Pelos Bairros	55
2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CASOS DE SUFETULA E THAMUGADI	59
3 OS LUGARES DE CULTO DOS MÁRTIRES E OS CONFLITOS RELIGIOSOS	64
3.1 O CASO DE CARTAGO	69
3.1.1 O Desenvolvimento das Igrejas Martiriais de Cartago	72
3.1.2 Os Indícios de Confronto nas Basílicas Martiriais de Cartago	75
3.1.3 As Dinâmicas de Poder Entre Clérigos e Fiéis: A Relação da Abside Com a Naves	77

3.2	A MANUTENÇÃO DA MEMÓRIA DE ÓDIO POR MEIO DO CULTO DOS SANTOS: O CASO DE SÃO MARCUL	81
3.2.1	"Nós" e "Eles": A Basílica de São Marculo e a Materialização da Memória de Ódio	84
	CONCLUSÃO	89
	REFERÊNCIAS	92

INTRODUÇÃO

Este é um estudo sobre as relações entre os confrontos religiosos e os lugares cristãos das cidades do norte da África durante a Antiguidade Tardia. Busca compreender as várias formas por meio das quais os lugares de culto e sociabilidade dos cristãos auxiliaram o desenvolvimento de suas disputas entre os séculos IV e VI d.C.

O problema investigado parte de uma constatação a respeito da multiplicação das basílicas cristãs no norte da África durante o período abordado. Os vestígios materiais do território, com efeito, conferem a medida de uma crescente expansão numérica das basílicas pelas suas cidades e vilarejos, transformando as paisagens rurais e urbanas ao longo dos governos romano, vândalo e adquirindo a sua maior expressão monumental durante o governo bizantino. Os documentos escritos do período, por sua vez, chamam a atenção para as lutas fratricidas que marcaram as interações entre os grupos cristãos das províncias africanas durante este longo período. Neste sentido, a presente dissertação sustenta a hipótese de que o crescimento numérico das basílicas cristãs no norte da África foi estimulado pelo contexto de concorrência e confronto que marcou a história do Cristianismo do início do século IV até o século VI d.C. na região. Nas atas da Conferência de Cartago de 411¹, quando os líderes das facções católicas e dissidentes foram convocados para discutirem as suas prerrogativas, participaram das deliberações cerca de 560 bispos ao todo. Cada facção possuía, neste momento, cerca de 280 bispos. Em comparação com outras regiões, estes números, como lembrado por Peter Brown², são bastante expressivos, uma vez que a Itália, por exemplo, congregava cerca de 240 bispos por volta do ano 600. Pressupondo que existia uma sede episcopal para cada bispo das províncias africanas, o impacto da divisão precoce entre as Igrejas sobre a multiplicação de seus lugares de culto é bastante plausível.

Os confrontos aos quais nos referimos marcaram a história do Cristianismo africano em torno de questões sobre a identidade cristã, estimulados por conjunturas políticas específicas e lançando as comunidades em verdadeiras *guerras de religião*. As origens destes confrontos datam de inícios do século IV d.C., quando os bispos

¹ LANCEL, S. **Actes de la conférence de Carthage en 411**. Paris: Cerf, 1972.

²BROWN, P. **Through the eye of a needle: wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the west, 350-550 AD**. Oxford: Princeton University, 2012. p. 330.

Ceciliano e Majorino, em 306 ou 307, iniciaram uma disputa pela sede episcopal de Cartago após uma eleição controversa do primeiro ao cargo. Majorino e seus partidários acusavam que Ceciliano não era digno da cátedra da cidade pois havia, supostamente, colaborado com as autoridades pagãs durante a perseguição de Diocleciano ou, ao menos, fora ordenado por um dos colaboradores. A partir da intervenção de Constantino em 312, no entanto, a balança do embate favoreceu Ceciliano e os seus partidários, reconhecidos como os “católicos” legítimos, relegando os seus adversários à condição de meros “donatistas” (em referência ao sucessor de Majorino, o bispo Donato) e consolidando a divisão no seio da Igreja africana. Desde então, as relações entre os cristãos africanos foram marcadas por rivalidades locais em torno da legitimidade da fé de uns e outros por referência à memória de como eles haviam se comportado durante as perseguições. Ou seja, se foram ou não “traidores”, entregando as propriedades e os livros sagrados para as autoridades pagãs no passado. Durante o governo de Constâncio II, houve uma tentativa de pacificação das comunidades adversárias com o envio de dois emissários imperiais à África, Paulo e Macário. Os efeitos decorrentes da chegada deles em 347, no entanto, consistiram em uma série de repressões autoritárias e armadas contra os dissidentes, dos quais as propriedades foram confiscadas e muitos de seus membros massacrados, estimulando ainda mais o ódio sectário entre as comunidades adversárias e tornando a divisão, a partir de então, irreversível.

As rivalidades religiosas da África não se expressaram, entretanto, apenas entre as Igrejas adversárias como, também, foram capazes de engendrar novas divisões no interior das próprias congregações. Este é o caso da Igreja dissidente de Cartago, a qual, após a longa liderança de Parmeniano, sucessor de Donato, entre 360 e 390, assistiu à emergência da concorrência entre os seus clérigos no momento da sucessão episcopal, opondo Primiano, o bispo formal da Igreja, e Maximiano, um diácono de grande legitimidade por conta de suas relações próximas a Donato. Reproduzia-se, portanto, a cisão original no seio dissidente, engendrando crises internas que possibilitaram a subsequente reorganização católica com a emergência de lideranças mais ativas e próximas às autoridades municipais e imperiais de Roma. Se durante o século IV as forças das Igrejas adversárias estiveram, em certa medida, igualadas, a força da reorganização católica se expressou durante o século V, com a organização da conferência de Cartago em 411 que resultou no desfavorecimento definitivo da Igreja dissidente, o exílio de seus bispos e o confisco de suas

propriedades. A despeito destas decisões, não existem, entretanto, razões para considerarmos que as comunidades dissidentes desapareceram das províncias africanas, tampouco que as rivalidades locais cessaram. A luta de bispos como Agostinho contra os seus adversários “donatistas” no período, com efeito, é bastante ilustrativa da continuidade da concorrência religiosa durante este século.

Em inícios de século VI houve a somatória de mais um grupo de cristãos ao contexto de concorrência. A África foi invadida pelos vândalos em 429, e o Reino deles foi estabelecido em definitivo no território após a conquista de Cartago em 439. Junto aos vândalos, um novo ator religioso tomou parte das querelas religiosas, uma vez que este grupo fora convertido à fé ariana quando entrou em contato com imperadores e missionários arianistas antes mesmo de chegar à África. A fé ariana, por sua vez, opunha-se às concepções trinitárias que foram tornadas ortodoxas pelo Concílio de Constantinopla em 381 e que, por conseguinte, colocava há algum tempo os cristãos do Oriente em conflito por conta de questões referentes à Natureza do Filho na Trindade que traziam implicações importantes para a forma como os cristãos deveriam praticar o seu culto³. O efeito decorrente da somatória dos arianistas às lutas fratricidas consistiu em uma repressão, mais ou menos intensa de acordo com os diferentes governantes, aos cristãos ortodoxos do território, exilando os seus bispos e confiscando as suas propriedades. Neste sentido, os confrontos da África se processaram, em grande medida, como o resultado das disputas entre os clérigos pela cadeira episcopal das cidades. Isto, no entanto, não explica a razão de comunidade inteiras de fiéis se engajarem nas lutas de suas lideranças. Este engajamento coletivo, com efeito, ocorreu apenas porque estes conflitos (da cisão de Ceciliano e Majorino aos arianistas) colocaram sempre em jogo quais eram os grupos cristãos mais “legítimos” das províncias africanas e, por consequência, a quais deles pertenciam os edifícios de culto.

As conjunturas políticas dos confrontos diferem, com o favorecimento de uns grupos ou outros de acordo com a mudança das autoridades políticas. Na prática, no entanto, é possível observar mais *continuidades* do que *rupturas* no desenvolvimento das querelas. As ações de violência de católicos, dissidentes e arianistas se orientaram sempre para a tomada e para o controle de seus lugares de culto,

³MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Arianistas. In: FUNARI, P. P. A. **As religiões que o mundo esqueceu**: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Contexto, 2009. p. 87-101.

reafirmando, por meio deles, a legitimidade da identidade cristã de cada um. A relação entre as facções com os poderes seculares, por outro lado, foi muitas vezes tênue, com a recorrência a elas tomando a forma mais de um mecanismo do que de um determinante dos confrontos. Durante o governo vândalo, uma leitura a contrapelo dos documentos escritos do período sugere, para além da atuação dos governantes vândalos de exilar os clérigos ortodoxos tão enfatizada pelas fontes católicas, a ação dos próprios grupos arianistas para a tomada e para o controle das basílicas de seus oponentes⁴. É neste sentido que o bloco temporal aqui estudado é conectado por uma série de guerras de religião, com períodos de maior ou menor confronto, iniciadas durante o século IV e que perduram até meados do século VI com a reconquista bizantina⁵. Partindo desta observação, buscamos investigar como estes edifícios de culto e de reunião não apenas se tornaram alvo dos confrontos religiosos como, também, contribuíram de inúmeras maneiras para o desenvolvimento dos conflitos. Entendemos, portanto, que o crescimento numérico das basílicas cristãs não deve ser tomado como um ponto de chegada para a investigação. Ao contrário, ele deve ser entendido como um ponto de partida que permite questionar como as (cada vez mais numerosas) basílicas estimularam as rivalidades e os atritos cotidianos entre os grupos cristãos das províncias africanas.

Investigamos o problema dos conflitos religiosos por meio de uma abordagem alternativa à historiografia tradicional sobre eles. Os confrontos religiosos do norte da África durante a Antiguidade Tardia foram, normalmente, explorados de forma a creditar uma série de vozes do período que enfatizam diferenças abruptas entre as facções religiosas em disputa. Estudiosos como Brent Shaw, David Gwynn e Susanne Bangert⁶, no entanto, sublinharam que estes estudos, ao se pautarem sobre os documentos escritos produzidos no calor das querelas religiosas, desconsideraram que as diferenciações textuais construídas sobre os cristãos africanos são polêmicas e refletem, tão somente, as projeções que as lideranças religiosas do período realizaram sobre os seus oponentes. Caso transitemos dos

⁴MODÉLAN, Y. Une guerre de religion: les deux églises d'Afrique à l'époque vandale. **Antiquité Tardive**, 11. Turnhout: Brepols, 2003, p. 21-44.

⁵Para uma compreensão da história do norte da África durante a Antiguidade Tardia pela perspectiva da transformação do urbanismo, ver: LEONE, A. **Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest**. Bari: Edipuglia, 2007.

⁶SHAW, B. **Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine**, Cambridge, 2011; GWYNN, D.M. Archaeology and the 'Arian Controversy' in the Fourth Century. In: Gwynn, D. et Bangert, S. **Religious diversity in Late Antiquity**. Leiden/Boston: Brill, 2010. p. 229-265.

discursos das lideranças para as práticas dos fiéis, observamos, ao contrário, uma multiplicidade de comunidades locais que dificilmente poderiam ser enquadradas nos termos usados pelos escritores daquele tempo⁷. E, para além da pluralidade identitária, os seus lugares de culto e de sociabilidade eram muito semelhantes, poucas vezes apresentando características materiais nítidas que possibilitam a identificação e a diferenciação dos grupos por meio delas. Os documentos escritos do período exprimem, com efeito, rótulos e classificações construídas pelos escritores cristãos da Antiguidade Tardia sobre os seus adversários com a finalidade de desqualificá-los. Estes textos nos informam não apenas sobre “donatistas”, “cecilianistas” e “arianistas” como, também, sobre “maxianistas”, “circunceliões”, “heréticos” e etc. Isto porque os textos:

[...] normalmente revelam as atitudes e as crenças apenas daqueles que são alfabetizados, os quais, na Antiguidade Tardia, não formam uma grande parte da sociedade. Eles também são suscetíveis aos vieses de autores individuais que frequentemente escreveram em tempos de controvérsia e em termos altamente polêmicos.⁸

Não parece construtivo, portanto, considerarmos estas classificações como o reflexo de identidades ou de grupos empíricos. Entendemos elas, ao contrário, como rótulos usados por uns para desqualificar outros no desenvolvimento de suas lutas intestinas. Entre os discursos das lideranças – que enfatizam um amálgama de diferenças – e as práticas dos fiéis – que expressam uma série de similitudes – desenvolvemos a hipótese de que o desejo e a necessidade de diferenciação identitária foi suscitado em um ambiente de atritos, disputas e concorrências práticas em diferentes níveis entre as comunidades religiosas. Neste sentido, o presente estudo pretende compreender como as *semelhanças* e as *diferenças* entre os cristãos foram acionadas na materialidade de seus edifícios de culto; como estes edifícios contribuíram, em outras palavras, para a manutenção das dinâmicas de conflito entre as comunidades rivais e concorrentes a partir de estudos de caso particulares.

Para isso, influenciarmo-nos por uma perspectiva dos dados materiais que busca compreendê-los, como proposto por Pedro Paulo Funari, como *indicadores* e

⁷GWYNN, D.M.; BANGERT, S. Religious Diversity in Late Antiquity: An Introduction. In: Gwynn, D. et Bangert, S. **Religious diversity in Late Antiquity**. Leiden/Boston: Brill, 2010. p. 8-9.

⁸*Ibidem*, p. 3: “At a very basic level, texts normally reveal the attitudes and beliefs only of those who are literate, which in Late Antiquity is not a large proportion of society. They are also open to the biases of individual authors, who often wrote in times of controversy and in highly polemical terms”.

mediadores das relações sociais⁹. De nosso ponto de vista, portanto, ao mesmo tempo em que as basílicas são capazes de nos indicar alguns desejos, anseios e expectativas das comunidades cristãs do período, elas ofereciam, por outro lado, recursos àquelas mesmas comunidades para que estes anseios e desejos se realizassem na prática social, tornando-se mediadoras de suas concorrências. Buscamos, neste sentido, compreender como os conflitos religiosos se relacionaram com os espaços de culto dos cristãos nas cidades africanas. O “espaço”, como sublinhado por Beät Kumin, será entendido “[...] não como uma entidade física dada, mas como um constructo relacional que emerge por meio de interações entre agentes [...] em localidades específicas”¹⁰. Portanto, como lembrado por Anna Leone, é importante considerarmos que a sociedade “não cria os seus próprios ambientes simplesmente para satisfazer às suas necessidades físicas e sociais, mas, também, para projetar em um mundo real algumas de suas expectativas e ambições”¹¹. Pensamos o espaço, por conseguinte, como uma *produção social* que reflete as necessidades, as expectativas e as ambições de uma sociedade ou de um grupo específico. Por outro lado, o espaço também é capaz de estruturar as trocas humanas, encorajando a associação e a participação social, bem como realizando exclusões e impedimentos aos grupos e às pessoas¹². Observando os lugares de culto das facções adversárias, portanto, não são as pedras por elas mesmas o que nos interessa. A organização física de seus santuários e basílicas torna possível questionarmos como eles foram vividos e significados; como se processaram neles as experiências cotidianas daqueles que os usavam. É neste quadro de interações humanas que as pedras dos edifícios voltarão a nos interessar uma vez que, produzidas pela sociedade, elas começam, a partir de então, a exercer uma pressão constante sobre as pessoas e os grupos que as produziram, facilitando determinadas práticas e

⁹FUNARI, P. P. A. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2006.

¹⁰KÜMIN, B. **Political space in pre-industrial Europe**. Farham: Ashgate, 2009, p. 15: “[...] space is best understood not as a given physical entity, but as a relational construct emerging through the interaction of agents [...] in specific locations”.

¹¹LEONE, A. **Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest**. Bari: Edipuglia, 2007. p. 33: “Society does not create its own environment simply to satisfy its physical and social necessities, but also to project into a real world some of its expectations and ambitions”.

¹²*Idem*, **Political space in pre-industrial Europe**, 2009, p. 19: “Once constituted, spaces in turn have the potential to structure human exchange, for example by exercising 'sociopetal' influence (that is, encouraging social association and participation) or by entailing 'sociofugal' effects (through exclusion and avoidance)”.

dificultando outras, e tornando os significados culturais nelas gravados mais duradouros e menos circunstanciais.

Fazemos uso de um instrumental teórico e metodológico específico para desenvolver estas questões. No campo teórico, nosso estudo é inspirado em compreensões do espaço desenvolvidas a partir da década de 1980 e influenciadas pelos trabalhos de Henri Lefebvre e Michel de Certeau. Foi neste contexto de reflexões que o espaço deixou de ser entendido como um dado físico vazio para tomar a forma de uma produção social, cheio de pessoas que o usam e significam de maneiras diversas e conflitantes. O espaço será aqui analisado, nos termos de Certeau, como uma *narrativa* produzida por meio de seu uso; narrativa sempre inventiva e muitas vezes subversiva. Para compreender, por outro lado, as pressões que a materialidade dos espaços exerce sobre as práticas espaciais, o estudo recorre às reflexões desenvolvidas pela Fenomenologia da Paisagem e, em particular, aos trabalhos de arqueólogos pré-históricos como Christopher Tilley e Richard Bradley. Para relacionar as narrativas espaciais com a sua materialidade, por fim, usamos o conceito de *lugar* proposto pelo sociólogo Thomas Gieryn como *produto e produtor* das dinâmicas sociais.

No campo metodológico, este estudo pode ser entendido como um exercício de Arqueologia Histórica se a tomarmos como um método particular de análise¹³. A investigação, neste sentido, é realizada sobre documentos escritos e dados materiais, considerando as suas particularidades de produção, suas possibilidades interpretativas e os seus contrastes para iluminar – a partir da autonomia conferida a cada tipo de fonte – as questões colocadas. Os documentos escritos serão lidos em busca da compreensão de alguns usos e significados projetados pelas facções adversárias sobre os seus lugares de culto, além de auxiliando a traçar algumas reflexões contextuais. Por meio dos dados arqueológicos tentaremos rastrear outras formas de confronto que não as ofensas e os episódios de violência sectária descritas pelos textos do período, bem como compreender, de maneira mais ampla, o espectro de pressões sensoriais que os edifícios de culto ofereceram para as interações comunitárias e para os conflitos religiosos.

A hipótese de que a diferenciação foi estimulada pelo ódio sectário entre grupos que interagem em um contexto de conflito é desenvolvida por meio da

¹³ANDRÉN, A. **Between artifacts and texts**: historical archaeology in global perspective. Trad. Alan Crozier. NW: Plenum. 1998.

categorização das evidências em dois grandes temas. O primeiro refere-se às *basílicas urbanas*, Capítulo 2, no qual investigamos como as sedes episcopais das cidades africanas contribuíram para a manutenção e conferiram durabilidade aos confrontos religiosos no cotidiano das facções rivais. O segundo é o *culto dos mártires*, Capítulo 3, o qual se transformou em um importante mecanismo de afirmação identitária entre católicos, dissidentes e arianistas, estimulando a disputa entre eles pela apropriação do passado da perseguição e servindo, também, como mantenedor da memória de ódio que as facções religiosas construíram umas sobre as outras. Investigar a disputa pelas sedes episcopais e pelos mártires é uma maneira particular de abordar o conflito pelo viés daquilo que era semelhante entre as comunidades adversárias. É uma maneira, portanto, de compreender não o diferente, mas o bem precioso e comum a todos os grupos, em torno do qual os seus conflitos se estruturaram, e por conta do qual as dessemelhanças foram suscitadas. A investigação destas questões por meio de fontes distintas – os documentos escritos e os dados materiais – torna possível, também, testar as possibilidades e os limites destes dois tipos de documentos.

A dissertação é organizada em três capítulos. O primeiro é de natureza teórica e metodológica, buscando relacionar as narrativas espaciais com as pressões inevitáveis que a materialidade exerce sobre elas, bem como refletindo sobre as possibilidades e os limites dos documentos escritos e dos dados materiais para a abordagem das questões propostas; o segundo recorre a uma série de estudos de caso sobre as relações entre as basílicas urbanas com os confrontos religiosos; e o terceiro volta-se para o estudo de alguns níveis de confronto que o culto dos mártires suscitou entre as facções adversárias. Segue, por fim, uma breve conclusão descrevendo alguns resultados da pesquisa.

1 OS TEXTOS E OS ARTEFATOS - A MATERIALIDADE DOS LUGARES CRISTÃOS E DOS CONFRONTOS RELIGIOSOS

Este capítulo estabelece as diretrizes teóricas e metodológicas da presente dissertação. A revisão historiográfica aqui delineada opta por uma discussão geral das pesquisas sobre os lugares e a topografia cristã na Antiguidade Tardia deixando de lado, por enquanto, os debates específicos sobre os conflitos religiosos e a definição do período. Neste sentido, tentaremos relacionar as narrativas espaciais com as pressões que a materialidade dos espaços exerce sobre elas, bem como refletir sobre as possibilidades e os limites dos documentos escritos e dos dados materiais para a abordagem de questões desta natureza. A partir deste foco espera-se contribuir com a historiografia particular sobre os confrontos entre cristãos católicos, dissidentes e arianistas do norte da África. O capítulo estrutura-se em uma exposição crítica dos trabalhos sobre as igrejas cristãs na Antiguidade Tardia a partir de uma perspectiva teórica, seguindo-se para uma breve elucidação do conceito de *lugar* e encerrando-se, por fim, com uma exposição das possibilidades de trabalho com os textos e os artefatos considerando-os como fontes independentes que, entretanto, se iluminam.

1.1 OS TIJOLOS E A ARGAMASSA DA ARQUITETURA E DA TOPOGRAFIA CRISTÃ

Os estudos tradicionais sobre as basílicas e a topografia cristã da Antiguidade Tardia assemelham-se, em muitos aspectos, a algumas características centrais da Arqueologia Clássica. Praticada em inícios do século XIX como parte do projeto imperialista das sociedades ocidentais, a Arqueologia Clássica, em sua origem, era em um campo de estudos bastante conservador que servia de auxiliar da História e da Filologia, tomando estas disciplinas como referência e limitando-se a escavar monumentos, lugares e pessoas citados nos textos clássicos para compreendê-los por meio da tipologia: o estudo e classificação das formas materiais.

As investigações tipológicas pautadas sobre os documentos escritos figuram nas primeiras escavações das basílicas cristãs da Antiguidade Tardia e continuam ditando algumas investigações até a atualidade. As basílicas do norte da África, em particular, foram submetidas a elas desde fins do século XIX, resultando em dados materiais muito imprecisos por conta do uso de métodos de escavação pouco

rigorosos. As basílicas dos subúrbios de Cartago, por exemplo, sofreram verdadeiros “desenterramentos” arqueológicos, responsáveis por revelarem a totalidade dos edifícios de maneira apenas aparente e dificultando o estabelecimento de datações mais precisas. Como resultado, não conhecemos os períodos exatos de construção e transformação das basílicas enquanto o plano delas – que à primeira vista parece revelar uma totalidade – trata-se da aglutinação de estruturas internas e externas de períodos distintos entendidas como peças de uma suposta unidade. Conduzidas por Alfred Louis Dellatre e Paul Glaucker, as primeiras escavações de Cartago, por outro lado, foram orientadas pelo interesse estrito de revelar a tipologia dos edifícios citados em textos de bispos, teólogos e historiadores a eles contemporâneos. Em decorrência, muitos foram rotulados por meio de suposições baseadas nestes documentos sem que existissem, no entanto, quaisquer confirmações materiais. Aceitar ou negar estes rótulos se tornou a preocupação exclusiva de muitos estudiosos posteriores, renovando, portanto, as ambições dos escavadores pioneiros¹⁴.

Alguns pesquisadores, entretanto, têm problematizado a empresa por meio de análises mais rigorosas dos dados materiais. Este é o caso do arqueólogo Noël Duval, o qual tem sublinhado a necessidade de compreendermos as basílicas cristãs do norte da África *in situ*, por elas mesmas e, portanto, sem referência aos textos. Mesmo Duval, no entanto, insere-se de modo mais amplo na tradição ao partilhar sua preocupação arquitetônica. Em seus trabalhos, a tipologia das construções é tomada como um fim, levando-o a construir extensos inventários, por exemplo, sobre os diferentes batistérios encontrados em território africano; sobre as basílicas de dupla-abside (consideradas uma inovação arquitetônica da região), dentre outros¹⁵.

¹⁴Alguns dos relatórios produzidos estão disponíveis em www.persee.fr. Tivemos acesso ao histórico destas escavações por comentários de escavadores mais recentes. Ver, por exemplo: ENNABLI, L. Carthage, une métropole chrétienne du IV à la fin du VII siècle. **Études d'Antiquités africaines**. PARIS: CNRS, 1997. É preciso ressaltar que, ainda que a obra ofereça algumas informações sobre as escavações antigas, a pesquisadora, em certos aspectos, atualiza as preocupações taxativas dos escavadores pioneiros. Em sentido contrário, para um estudo que tenta compreender os vestígios materiais de ao menos uma das igrejas suburbanas de Cartago *in situ*, sem referência aos textos, ver: STEVENS, T. S.; KALINOWSKI, A. V.; VANDERLESST, H. **Bir ftouha: a pilgrimage church complex at Carthage**. Cambridge: Journal of roman archaeology, V.5. 2005.

¹⁵Para ilustrar a discussão, segue uma lista de produções do autor referido. O leitor notará pelos títulos a recorrência dos temas comentados: DUVAL, N. Art et archéologie en Albanie. In: _____. **Bulletin Monumental**. Tome 146, N°2, 1988. p.143-144; _____. Études d'architecture chrétienne nord-africaine. In: _____. **Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité T. 94**, N°2, 1972. p. 1071-1172 ; _____. Une église nouvelle attribuée au début du IV^e siècle à Palmyre (Syrie). In: _____. **Bulletin Monumental**. Tome 150, N°4, 1992. p. 413-415; _____. VII. Forme et

Para além da arquitetura, esta tradição buscou, também, localizar as basílicas cristãs nas paisagens urbanas e rurais. O mapeamento topográfico é outra tendência forte da Arqueologia Clássica, uma vez que a disciplina, confrontada com as experiências espaciais do passado greco-romano, procurou localizar construções particulares em mapas mais amplos com a pretensão de tornar inteligível a complexidade da cidade antiga¹⁶. O mapeamento topográfico, neste campo, costuma ocorrer em três estágios. Primeiro, estabelecendo-se correlação entre as cidades com o relevo e com outros fenômenos naturais onde elas foram implantadas; segundo, rastreando-se os motivos simbólicos que subjazem o seu traçado; terceiro, interpretando construções singulares pela ótica das ideologias que antecedem e prefiguram o desenho urbano¹⁷.

Os estudiosos da Antiguidade Tardia adotaram este método e o terceiro estágio foi desenvolvido por Richard Krautheimer em *Three Christian Capitals*, buscando interpretar a localização dos edifícios cristãos nas grandes cidades dos últimos séculos do Império Romano. Edificadas, em geral, às margens do centro cívico, o autor correlacionou a localização periférica das basílicas cristãs com os programas ideológicos que subjazem o planejamento das cidades. Neste sentido, a localização das grandes igrejas de Constantino em Roma, ou seja, em suas periferias, foi considerada uma maneira de evitar conflitos com o centro pagão da cidade. Esta interpretação, no entanto, desconsidera que é muito raro ocorrer o alinhamento de novos monumentos e espaços com o planejamento das cidades clássicas durante a Antiguidade Tardia. Os bairros expandidos para as periferias da cidade de Thamugadi, por exemplo, durante o século IV no norte da África, assumiram formas muito mais desordenadas que o desenho ortogonal do antigo centro cívico¹⁸. As basílicas das periferias de Roma poderiam seguir esta mesma lógica, edificando-se

identification: questions de méthode [À propos des "monuments à auges" et des triconques en Afrique du Nord]. In: _____. **Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité T. 91**, nº2. 1979. p. 1015-1022; _____. Les baptistères d'Acholla (Tunisie) et l'origine des baptistères polylobés en Afrique du Nord [Études d'archéologie chrétienne nord-africaine - IX]. In: _____. **Antiquité africaines**, 15, 1980. p. 329-343; CAILLET, J-P.; DUVAL, N.; GUI, I. Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord. In: **Inventaire et typologie. 1**. Inventaire des monuments de l'Algérie. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992.

¹⁶LAVAN, L. Late antique urban topography: from architecture to human space. In: _____. **Late antique archaeology**, vol. 1: theory and practice in late antique archaeology. Boston: Brill, 2003. p. 171-196.

¹⁷*Ibidem*.

¹⁸MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Trabalho e sociabilidade popular nas cidades da África Romana: entre textos e artefatos. In: Terezinha Oliveira. (Org.). **Educação, História e Filosofia: Antiguidade e Medievo**. Iaed.Itajaí, SC: UNIVALI, 2009, p. 103-118.

onde havia, antes de tudo, espaço disponível. Por outro lado, olhando mais de perto para as realidades regionais do período nota-se, com facilidade, que a condição topográfica das basílicas cristãs não obedeceu sempre ao modelo centro/periferia. Na cidade de Sufetula encontramos-las nos subúrbios, nas periferias, no centro cívico e isso desde os séculos IV e V d.C.¹⁹ É seguro afirmar, portanto, que modelos interpretativos como Paganismo *versus* Cristianismo; Centro *versus* Periferia quando generalizados de forma acrítica pelos adeptos desta tradição acabam reduzindo a própria complexidade do Cristianismo, em particular, e do mundo da Antiguidade Tardia, em geral, por negligenciarem modelos interpretativos do espaço mais sofisticados, que busquem, ainda que minimamente, correlacionar os monumentos com as práticas espaciais do período.

Esta exposição é o suficiente para compreendermos os fundamentos dos estudos tradicionais sobre as basílicas cristãs do norte da África. O objetivo deles orienta-se para a catalogação tipológica dos edifícios eclesiásticos e, neste sentido, as escavações recentes têm produzido fontes materiais muito confiáveis por conta do uso de métodos rigorosos de escavação. O problema, para nós, é que questões da História Social são negligenciadas uma vez que as construções são tomadas como um fim em si mesmas, desconsiderando-se, portanto, a capacidade delas de conformarem relações de sociabilidade; e as implicações que suas formas e localizações particulares teriam sobre estas relações.

1.2 A NARRATIVA ESPACIAL DA TOPOGRAFIA CRISTÃ

Em oposição a esta tradição existe uma tendência de estudos mais recente da topografia cristã que emerge a partir da década de 1980, influenciada, sobretudo, pelos trabalhos de Henri Lefebvre e Michel de Certeau. Mais do que ver os objetos por eles mesmos, esta tendência coloca em foco a *espacialidade humana*: as interações e as disputas inscritas na sociedade. Neste sentido, a topografia, nas palavras de Richard Lim:

¹⁹DUVAL, N. L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord. In: _____. **Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne. Volumes I et II.** Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986. Rome: École Française de Rome, 1989. p. 345-399.

[...] não precisa ser vista como feita principalmente de tijolos e argamassa; ao contrário, pode-se dizer que a topografia de uma cidade é constituída pelas interações entre práticas particulares e estruturas imaginativas, e pelos padrões e modalidades específicas de uso temporal e espacial. Isso quer dizer que ela depende de como as pessoas escolhem mover-se ou ocupar espaços particulares em tempos específicos. Deste ponto de vista, é a presença de pessoas que torna válida uma determinada construção topográfica²⁰.

Esta afirmação carrega um potencial inovador para os estudos da topografia cristã. O espaço deixa de ser estéril e se enche de pessoas que por ele transitam, interagem e o significam historicamente de formas muitas vezes contraditórias. Nas Humanidades, em geral, esta perspectiva foi influenciada pelo conceito de espaço de Henri Lefebvre como *produção social*; ou seja, um construto histórico e dinâmico produzido pelas ações e necessidades de uma determinada sociedade²¹, e, também, pelo conceito de *narrativa espacial* formulado por Michel de Certeau em *A Invenção do Cotidiano*²². A narrativa do espaço, para Certeau, é construída por meio de práticas sociais capazes, em si mesmas, de negociar os usos e os significados do espaço. Neste sentido, uma atividade corriqueira como o andar de um caminhante toma a forma de uma verdadeira atividade de significação uma vez que por meio de seus passos, tomando rumos e criando trajetórias singulares, o caminhar vai ativando lembranças e pensamentos; construindo pontos de referência; mobilizando o imaginário do caminhante e transformando a sua ação em uma narrativa, fragmentária e por meio de bricolagens, do espaço. Opondo-se, portanto, ao planejamento urbano dado, os usos do espaço são sempre inventivos, capazes de engendrar no interior do espaço “real” outro espaço. Um espaço “metafórico” e particular²³. Escrevendo a respeito de Certeau, Luce Giard afirmou que sua:

²⁰ LIM, R. People as power: games, munificence, and contested topography. In: William V. Harris (Ed.), **The transformations of Urbs Roma in Late Antiquity**, JRA Suppl 33, Portsmouth, 1999: “[...] topography need not be seen as primarily made up of bricks and mortar; rather, the topography of a city may be said to be constituted by the interactions between particular practices and imaginative structures, and by specific patterns or modalities of temporal and spatial use. That is to say, it depends on how people choose to move through or occupy particular spaces at particular times. In this view, it is the people's presence that validates a given topographical construction”.

²¹ LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace**. Paris: Anthropos, 1974.

²² CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

²³ *Ibidem*, p. 169-215.

não credulidade diante da ordem dogmática que as autoridades e instituições querem sempre organizar, sua atenção à liberdade interior dos não-conformistas, mesmo reduzidos ao silêncio, que modificam ou desviam a verdade imposta, seu respeito por toda resistência, ainda que mínima, e por toda forma de mobilidade aberta por essa resistência, tudo isso dá a Certeau a possibilidade de crer firmemente na *liberdade gazeteira das práticas*²⁴.

Estas palavras, com efeito, traduzem bem o seu projeto. *A Invenção do Cotidiano* é, antes de tudo, uma tentativa de revelar as resistências silenciosas que o homem ordinário opõe às ordens estabelecidas em sua experiência diária. Certeau entende, neste sentido, o mundo das práticas como um “não lugar”. Efêmeras como o caminhar, o falar ou o cozinhar, as ações nunca cessam o trânsito, mensuradas e mediadas por relações de força circunstanciais. Elas tomam a forma de “táticas” (subversivas por definição) que tentam tirar o melhor proveito de normas estabelecidas como a disposição persuasiva dos produtos em um mercado, as regras gramaticais de um idioma ou as modalidades de uso circunscritas aos traçados urbanos.

Para a Antiguidade Tardia, os fundamentos desta perspectiva são visíveis nos trabalhos de Christopher Haas, sobre Alexandria, e de Richard Lim, sobre Roma²⁵, que interpretam a topografia das metrópoles como um processo de disputa entre grupos divergentes pela definição de seu caráter. Lim, em particular, abandonando os tijolos e a argamassa das igrejas de Roma, questionou como elas se articulavam com as representações cívicas e as representações cristãs do espaço urbano. Para o autor, a multiplicação dos santuários e das basílicas não implicou uma mudança automática das percepções sobre a cidade. Em contrapartida ao fenômeno, o centro cívico da *Urbs* continuava atraindo pessoas. Os anfiteatros, por exemplo, além de reformados, expandiram-se em monumentalidade. Na prática, portanto, as pessoas podiam usar uns ou outros monumentos de acordo com suas escolhas, e isso independentemente do discurso cristão sobre a degeneração dos hábitos pagãos. O que ocorria na Roma do século IV d.C. era uma negociação dos significados de espaços que, no fundo, dava continuidade a práticas antigas, bem estabelecidas e ainda muito vivas sob novas relações de força²⁶.

²⁴*Ibidem*, p. 19.

²⁵HAAS, C. **Alexandria in Late Antiquity**. Topography and Social Conflict. Londres: The Johns Hopkins University Press. 1997; LIM, R. People as power: games, munificence, and contested topography. In: William V. Harris (ed.), **The transformations of Urbs Roma in Late Antiquity**, JRA Suppl 33, Portsmouth, 1999.

²⁶*Ibidem*.

O grande mérito desta tendência é nos chamar atenção para os usos dos espaços. As práticas sociais não são mero reflexo do lugar no qual se projetam. Os lugares, enquanto *espaço social*, são produzidos e narrados por interações e conflitos que os estruturam e contestam. Entretanto, ao dar primazia às ações humanas é possível que estes estudiosos esqueçam o que a materialidade tem de específico, igualando-a a um texto. Certeau, com efeito, já havia aproximado as práticas da enunciação:

Colocando-se na perspectiva da enunciação, objeto deste estudo, privilegia-se o ato de falar: este opera no campo de um sistema linguístico; colocando em jogo uma apropriação, ou uma reapropriação, da língua por locutores; instaura um presente relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um contrato com o outro (o interlocutor) numa rede de lugares e de relações. Estas quatro características do ato enunciativo poderão encontrar-se em muitas outras práticas²⁷[...]

Mas se aproximar as ações humanas dos atos enunciativos parece, à primeira vista, uma metáfora e um método conveniente, é evidente que ela reduz a materialidade a mero substrato dos símbolos projetados, ignorando aquilo que a diferencia da linguagem. Pois se o consumo da topografia se edifica em um verdadeiro mobilizador da experiência cotidiana, devemos lembrar que é apenas por meio da tangibilidade da matéria que este uso é possível.

1.3 PENSANDO A MATERIALIDADE DA PEDRA

A revisão historiográfica realizada até aqui sugere que os estudos sobre os monumentos e a topografia cristã da Antiguidade Tardia oscilam entre a ênfase dada aos objetos, esvaziando-os de pessoas e interações sociais, e a ênfase dada aos usos, correndo o risco de ignorar os recursos que os objetos oferecem para tais usos. Exploremos agora esta última afirmação, citando a compreensão do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty sobre a Fenomenologia:

[...] uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua 'facticidade' [...] é também uma filosofia para a qual o mundo já estava 'ali', antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico²⁸.

²⁷*Ibidem*, p. 40.

²⁸MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 1.

Esta filosofia sublinha, com efeito, que o homem é um corpo que vai ao encontro do mundo e, no processo, produz a sua própria realidade na medida em que experimenta aquilo que existe antes e para além dele. Kant e Hegel já haviam se preocupado com estas questões. Merleau-Ponty, entretanto, inovou em sua resoluta oposição à dúvida cartesiana. Para o filósofo, o Ser não inscreve-se no *Cogito*. Ao contrário, ele é produzido na relação incorporada e ativa com o mundo²⁹.

A reflexão deste filósofo, nas Ciências Humanas, foi apropriada por alguns estudiosos da Pré-História. Em parte, por conta da condição da disciplina. Ao contrário dos períodos históricos, para os quais existem, além de abundantes evidências materiais, documentos escritos; da Pré-História não há nada além de poucos artefatos. Estes vestígios exíguos e silenciosos, em si mesmos, dificultam o intento de compreensão das experiências humanas mais remotas. Por isso, seus estudiosos, desde cedo, sensibilizaram-se às reflexões teóricas capazes de elucidar o impacto dos artefatos na vida em sociedade. Neste sentido, a Pré-História foi definida por Chris Gosden como toda e qualquer dimensão da experiência humana que está para além das palavras. E o autor continua que, em uma sociedade logocêntrica como a nossa, a Pré-História deveria nos lembrar que o homem, não apenas um produtor de palavras, distingue-se de outras espécies pela própria necessidade de usar a cultura material para desenvolver relações sociais³⁰. Christopher Tilley, por sua vez, enfatizou que:

[...] mais do que pensar as coisas, os lugares ou a paisagem principalmente como sistemas de signos, como textos ou como discursos que traduzem significados e refletem as identidades sociais de várias maneiras, nós devemos vê-los como *agentes* que produzem ativamente essa identidade. Em outras palavras, devemos pensar sobre os lugares e paisagens de forma animística e de maneira análoga àquela que gostamos de pensar sobre as pessoas, ou seja, como entidades que podem e fazem uma diferença³¹.

É evidente que o projeto do autor, como se poderia pensar, não consiste em dotar as coisas de intenções, emoções ou vontades próprias. Sua afirmação é

²⁹*Ibidem*, p. 493-613.

³⁰GOSDEN, C. **Prehistory**: a very short introduction. Oxford: Oxford University, 2003.

³¹TILLEY, C. **The Materiality of Stone**: Explorations in Landscape Phenomenology; Oxford/New York: Berg, 2004. p. 31: “What I have been suggesting is that rather than regarding things, places or landscapes primarily as systems of signs, or as texts or discourses which encode meaning and reflect social identities in various ways, we can regard them as agents which actively produce that identity. In other words we need to think about places and landscapes animistically, in an analogous manner to the way in which we like to think about persons, as entities who can and do make a difference”.

inteligível em analogia a Merleau-Ponty. Trata-se, mais uma vez, de uma deliberada oposição ao *Cogito* como certeza ou razão privada. Contra a eminência da mente sobre o corpo, a experiência do “Ser-no-mundo” é, para eles, física, incorporada e sensorial. Em *The Materiality of Stone*, Tilley lembra que o “objeto-pedra”, para o observador, configura-se em múltiplas pedras conforme o ângulo por meio do qual ela é observada. Antes de uma perspectiva, no entanto, é a tangibilidade da pedra que a torna visível. A ação de ver, por sua vez, estrutura-se em uma relação física entre o “sujeito-observador” e o “objeto-observável”: localizado para além do primeiro, e para o qual o primeiro, como afirmou Merleau-Ponty, vai ao encontro³².

Estudar a materialidade das práticas é uma maneira de enfatizar o confronto entre pessoas e pessoas, pessoas e coisas e outros seres, descrevendo as circunstâncias reais que produzem as relações do homem com o mundo. Neste sentido, se o consumo dos objetos é sempre inventivo, projetando significados no objeto consumido, o objeto de consumo, ainda assim, é uma presença inalienável. Se conseguimos imaginá-lo, nossa imaginação reutiliza imagens provenientes, antes, de sua realidade externa e tangível; e é só acionando dispositivos igualmente tangíveis (nossos sentidos) que os acessamos. Por mais subversivas, portanto, que sejam as “táticas” espaciais, não podemos esquecer que o outro polo, o “lugar” da ação, exerce-lhes uma pressão constante. E é nele mesmo que se inscrevem suas inúmeras possibilidades de uso.

1.4 OS LUGARES DA GUERRA DE RELIGIÃO

O problema desta dissertação é investigado na relação das práticas espaciais com a sua materialidade e significação. Neste sentido, busca-se conectar os usos e os significados projetados sobre os edifícios e a topografia cristã da Antiguidade Tardia com a pressão inevitável que a materialidade dos edifícios exerce sobre estes usos e significados. Para isso, entretanto, é preciso alargar a reflexão teórica sobre o espaço. Pois, caso consideremos que os conflitos entre os cristãos africanos negociaram as apropriações de seus edifícios de culto, como podemos entender a capacidade destes mesmos edifícios de influenciarem a estrutura e o desenvolvimento dos confrontos?

³²*Ibidem*, p. 1-31.

Em outras palavras, como podemos abordar a relação ativa, nos dois polos, entre as práticas de violência e o seu ambiente material?

Consideramos muito apropriado o conceito de "lugar" proposto por Thomas Gieryn em *A space for place in Sociology*³³. Para o autor, o lugar pode ser pensado como um "artefato": ele é um objeto ao mesmo tempo tangível e social; um constructo humano que, ao incorporar a *práxis*, torna-se capaz de mediá-la. Com precisão, o que define o "lugar" são três dimensões a ele intrínsecas. Primeiro, ele é uma "localização geográfica", um ponto único e singular no universo que diferencia "aqui" de "lá". Segundo, ele possui uma "forma material", a qual possibilita sua interação com as pessoas, favorecendo determinadas práticas e dificultando outras. Terceiro, ele é investido de "valor e de significado" e, por isso, é sempre apreendido afetiva e intelectualmente por meio de usos que muitas vezes projetam não apenas símbolos partilhados, como, também, conflitantes, negociando-os³⁴.

Definido o lugar, Gieryn sublinha que ele é sim *produzido*, por meio de macroprocessos, práticas e significações, mas também *produz* algo, ao incorporar relações que inevitavelmente ocorrem por meio dele. Para ilustrar esta proposição, alguns exemplos. O lugar é capaz, dentre outros, de produzir a "comunidade" na medida em que aproxima as pessoas, colocando-as face a face e forçando a interação como, por exemplo, em edifícios habitacionais cuja estrutura impõe aos seus inquilinos o uso de uma mesma escada, auxiliando encontros eventuais entre uns e outros. Lugares como praças, parques e livrarias são capazes de atrair, misturar e, portanto, mediar a interação entre pessoas desconhecidas. Lugares destinados a cerimoniais formais, como os fóruns e as igrejas, e cuja definição de comunidade lhes parece implícita, não se limitam, entretanto, à sua função normativa, possibilitando inúmeras interações informais durante eventos planejados³⁵. Dentro, entre e fora das comunidades, o lugar também é capaz de sustentar as "diferenças e as hierarquias" ao segregarem e excluírem categorias sociais por meio de significados que nele são inscritos e tornando parte da rotina a circulação de grupos e indivíduos por uns espaços e não outros. A divisão de gênero, em algumas sociedades, também é uma divisão de lugares, relacionando os de trabalho ao

³³GIERYN, T. F. A space for place in Sociology. **Annual Review of Sociology**, v.6. p. 463-496. 2000.

³⁴*Ibidem*, p. 464-465.

³⁵*Ibidem*, p. 476-478.

“masculino” e os de moradia ao “feminino”³⁶. É o próprio lugar, por outro lado, que auxilia a subversão destas fronteiras uma vez que, assim estabelecido, o trânsito de pessoas para além dos limites que lhe são impostos é capaz de investir a ação de um verdadeiro sentido de transgressão.

O lugar condiciona, por meio de suas formas particulares, a “ação coletiva”, desde a sua capacidade de aproximar as pessoas, desenvolver a comunidade e inspirar, em seguida, o ativismo coletivo até os padrões de mobilização social oferecidos pelas formas de ruas e outros espaços por meio dos quais a mobilização é consumada. Por vezes, o lugar é o objetivo da ação, edificando-se em alvo de disputa e tornando a sua ocupação, modificação ou destruição um fim em si mesmo³⁷. O lugar, por fim, estimula o “sentimento de pertença”, resultado do acúmulo de experiências biográficas que persuadem as pessoas a associá-lo a eventos edificantes, triunfantes, secretos, traumáticos, aterrorizantes e etc. A pertença ao lugar, portanto, estimula o senso de segurança e de bem-estar, estabelece fronteiras entre grupos e torna estável a memória, nele gravada e por meio dele acionada, em oposição à passagem do tempo³⁸.

Entendendo o lugar como produto e produtor, ele pode ser desde a clareira de uma floresta para um caçador até uma poltrona predileta. Nesta dissertação, os lugares investigados serão os santuários e as basílicas que, no curso da guerra de religião entre os cristãos africanos, foram por ela produzidos ou transformados, mas não deixaram de oferecer recursos para o seu próprio desenvolvimento.

1.5 FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS

1.5.1 As Evidências do Conflito

Para investigar este problema é preciso um método adequado. As experiências sensoriais do passado têm sido questionadas pelos adeptos da Fenomenologia da Paisagem e, de forma mais ampla, pelo campo de estudos que Yannis Hamilakis chamou de Arqueologia dos Sentidos, o qual tem como projeto:

³⁶*Ibidem*, p. 474.

³⁷*Ibidem*, p. 478-479.

³⁸*Ibidem*, p. 481-482.

Criar um acordo com a totalmente incorporada, a realidade da matéria do passado; entender como as pessoas produzem as suas subjetividades, suas coletividades e identidades fundadas na experiência, como elas vivem suas rotinas diárias e constroem suas próprias histórias por meio da experiência sensual e sensorial da matéria [...]. Em outras palavras, eles tentam criar um acordo com a pele e a carne do mundo³⁹.

A Fenomenologia da Paisagem, entretanto, engendrou um particular ceticismo quanto às possibilidades de sua abordagem. Formada, em geral, por pesquisadores britânicos, estes estudiosos pretendiam compreender os fenômenos do mundo tais como se revelaram à consciência do homem pré-histórico, recorrendo a inúmeras caminhadas por um mesmo sítio arqueológico e anotando as diferentes sensações que os monumentos lhes provocavam sob distintos horários e condições climáticas. É evidente que havia o pressuposto de que existe nos monumentos e na paisagem uma essência imanente apreensível por qualquer um, sob quaisquer condições e em qualquer tempo histórico da mesma forma⁴⁰.

Este método é, com efeito, um caso extremo, mas que ilustra bem os riscos que corremos ao tentar compreender o mundo fenomênico. Alguns estudiosos da experiência sensorial têm, no entanto, nos chamado a atenção para as vantagens de se descrever a maneira como as pessoas conceberam e se comportaram dentro e ao redor das estruturas monumentais pré-históricas por meio do uso, por exemplo, da analogia antropológica. Outros, por sua vez, sugerem um método muito adequado para o problema desta dissertação. Este é o caso de Richard Bradley. Em *The Significance of Monuments*, o arqueólogo propõe, primeiro, um conhecimento a fundo das dimensões tangíveis dos monumentos para construir-se, em seguida, um quadro de experiências sensoriais possíveis que partam do próprio objeto, evitando a completa projeção da subjetividade do pesquisador sobre a sua fonte. No entanto, em uma revisão crítica das investigações sobre o urbanismo da Antiguidade Tardia, Luke Lavan se mostrou cético quanto às possibilidades de um estudo deste tipo. Segundo ele:

³⁹HAMILAKIS, Y. Afterword: eleven theses on the Archaeology of the Senses. In J. Day (Ed.) **Making senses of the past: toward a Sensory Archaeology**. Carbondale: Southern Illinois University, 2013: “[...] to come to terms the fully embodied, experiential matter-reality of the past; to understand how people produce their subjectivities, their collectively and experientially founded identities, how they live their daily routines and construct their own histories, through the sensuous and sensory experience of matter, of other animate and inanimate beings, human, animal, plants, or others. In other words, they are attempts to come to terms with the skin and the flesh of the world”.

⁴⁰JOHNSON, M. H. Phenomenological approaches in landscape archaeology. In: _____. **Annual Review of Anthropology**, 41, 2012, p. 269-284.

[...] muitas destas abordagens que estão em moda na atualidade precisam de um nível de informação sobre as práticas espaciais que não temos e talvez nunca teremos. Elas são extraídas de estudos geográficos ou culturais onde a observação direta e o registro do mundo, segundo os critérios teóricos mais recentes, é possível. Em contraste, os historiadores urbanos precisam gastar 90% do seu tempo reconstruindo uma descrição fragmentária dos fundamentos do mundo material. A realidade é que os estudos sobre a Antiguidade Tardia ainda precisam desenvolver um conhecimento básico do uso cotidiano de alguns dos seus espaços mais comuns⁴¹.

Lavan sugere, portanto, uma inversão das prioridades pré-históricas, considerando indispensável o uso dos documentos escritos para iluminar as práticas espaciais da Antiguidade Tardia. Há, com efeito, propriedade nesta afirmação, uma vez que os dados materiais do período são bastante fragmentários para grande parte de seus monumentos. Com o que temos, no entanto, não há razão para que eles não sejam abordados de forma autônoma, formulando-se questões que nos auxiliem, independente dos textos, a compreender as experiências humanas daquele tempo.

Os textos e os artefatos são fontes de natureza muito distinta. Enquanto os primeiros são palavras de um autor mobilizado por relações de força circunstanciais; os segundos são construídos pelo trabalho e pelo esforço coletivo⁴². Lavan tem razão, no entanto, ao afirmar que os escritos da Antiguidade Tardia nos permitem contemplar algumas modalidades de uso e de significação dos espaços. Em particular, os textos escritos pelas personagens envolvidas nos conflitos entre os cristãos africanos narram, por exemplo, ações coletivas de tomada das basílicas em posse dos adversários; rituais de purificação subsequentes à tomada bem como, por vias indiretas, alguns detalhes sobre as práticas litúrgicas e outros usos formais e espontâneos dos edifícios cristãos em um contexto de conflito. A cultura material das igrejas, entretanto, não é tão fragmentária quanto as demais estruturas urbanas que preocupam o autor. Muitas das basílicas, com efeito, foram mal escavadas; muitas delas, entretanto, foram escavadas e este fato, independentemente dos métodos e dos resultados heterogêneos obtidos pelas empresas de escavação, pode tornar-se uma

⁴¹*Idem*, 2, 2003. p. 182-183: “[...] many approaches that are currently fashionable require a level of information about spatial practice which we do not and may never have. They are drawn from geography or cultural studies where direct observation and recording of the world according to the latest theoretical criteria is possible. In contrast urban historians have to spend 90% of their time reconstructing a fragmentary account of the basics of the material world. The reality is that late antique studies still needs to develop a basic knowledge of the everyday use of some of its most common spaces”.

⁴²FUNARI, P. P. A. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2006.

virtude uma vez que permite-nos colocar questões específicas de acordo com as particularidades de cada sítio arqueológico.

Antes de avançar, contudo, é preciso uma exposição mais ampla sobre a autonomia de cada fonte, bem como das vantagens analíticas que levá-la em consideração possibilitaria.

1.5.2 A Autonomia dos Textos e dos Artefatos

A relação entre os textos e os artefatos acompanhou o próprio desenvolvimento da Arqueologia do século XVIII até a atualidade. Antes da década de 1960, a Arqueologia das sociedades históricas figura como uma técnica a serviço da Filologia e da História, responsável, portanto, por levantar dados que seriam interpretados por aquelas disciplinas. Neste contexto, os dados materiais serviam apenas para confirmar ou negar as informações dos documentos escritos sem maiores questionamentos. A partir da década de 1960, no entanto, surgiu um movimento, autodenominado *New Archaeology*, no contexto da Arqueologia antropológica norte-americana que alegou a sua capacidade de produzir conhecimento por ela mesma, elevando a disciplina ao estatuto de uma Ciência Social legítima que se distinguia das demais por ter como objeto as fontes materiais: entendidas, a partir de então, como indícios de relações sociais.

Alguns modelos interpretativos acompanharam esta mudança e o movimento foi classificado como *Arqueologia Processual* por buscar compreender, sobretudo, as constâncias do comportamento humano para além das fronteiras diacrônicas, geográficas e culturais. Esta pretensão, no entanto, recebeu duras críticas na década de 1980. Alegou-se que ela refletia uma perspectiva capitalista das relações humanas que negligenciava as particularidades e as diferenças, reduzindo a humanidade a uma busca desenfreada, por exemplo, por “minimizar os custos e maximizar os resultados”. Neste período, com efeito, não apenas a Arqueologia processual, mas todas as formas de pesquisa arqueológica das sociedades históricas foram pensadas a partir de sua dimensão discursiva. A preocupação com o conteúdo político do trabalho do arqueólogo tornou-se imperativo, abrindo caminho para a emergência de novas preocupações conectadas aos movimentos sociais da década de 1970⁴³. Esta

⁴³*Ibidem*, p. 49-53.

autorreflexão crítica, por sua vez, pode ser entendida como um reflexo dos próprios avanços interpretativos da disciplina, bem como da importância social a ela conferida.

Apesar de todo o desenvolvimento ainda existem, no entanto, aqueles que desconsideram a autonomia da Arqueologia e questionam até onde os dados materiais são necessários para interpretar as sociedades históricas uma vez que elas nos fornecem documentos escritos em abundância quanto mais se aproximam da contemporaneidade. Em reação, algumas estratégias foram adotadas. Três delas, pelo menos, são fundamentais para esta dissertação. A primeira salienta a capacidade da Arqueologia de estudar questões ou áreas de uma sociedade sobre as quais sabemos pouco, ou nada, pelos documentos escritos ainda que existam muitos deles; a segunda configura-se na capacidade do registro arqueológico de acessar a dimensão material da existência, enfatizando o papel ativo dos artefatos na construção do mundo humano; a terceira sublinha o contraste entre a cultura material e os documentos escritos, os quais, longe da mera confirmação ou negação, contrastam⁴⁴. A última estratégia, em particular, suscitou o problema do presente estudo, uma vez que a tensão entre os textos e os artefatos produzidos pelos confrontos religiosos sugerem contrastes marcantes entre discursos de diferença, por um lado, e práticas semelhantes, por outro. Neste sentido, para analisar a autonomia dos textos e dos artefatos precisa-se levar em conta, antes de tudo, suas diferentes condições de produção. Para ilustrar esta proposição, dois exemplos de Arqueologia Histórica.

O primeiro é um experimento feito sobre o mundo contemporâneo no início da década de 1970, na cidade de Tucson, estado do Arizona, EUA. Encabeçados por Bill Rathje, um grupo de arqueólogos, sob o nome de *Tucson Garbage Project*, analisou o lixo produzido por várias famílias da cidade com o objetivo de compreender como ele seria capaz de refletir a maneira como as pessoas viviam e os seus padrões de consumo. Na época, Tucson tinha cerca de 360.000 habitantes que se dividiam por 66 distritos urbanos separados por bases étnicas, econômicas e pela faixa etária. Destes distritos, foi analisado o lixo de famílias de 19 deles por auxílio do *Tucson Sanitation Division* e de mais 300 estudantes voluntários que o dividiram em categorias de “alimentos” e “lixo doméstico”. Em 3 distritos, as famílias não

⁴⁴ANDRÉN, A. **Between artifacts and texts**: historical archaeology in global perspective. Trad. Alan Crozier. NW: Plenum, 1998. p. 181-182.

tiveram apenas o seu lixo analisado como, também, foram submetidas a entrevistas sobre os seus hábitos de consumo.

Destas entrevistas surgiram evidência contrastantes. O consumo de cerveja era, em geral, subestimado quando comparado à quantidade que consumiam de fato. As famílias de classe média, por sua vez, eram mais precisas que as famílias de classe operária. De 33 famílias que alegaram não consumir cerveja, apenas 12 delas não tinham evidências de seu consumo no lixo. No lixo de uma destas famílias, em particular, haviam recipientes de cerveja suficientes para até três outras famílias. Nota-se, portanto, uma tensão entre as duas evidências. De um lado, o “texto” de famílias que alegavam não consumir cerveja; de outro, o “artefato” que denunciava a prática. Imaginemos, então, quantas narrativas seriam possíveis caso uma dessas evidências fosse negligenciada. A análise dos depoimentos, de certo, excluiria ou diminuiria o impacto da cerveja no cotidiano. Pelas evidências materiais, por si só, a cerveja estaria presente, possibilitando, por exemplo, que as razões sociais de seu consumo fossem questionadas, considerando-se desde o local até os significados culturais e os modelos de socialização mobilizados. Sozinhos, entretanto, não saberíamos que as famílias negariam a prática.

Ao produzirem duas fontes distintas os arqueólogos de Tucson permitiram a emersão da incompatibilidade entre palavras e práticas. Perante o contraste, entretanto, longe de fazer uso de um tipo de evidência para negar o outro, colocaram a tensão em perspectiva questionando o motivo daquelas famílias negarem o hábito. E, neste sentido, parte da razão encontrada é que elas, as mais pobres, recebiam uma espécie de vale refeição do governo que não poderia ser usado para a compra de alguns produtos específicos, dentre os quais a cerveja. Aquelas pessoas, portanto, confrontadas com relações de força adversas, convocadas a descrever os seus hábitos para terceiros, temiam que o seu uso indevido do auxílio governamental chegasse à atenção oficial. Este caso, como sublinhou Chris Gosden, “[...] ajudou a ilustrar ainda mais o fosso entre as palavras e nossas relações com as coisas, algumas de suas lacunas previsíveis. Nós falamos e pensamos sobre o consumo de uma maneira, mas o lixo que produzimos evidencia uma história diferente”⁴⁵.

⁴⁵GOSDEN, C. **Prehistory**: a very short introduction. Oxford: Oxford University, 2003, p. 30: “The Tucson Garbage Project helped illustrate further the gap between words and our relationships with things, some of the gaps predictable. We talk and think about consumption in one way, but the rubbish we generate provides a different story”.

Ao contrário das palavras, os artefatos são menos circunstanciais, mais duradouros. Não obedecem às contingências do momento em que um locutor relaciona-se, pelo ato enunciativo, com um interlocutor sob determinadas circunstâncias. Os artefatos são evidências de práticas e projeções sociais gravadas em pedra e que, por isso mesmo, possuem um alcance social e uma duração mais profunda. Quanto às palavras, elas são efêmeras, permitindo-nos acessar as intenções de quem fala, escreve ou age em momentos particulares. Esta perspectiva, entretanto, pode reduzir os artefatos ao fornecimento de informações sobre intencionalidades práticas e de longa duração; dados espontâneos, impensados e naturalizados pela experiência humana⁴⁶. E eles, como veremos, não servem apenas a isso.

O segundo exemplo é um estudo etnoarqueológico realizado por David B. Small que questionou as dinâmicas de poder visíveis nos cemitérios da Atenas antiga em comparação ao Nisky Hill, cemitério de Bethlehem, Pensilvânia, EUA. O estudo partiu, em particular, da observação de dois cemitérios, o Kerameikos, em uso de 1100 até 200 a.C., e o Syndagma, em uso de 750 até 300 a.C., cujos estilos dos sepultamentos mudaram bastante entre os séculos VI e IV a.C. Primeiro, eram estilos monumentais caracterizados pela presença de grandes estátuas masculinas (*kouroi*) e de estelas com esfinges. No início de 530 a.C., eles tornaram-se menos ostentosos, apresentando estelas mais simples e curtas. Em 500 a.C., a frequência da produção dos monumentos diminuiu. Em 425 a.C., entretanto, houve um reaparecimento tanto da produção quanto da elaboração. O grande rompimento, com efeito, ocorreu em 317 a.C. quando o tamanho das tumbas foi drasticamente limitado devido à Lei Suntuária, surgindo lápides com colunas simples e curtas e algumas com pequenas mesas.

A transformação dos cemitérios de Atenas foi interpretada por alguns historiadores como uma ruptura no uso da cultura material como forma de reivindicar *status*. Estes historiadores, no entanto, partiam dos documentos escritos para chegar aos artefatos, projetando os modelos dos primeiros sobre os segundos. A interpretação baseou-se, com efeito, nos textos de poetas, historiadores e oradores do período tais como Baquilides, Tucídides e Demóstenes que narram, a partir do século VI a.C., uma verdadeira disputa entre duas representações sociais distintas; de um

⁴⁶ SMALL, D. B. The tyranny of the text: lost social strategies in current historical period archaeology in the classical Mediterranean. In: FUNARI, P. P. A.; HALL, M.; JONES, S. **Historical Archaeology**: Back from the Edge, Routledge, 1999. p. 122-136.

lado, dos grupos altos da sociedade e, de outro, de uma emergente “classe” média. Neste sentido, com a vitória da segunda sobre a primeira durante o século IV a.C., a ênfase tradicional conferida às pequenas elites da Grécia transitou para outra centrada no “grupo”, a *polis*. Era uma ascensão da democracia e do novo conceito de cidadania que anunciava que todos seriam iguais a partir da então.

Estes escritores, no entanto, escreviam de uma perspectiva particular. É evidente, eram aristocratas. Creditá-los, para Small, negligenciava as dinâmicas de poder específicas que a materialidade dos cemitérios poderia revelar. Por isso, o arqueólogo procedeu à comparação. O cemitério de Nisky Hill, quando investigado, tinha cerca de 13.000 sepulturas englobando 10 hectares com uma variedade ampla de monumentos que iam desde sepulturas simples e rentes ao solo até lotes familiares extensos e marcados por grandes pedras. Sua análise centrou-se, contudo, sobre o setor E, com 754 sepulturas – cuja primeira datava de 1871 e a última de 1990 – dentre as quais pelo menos 653 eram monumentais, observando que nos últimos 30 anos o estilo de decoração transitou das grandes pedras para outras bem menores. Como em Atenas, a mudança deveu-se à ação do Conselho de Curadores de Nisky Hill que estipulou uma regulação sobre as novas sepulturas, as quais deveriam ter sua altura limada a 7 cm acima do solo.

O arqueólogo notou que, apesar da semelhança, Nisky Hill ainda oferecia um contexto dinâmico para a negociação de *status* que começava com a ereção das pedras e continuava, em seguida, de inúmeras outras formas de diferenciação visual. No setor E havia pelo menos quatro delas: primeiro, pela diferença criada entre as estruturas familiares pré-existentes e as que surgiram depois; segundo, pela associação de novas sepulturas com as estruturas familiares pré-existentes, sempre muito elaboradas; terceiro, pela ereção de novas sepulturas com o uso de pedras do estilo antigo; quarto, pela manutenção de um acordo de limpeza regular das sepulturas. Small concluiu de sua observação:

O efeito da Lei Sumptuária de 1968 não foi negar a negociação àqueles que erigiam pedras sofisticadas, mas uma cristalização de uma nova distinção por meio da negociação entre aqueles que já haviam erigido marcadores ostentosos e aqueles que também o fariam, mas que eram agora impedidos⁴⁷.

⁴⁷*Ibidem*, p. 132: “The effect of the sumptuary ruling of 1968 was not a denial of negotiation to those who would erect fancy stones, but a crystallization of a new distinction in modes of negotiation, i.e., between those who have already erected ostentatious markers and those who would have done so, but are now prevented”.

Em Atenas, por sua vez, com as novas sepulturas limitadas a monumentos menos óbvios, as antigas atribuíram uma posição de proeminência às famílias que haviam sido enterradas antes de 317 a.C. devido à altura e elaboração. No Kerameikos, em particular, havia ainda outra forma de distinção. Muitas das sepulturas elaboradas se localizavam no limite de um terraço elevado próximo à estrada que levava ao portão da cidade. Como esta área já estava ocupada, as novas sepulturas foram legadas a áreas menos visíveis que o portão de entrada do cemitério.

A análise de David Small mobiliza as três estratégias comentadas. Como ele afirmou, “[...] devido ao pressuposto de que os contextos arqueológicos podem ser usados para observar e confirmar estratégias sociais gravadas em textos etnohistóricos”⁴⁸, podemos ignorar importantes estratégias contidas em evidências diferentes. Neste sentido, os artefatos nos fornecem acesso à materialidade da existência - e ela deve ser entendida em seus próprios termos. As dinâmicas de poder dos cemitérios de Atenas e Bethlehem, com efeito, mantêm-se pela mobilização de um sentido humano específico, a visão. Por meio dela, indivíduos e famílias tentam se aproximar ou se diferenciar umas das outras gravando este fenômeno em pedras. Ainda que o acesso à diferença seja possível apenas pela visita ao cemitério, o que se mantêm em pé, oferecendo recursos à prática, é a própria materialidade das sepulturas: suas formas e localizações particulares.

Em concordância aos dois exemplos⁴⁹, os documentos escritos do norte da África durante a Antiguidade Tardia enfatizam bastante as diferenças entre as facções cristãs em conflito. Por meio deles, vislumbramos rótulos pejorativos construídos sobre uns e outros tais como “donatistas”, “arianistas”, “hebreus”, “pagãos”, “heréticos”, “circunceliões”. Ao transitar, entretanto, dos discursos de ódio à materialidade de seus edifícios, não é possível projetar esta mesma lógica. Ao contrário, seus lugares de culto tinham tanto formas arquitetônicas quanto localizações geográficas muito parecidas. A presente dissertação, com efeito, tomou este contraste como ponto de partida, tentando compreender como os mecanismos de

⁴⁸*Ibidem*, p. 134: “Current approaches to the combined use of archaeological and textual evidence in classical archaeology can miss important social strategies contained within different contexts, due to the assumption that archaeological contexts can be used to observe and confirm the social strategies recorded in ethnohistoric texts”.

⁴⁹Para outros exemplos de estudos em Arqueologia Histórica, ver: FUNARI, P. P. A. Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, Carla. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005. p. 81-111.

distinção foram acionados em um ambiente de semelhanças que era, no entanto, marcado pela concorrência. Em outras palavras, buscou-se compreender como as ações de violência e os modelos de uso dos lugares de culto foram afetados pelo ódio sectário que engendrou o desejo nas facções cristãs de diferenciarem-se umas das outras.

Parte de nosso objetivo é testar, nos capítulos seguintes, as possibilidades que os documentos escritos, com suas projeções de práticas e significados, e os dados materiais, com a sua capacidade de acesso a algumas dimensões experienciais dos confrontos não citados nos textos, oferecem-nos para tal. Ao longo de todo o capítulo, por fim, optamos por ilustrar as proposições teóricas com exemplos empíricos. Esta opção não é aleatória. Os capítulos seguintes serão desenvolvidos por meio de estudos de caso particulares que, se não nos permitem esgotar a história que pretendemos contar, tentam iluminar por meio de fragmentos as questões colocadas⁵⁰.

⁵⁰O método historiográfico que parte de estudos de caso particulares para iluminar as questões colocadas é inspirado In: MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. **Potestas populi**: Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.). Turnhout: Brepols, 2012. (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, 24)

2 AS RELAÇÕES ENTRE OS CONFRONTOS RELIGIOSOS E AS BASÍLICAS URBANAS

O capítulo anterior realizou alguns apontamentos sobre a possibilidade de pensarmos as relações sociais espacialmente constituídas. Precisamos considerar, agora, que os edifícios de culto religioso não são apenas cenários ou panos de fundo para os rituais que neles se desenrolam. Eles são, ao contrário, espaços dinâmicos que contribuem para a formação, desenvolvimento e persistência das comunidades religiosas. Como afirmou Jeanne Haldren Kilde, a começar pela prática litúrgica, a estrutura espacial dos edifícios religiosos possibilita determinadas ações e impede outras; bem como facilita a integração do indivíduo com o sobrenatural, colocando o sagrado em perspectiva. As relações intercomunitárias de comunicação, de sociabilidade, de poder dependem sempre da organização arquitetônica e da disposição espacial dos objetos litúrgicos; e é a interpretação coletiva de que algumas áreas são acessadas por uns e não outros que estrutura (e por vezes contesta) as funções, diferenças e hierarquias no seio dos grupos religiosos. Os edifícios religiosos contribuem, portanto, para a relação do indivíduo com o sobrenatural bem como para as trocas comunitárias, mas não só para isso. Eles também ocupam um ponto fixo na paisagem, influenciando as dinâmicas espaciais de seu entorno. Eles são arquitetados, neste sentido, como uma mensagem que extrapola os limites de suas paredes internas; marcando uma presença física na topografia e forçando que diferentes grupos e indivíduos reconheçam, ali, a existência tangível das comunidades que os ocupam⁵¹.

Estas reflexões permitem que consideremos as basílicas cristãs da Antiguidade Tardia como monumentos que exprimem o esforço e o investimento coletivo e implicam a própria sobrevivência dos grupos religiosos do período. Sabemos que antes de Constantino (306 – 337) já existiam comunidades locais com lugares de culto visíveis na paisagem urbana do norte da África, como é o caso da Igreja de Cirta, a qual, antes das perseguições de Diocleciano, possuía uma “casa de reunião”, uma biblioteca e uma sala de jantar bem conhecidas pelas autoridades de

⁵¹KILDE, J. H. **Sacred Power, Sacred Space**: an introduction to Christian architecture and worship. New York: Oxford University, 2008.

seu tempo⁵². Neste período, por outro lado, comunidades mais modestas que as de Cirta restringiam o culto aos espaços privados de casas dotadas de pequenos santuários e oratórios. A plena expressão das comunidades cristãs na paisagem urbana, com efeito, só ocorreu a partir da liberdade de culto (313) e de sua elevação à categoria de religião oficial do Império (380). Neste período, não apenas alguns casos conhecidos, mas um número elevado de cidades e vilarejos do norte da África e de todo o Mediterrâneo passaram a ser marcadas pelos seus cada vez mais ostentosos (e, portanto, publicamente visíveis) edifícios de culto.

Como Rudolf Haensch sublinhou⁵³, esta atividade de construção de basílicas urbanas manteve continuidades e rupturas com a tradição do *evergetismo* clássico, uma vez que as estruturas cristãs se enquadravam nas tradições de um mundo cidadão cujos monumentos — mais do que um estilo arquitetônico ou um conjunto de valores partilhados — exprimiam a concorrência de uma aristocracia ativa buscando se afirmar por meio do embelezamento das cidades. Mesmo que materialmente modestas se comparadas às grandes termas, circos e anfiteatros do fim do Império romano, as basílicas cristãs figuram entre estes marcadores suntuosos de um grupo esforçando-se para assegurar a sua presença física na paisagem urbana. Diferentemente da atitude cívica tradicional, no entanto, cuja epigrafia dos monumentos sugere o investimento de indivíduos particulares, a atitude cristã pressupunha o investimento coletivo. A mão de obra e os recursos mobilizados partiam do engajamento não apenas de clérigos como também de fiéis, como bem demonstra a inscrição comemorando a construção de basílicas comum no Oriente: “A igreja foi construída para a salvação daqueles que contribuíram”. Mais do que sugerir a participação ampla, esta inscrição também trazia um conteúdo moral que a estimulava no cotidiano⁵⁴.

Na África romana, este esforço coletivo pode ser conferido nos sermões 355 e 356 de Agostinho⁵⁵, os quais, pronunciados em dezembro de 425 e janeiro de 426, foram suscitados pela necessidade do bispo de Hipona de garantir aos seus fiéis que

⁵²Para uma tradução com comentários históricos das atas, ver: MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. A perseguição de Diocleciano na África e os autos da repressão à Igreja de Cirta: os *Acta Munatii Felicis*. **Revista de História** (UFES), v. 25, p. 18-31, 2010.

⁵³HAENSCH, R. Le financement de la construction des églises pendant l'Antiquité Tardive et l'evergetisme antique. **Revue de L'Antiquité tardive: économie et religion**, Lyon, v. 2, n. 14, 2006. p. 47-58.

⁵⁴*Idem*, 2006, p. 56.

⁵⁵Augustinus, **Sermones**, 355 e 356. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

o voto de pobreza instituído aos seus clérigos fora, ou seria em breve, cumprido por todos. Os sermões de Agostinho são interessantes não apenas por nos permitirem acessar as pressões que as pessoas comuns de sua congregação realizaram sobre as suas lideranças — para que elas se despojassem dos bens privados em favor da Igreja —, mas também porque eles fazem referência a algumas doações que uns e outros haviam, até aquele momento, realizado. Sabemos que os clérigos Heráclio e Lepório conquistaram grande popularidade entre os fiéis por conta do engajamento ativo no desenvolvimento do patrimônio eclesiástico de Hipona. Além deles, porém, muitos fiéis, cujos nomes não constam nos sermões, mas para os quais Agostinho assegura que deles tinha conhecimento e que seriam inscritos “no Céu”, tiveram uma participação importante no processo⁵⁶. Este engajamento ativo de clérigos e fiéis na África de Agostinho foi estimulado, como sublinhou Peter Brown, porque a Igreja africana, desde a cisão entre Ceciliano e Majorino pela posse da sede episcopal de Cartago, entre 305 e 307, estava dividida entre duas facções adversárias que buscavam se afirmar como o grupo cristão mais legítimo das cidades. Esta observação, com efeito, deve nos lembrar que os conflitos religiosos que investigamos, mais do que uma *guerra de palavras* entre as lideranças das congregações, expressavam-se, também, por meio de uma *guerra de riquezas* que envolvia e mobilizava comunidades inteiras no zelo pelos seus edifícios de culto⁵⁷.

O contexto de concorrência religiosa do norte da África, neste sentido, colocou as basílicas no centro da prática e da reflexão cristã. Desde a cisão episcopal comentada, os documentos escritos do período denunciam que os conflitos entre as facções religiosas adversárias transitaram em torno de ações de violência orientadas para a tomada, ocupação e controle dos seus edifícios de culto. Estes episódios foram, em grande medida, favorecidos pela mudança na agenda imperial, com algumas autoridades tomando medidas administrativas que favoreciam uns ou outros grupos em conjunturas políticas específicas. Os escritos de Optato, bispo católico de

⁵⁶Agostinho cita que estas pessoas financiaram a construção do *xenodochium* (a “basílica dos oito mártires”), obra que teve a construção iniciada por empreendimento do presbítero Lepório. Estas “pessoas religiosas” conquistaram, segundo o bispo, grande visibilidade na comunidade. Ver: *Id.*, **Sermo 356**, 10: “Xenodochium aedificandum modo videtis aedificatum. Ego illi iniunxi, ego iussi. Obtemperavit mihi libentissime, et sicut videtis, operatus est: quomodo meo iussu etiam basilicam ad octo martyres fabricavit, de his quae per vos Deus donat. Coepit enim de pecunia quae data erat Ecclesiae propter xenodochium, et cum coepisset aedificare, ut sunt religiosi desiderantes opera sua in caelo scribi, adiuverunt prout quisque voluit, et fabricavit. Opus ante oculos habemus: omnino homo quid factum sit videat”.

⁵⁷BROWN, P. **Through the eye of a needle: wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the west, 350-550 AD**. Oxford: Princeton University, 2012. p. 308 - 322

Milevi, descrevem alguns destes episódios ocorridos por conta do avanço dos dissidentes contra os católicos durante o governo de Juliano. Suscitados pela decisão imperial de restauração dos edifícios aos seus antigos proprietários, os editos do imperador, na prática, resultaram no contra-ataque dissidente às basílicas que os católicos tomaram deles no passado. Em Tipasa, por exemplo, uma importante cidade da Mauritânia, a reivindicação e a tomada de uma das basílicas católicas foi acompanhada por líderes religiosos dissidentes em conjunto com Atênio, o governador da província, e de forças armadas; resultando, se acreditarmos na retórica hiperbólica de Optato, em um verdadeiro massacre dos católicos⁵⁸.

Na África romana, com efeito, estes episódios de violência sectária foram capazes de mobilizar forças sociais para além dos grupos religiosos propriamente ditos, recebendo o apoio das autoridades políticas. Por outro lado, estas ações foram sempre ditadas por um padrão de práticas comuns. Primeiro, as facções adversárias recorriam às autoridades municipais em uma tentativa de convencê-las de que as basílicas controladas pelos seus adversários eram, na realidade, suas; obtendo, em seguida, um veredicto legal de posse da propriedade para, em seguida, reunir um grupo de pessoas dispostas à luta, avançar contra o edifício-alvo e instituir o seu direito na prática. Como Brent Shaw sublinhou⁵⁹, esta forma de ação, empreendida em colaboração dos grupos religiosos com as autoridades municipais, provinciais ou, até mesmo, imperiais apenas foi possível porque as disputas entre as facções cristãs objetivaram, sempre, o controle de suas basílicas de culto e reunião. Com efeito, as autoridades romanas não tinham razões para interferir nos conflitos de ideias existentes entre as Igrejas rivais. Na prática, no entanto, as guerras de religião que estudamos se estruturaram em confrontos pela ocupação dos edifícios de culto, e disputas por propriedades, por sua vez, eram previstas pela legislação romana, possibilitando e mobilizando a interferência externa.

Estes mesmos documentos, por outro lado, denotam o investimento de significados que os conflitos conferiram aos edifícios de culto. Subsequente à tomada da basílica católica de Tipasa, os cristãos dissidentes iniciaram uma ação de limpeza real e metafórica do edifício, atirando a eucaristia aos cães e lançando, por uma

⁵⁸Optatus, **Contra Parmenianum**, II, 17. In:

<http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Against_the_Donatists>. Acesso em: 01 fev. 2015.

⁵⁹ SHAW, B. **Sacred Violence**: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine. Cambridge: Cambridge University, 2011. p. 107-146.

janela, um frasco de vidro usado na unção carismática para que se quebrasse. Optato descreve estas atitudes como uma “violação de tudo o que é sagrado”⁶⁰, narrando, também, como os dissidentes, por todos os lugares, ao ocuparem as basílicas dos católicos, chegavam ao limite de lavar as suas paredes; o que o levou a questionar, ironicamente, “o que estes lugares fizeram a vocês [aos dissidentes] para que cometam estes ultrajes?”⁶¹. Como Natalie Z. Davis analisou no contexto da Reforma Protestante na França, de 1562 até 1598, este tipo de ação empreendida pelas facções religiosas contra os objetos e os espaços que permaneceram, por um longo tempo, sob o controle de seus adversários eram, na França Moderna, mecanismos de “descontaminação” de artefatos profanados pelo contato físico com pessoas “impuras”⁶².

Em nosso contexto de análise, estas ações devem nos chamar atenção para os diferentes enquadramentos interpretativos que os confrontos suscitaram nos grupos religiosos, e como eles eram acionados no contato com os seus edifícios de culto. Neste sentido, a violência empregada contra os dissidentes no contexto da chegada de Paulo e Macário na África, em 347, suscitou-lhes uma concepção de si mesmos como membros de uma Igreja de “perseguidos”. Desde a divisão entre Ceciliano e Majorino, por sua vez, eram os próprios dissidentes que sublinhavam que os católicos foram “traidores”, uma vez que eles entregaram as propriedades e os livros sagrados para as autoridades durante a perseguição de Diocleciano. Os dissidentes, portanto, enfatizavam que eles formavam uma comunidade de religiosos “puros”, diferentes dos “perseguidores” e dos “traidores”, afirmando que os sacramentos ofertados pelos “impuros” não tinham qualquer valor. Logo, os edifícios que permaneceram em uso pelos católicos foram vistos como “poluídos” e, para usá-los novamente, seria preciso que fossem purificados (como no episódio narrado por Optato). Entre os dissidentes, delineava-se, assim, uma concepção da Igreja que insistia no valor dos ministros que ofertavam os sacramentos, bem como na necessidade de rebatismo para todos aqueles que o haviam conseguido por meio de clérigos impuros; enquanto, entre os seus adversários, uma concepção de uma Igreja “Católica” que se alinhava a um Império “Universal” e que sublinhava o valor

⁶⁰Optatus, *Contra Parmenianum*, II, 19.

⁶¹Optatus, *Contra Parmenianum*, VI, 6.

⁶²DAVIS, N. Z. *The Rites of Violence: religious riot in sixteenth century France. Past and Present: Journal of Historical Studies*, 59, p. 51-91. 1973.

intrínseco dos sacramentos, independente da dignidade de seus ministros, causando-lhes horror, portanto, quaisquer ações de violência empregadas contra os objetos litúrgicos.

Mais do que as rivalidades inerentes ao mundo urbano, portanto, a concorrência entre as facções religiosas tornaram as suas basílicas um aspecto central de sua vida e de seus confrontos não apenas durante o governo romano, mas, também, durante o governo vândalo, quando os cristãos nativos do território tiveram que lidar com a intrusão da fé estrangeira dos arianistas, a qual suscitava discordâncias teológicas e eclesiológicas da fé ortodoxa mas que, na prática, lançava um novo grupo na disputa pelos edifícios de culto de todo o território conquistado⁶³. Eles somaram-se, portanto, ao ambiente de disputas identitárias entre as Igrejas adversárias, trazendo concepções distintas da ortodoxa sobre a Natureza de Cristo e da Trindade que implicavam em formas igualmente diferentes de se conceber e praticar os seus edifícios de culto.

Grande parte dos conflitos religiosos que investigamos se processaram, neste sentido, em torno da questão de qual era a Igreja mais legítima. Foi assim que Agostinho afirmou que “a questão que se coloca entre nós e os donatistas é onde se encontra o corpo, quer dizer, onde se localiza a Igreja”⁶⁴, refletindo a respeito de um problema que, por sua vez, havia preocupado também ao seu antecessor intelectual e teológico, Optato⁶⁵. Como indica uma inscrição encontrada na igreja de Tabarka, esta questão sobre qual era a Igreja mais legítima colocava a própria igreja-edifício no centro de suas reflexões, a qual representava a *Ecclesia Mater*, ou seja, a “Mãe Igreja”, ilustrada com todas as estruturas materiais que definiam as basílicas. Definir “onde” estava a “Igreja” implicava, portanto, uma significação do edifício de culto; a Igreja “estava” onde ela se localizava fisicamente, uma vez que o edifício

⁶³Observamos, durante o período vândalo, um contexto político bastante diferente dos séculos finais do Império romano. A julgar, no entanto, pelos documentos escritos do período, sobretudo do bispo católico Victor de Vita, as basílicas cristãs continuaram em disputa entre os diferentes grupos religiosos, somando-se, no entanto, mais um, os arianistas, sobre as atrocidades dos quais Victor de Vita confere ênfase. Cf. Victor Vitensis. **Historia persecutionis africanae provinciae**.

⁶⁴Augustinus, **Sermo**, 37. Cf. BROWN, P. **Santo Agostinho**: uma biografia. Trad. de Vera Ribeiro. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008. p. 264; MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J.C. Ubi ecclesia? Basiliques chrétiennes et violence religieuse dans l'Afrique romaine tardive. In: FREU, C; JANIARD, S. **Libera Curiositas**. Mélanges en l'honneur de Jean-Michel Carrié, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive. (no prelo)

⁶⁵Optato, **Contra Parmenianum**, II, 1.

representava o *corpo* da “mulher forte”, a “mãe” que concedia aos cristãos vida e alimento⁶⁶ e que deveria, portanto, ser defendido da violação do inimigo.

Figura 1 - Desenho do mosaico da igreja de Tabarka, epitáfio de Valentia [Musée Du Bardo, Tunis] por J. B. Ward-Perkins e G. Goodchild.



Estes documentos nos permitem identificar o *alvo* da violência sectária (ou seja, as basílicas, as quais uns e outros desejavam controlar), bem como algumas práticas e significados que os confrontos construíram sobre ele. No entanto, eles não nos falam muito a respeito da importância intrínseca destes edifícios para a manutenção das dinâmicas de conflito entre as comunidades cristãs em seu cotidiano. Por um lado, com efeito, eram as próprias basílicas que asseguravam, como sugere o investimento ativo de todos os membros das comunidades para a sua manutenção, a sobrevivência dos grupos cristãos, garantindo a própria existência deles enquanto grupos “religiosos”. A configuração material das mesmas, por outro lado, não apenas deveria suscitar investimentos de significados entre os agentes em disputa, mas deveria contribuir, também, para a ativação da concorrência e do ódio sectário na experiência diária deles.

O objetivo da investigação que se segue consiste em compreender as relações existentes entre os edifícios de culto com os confrontos religiosos por meio de uma forma particular em que os primeiros estimularam os segundos: a localização das basílicas cristãs na paisagem urbana. Isto nos leva a inserir estes conflitos no contexto mais amplo das transformações do urbanismo africano entre os séculos IV e

⁶⁶BROWN, P. **Santo Agostinho**: uma biografia. Trad. Vera Ribeiro. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008. p. 264.

VII d.C., uma vez que, como veremos, era por meio de uma relação simbiótica com as estruturas cívicas que as basílicas cristãs conferiam durabilidade aos confrontos, suscitando atritos não apenas nos momentos (talvez atípicos) de colisão física entre as facções adversárias, mas na experiência cidadina dos grupos religiosos. Transitemos, para isso, dos documentos escritos para os dados materiais de dois sítios particulares que nos permitem avaliar a questão, Sufetula e Thamugadi.

2.1 O CASO DE SUFETULA

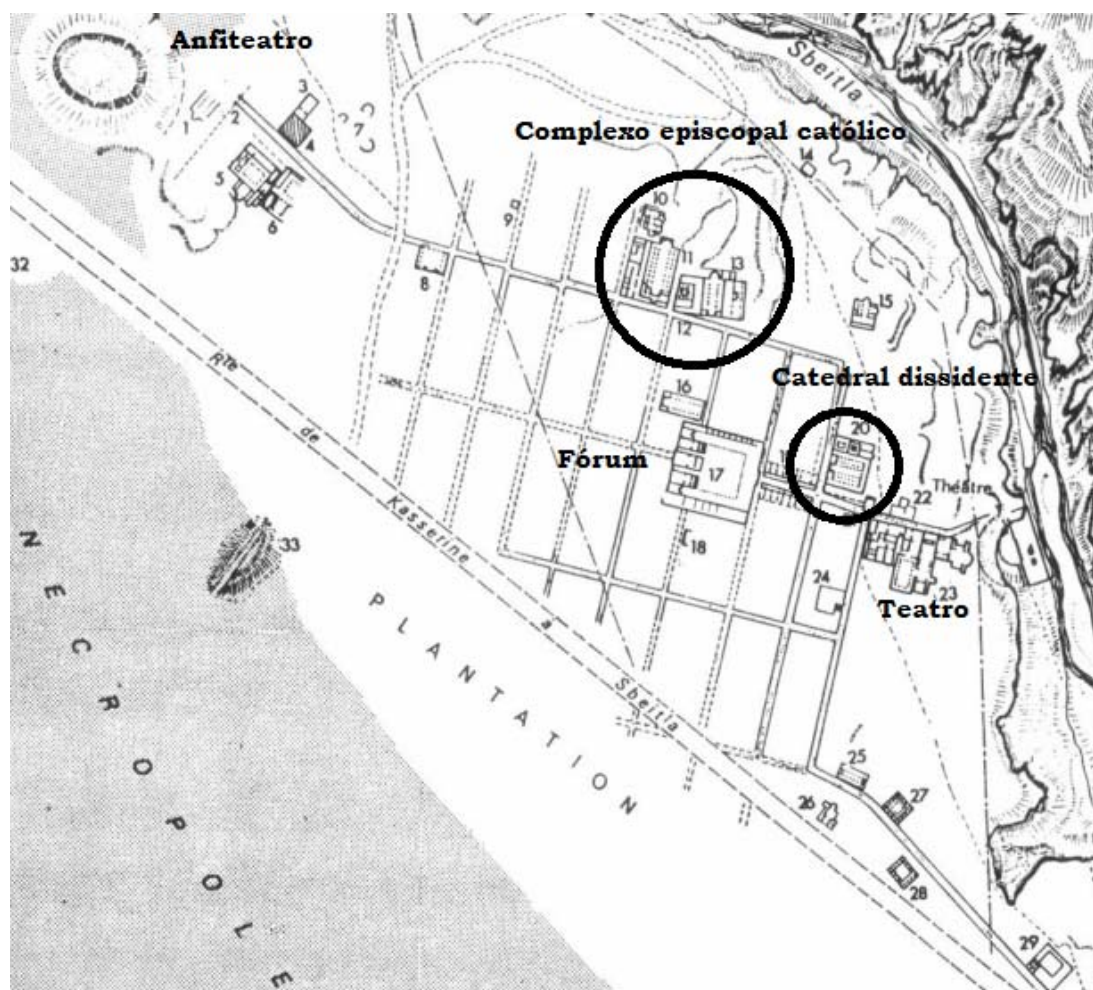
As primeiras escavações sobre as ruínas de Sufetula (Sbeitla, Tunísia) foram realizadas de 1907 até 1922, revelando alguns monumentos romanos por métodos ultrapassados de investigação, os quais dificultaram o estabelecimento de datações precisas sobre eles. De 1942 até 1966, novas escavações, no entanto, possibilitaram a compreensão estratigráfica de uma extensão geográfica e temporal muito mais ampla do sítio arqueológico. O estado atual destes vestígios é parcial, revelando um plano topográfico que compreende, aproximadamente, 445 metros de leste a oeste e 425 metros de norte a sul. Apesar destes problemas, a quantidade de basílicas escavadas, a identificação das estruturas materiais sobre as quais algumas delas foram implantadas, o contexto topográfico e as transformações de algumas estruturas na longa duração nos permitem avaliar a relação entre a localização das basílicas cristãs e os confrontos entre as facções religiosas no cotidiano da cidade.

Localizada aos pés do maciço montanhoso que limitou a província romana da Bizacena, região caracterizada por áreas planas no cume de relevos mais elevados e atravessados por depressões, Sufetula situava-se entre a cidade de Sufes, ao norte, a cidade de Cillium, ao oeste, e a cidade de Nara, ao sul⁶⁷. Suas origens são pouco conhecidas. Para Noël Duval, a interpretação mais plausível é de natureza etimológica, sugerida em 1963 por um auditor no Colóquio de Sousse, segundo o qual *Sufetula* é a conjunção de duas palavras berberes. *Sufes*, que significa “vale”, e *Thale*, que significa “fonte”. Em concordância com a etimologia, existia, nas proximidades do sítio, um rio sobre o qual foram construídas pontes e aquedutos durante o governo romano. A epigrafia do sítio sugere que a cidade recebeu o estatuto de município flaviano durante o século I d.C. Neste período, a malha urbana

⁶⁷BARBERY, J. DELHOUME, J.-P. La voie romaine de piedmont Sufetula-Mascliana (Djebel Mrhila, Tunisie centrale). In: _____. *Antiquités africaines*, 18, 1982. p. 27-43.

foi remodelada segundo um rigoroso planejamento ortogonal. No século II d.C., surgiram grandes monumentos como o fórum, um templo anônimo e um teatro situado na encosta do planalto. Durante o século III, por sua vez, a cidade foi elevada à condição de colônia honorária, período no qual foram edificadas algumas termas públicas⁶⁸.

Figura 2 - Plano de Sufetula entre os séculos IV - VI d.C. com a localização de alguns monumentos destacados por nós a partir de Noel Duval.



O máximo da expansão urbana de Sufetula ocorreu entre os séculos IV e V d.C. com a organização de subúrbios ao noroeste, compreendendo um anfiteatro e algumas mansões; e ao sudeste, onde se impôs um arco da Tetrarquia (restaurado entre 1910 - 1911). De meados a fins do século IV d.C., surgiram as primeiras

⁶⁸DUVAL, N. Sufetula : l'histoire d'une ville romaine de la Haute Steppe à la lumière des recherches récentes In: _____. L'Afrique dans l'Occident romain (Ier siècle av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.) **Actes du colloque de Rome (3-5 décembre 1987)** Rome: École Française de Rome, 1990. p. 495-536.

basílicas cristãs no centro da cidade. O número destas basílicas, nos séculos seguintes, expandiu-se para as suas periferias e subúrbios.

2.1.1 A Multiplicação das Basílicas no Centro de Sufetula

As “marcas no chão” dos confrontos religiosos em Sufetula datam dos séculos IV e V como resultado da presença de duas sedes episcopais rivais localizadas no centro cívico da cidade. A identificação das sedes episcopais do norte da África segue alguns critérios estabelecidos por Noël Duval⁶⁹, dentre os quais podemos destacar: 1º) o critério das dimensões e da complexidade dos edifícios de culto, o qual pressupõe que as basílicas monumentalmente mais elaboradas, espacialmente mais extensas e com um grande número de estruturas anexas à ela se comparadas com basílicas mais simples de um mesmo sítio arqueológico, poderiam ser sedes episcopais⁷⁰; 2º) o critério da existência de estruturas litúrgicas como as cátedras e os batistérios dentro das basílicas, as primeiras por representarem o espaço do bispo na basílica, e as segundas por conta da predileção de muitas comunidades cristãs do período pela realização do batismo na basílica principal da cidade⁷¹; 3º) o critério da ação do bispo na basílica identificada por meio de inscrições votivas que o citam⁷². Todos estes critérios podem ser conferidos em duas basílicas de Sufetula, e estas, além de possuírem uma localização topográfica bastante semelhante, foram implantadas (pelo menos parte delas) sobre estruturas materiais anteriores de natureza também similar.

A primeira é a Basílica I, estrutura de culto em três naves edificada em meados do século IV em uma *insula* dominada por habitações. No pátio da estrutura anterior ao edifício cristão foi construído, no mesmo período, um batistério e, quando de sua mudança, os seus pórticos foram convertidos em cemitério com uma inscrição dedicada ao bispo Jucundo. Jucundo, por sua vez, é uma personagem católica citada muitas vezes nas atas da Conferência de Cartago de 411, o que permitiu alguns arqueólogos afirmarem, por conta da presença de um bispo e da existência de um batistério, que aquela basílica foi usada como sede episcopal católica em Sufetula.

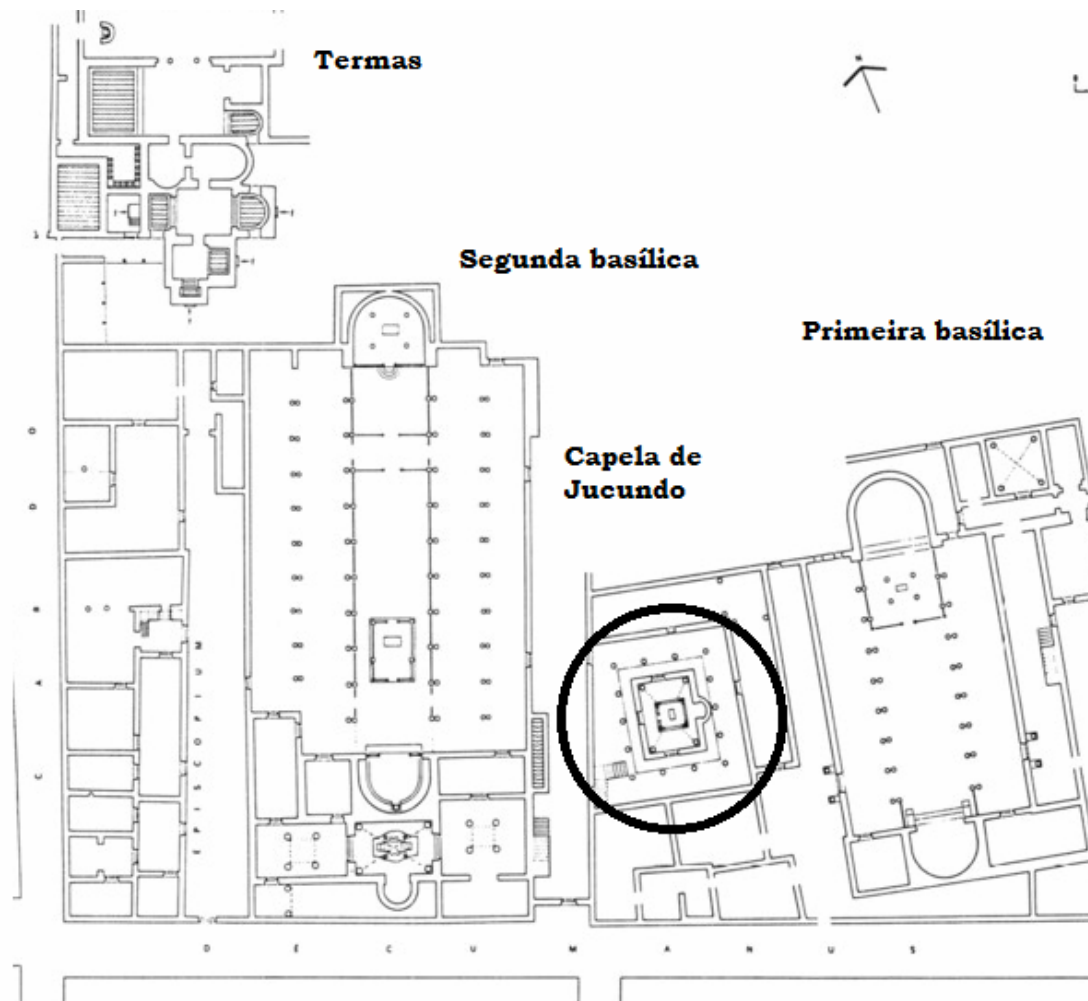
⁶⁹*Idem*. L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord. In: _____. **Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne**. Roma: École Française de Rome, 1989. p. 345-399.

⁷⁰*Idem*, 352-360.

⁷¹*Idem*, 360-371.

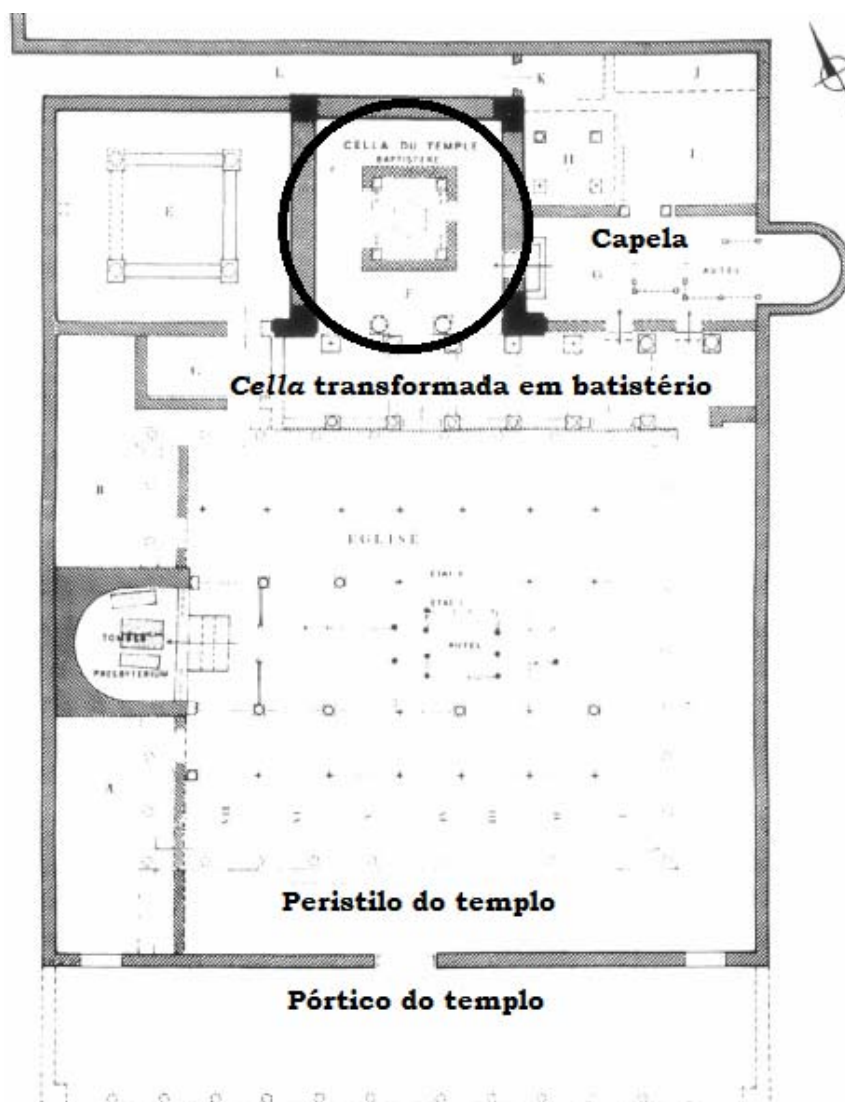
⁷²*Idem*, 371-375.

Figura 3 - Plano esquemático do complexo episcopal católico a partir de N. Duval e G. Hallier



A segunda é a Basílica III, construída, provavelmente, em fins do século IV. A estrutura anterior sobre a qual foi edificada era o pátio de um antigo templo abandonado e, em parte, destruído. Mais interessante é que a *cella* do templo (o espaço destinado à estátua da divindade pagã) se transformou em batistério. Em torno dele, distribuíram-se várias salas monumentais e uma capela.

Figura 4 - Plano esquemático da Basílica III a partir de N. Duval e G Hallier. Os traçados em branco são as estruturas anteriores às estruturas cristãs.



Entre os séculos IV e V, portanto, podemos observar a multiplicação das sedes episcopais em Sufetula por conta dos confrontos religiosos. Uma vez que identificamos a Basílica I como a sede “católica”, podemos classificar a Basílica III como a sede “dissidente”. O fato de ambos edifícios serem construídos em um raio de 200 metros em torno do fórum indica que as comunidades cristãs da cidade mantinham algum tipo de relação com as autoridades públicas. Mais importante do que isto, no entanto, é que a aproximação das estruturas cristãs do centro cívico, edificadas sobre templos em desuso, revelam algo sobre a forma como os atritos entre as facções adversárias se estruturaram na cidade.

2.1.2 Aproximação do Centro Cívico e Domínio dos Templos em Desuso Como Mecanismo de Afirmação Identitária

Na ausência de material epigráfico, mantivemos a questão das relações entre as comunidades cristãs e as autoridades públicas da cidade em hipótese, sem maiores explorações. A localização das sedes próximas ao fórum, o qual, como Chris Wickham sublinhou⁷³, permaneceu em uso durante toda a Antiguidade Tardia, mantendo o antigo centro da cidade ativo até o período bizantino, no entanto, sugere-nos que entre elas existia um anseio de aproximação de um espaço público movimentado, marcando, nele, a presença cristã. Neste sentido, é importante observar que no período no qual as basílicas foram edificadas, Sufetula conheceu a sua máxima expansão urbana, geográfica e monumental. Entre os séculos IV e V, estruturas como as termas e os teatros ofereciam recursos para uma vida urbana efervescente. Como discutimos no Capítulo 1⁷⁴, a imposição de discursos depreciativos sobre os antigos monumentos públicos de Roma não implicou uma mudança automática das práticas cidadinas. As basílicas cristãs de Sufetula se desenvolveram neste enquadramento. A localização das sedes adversárias no centro da cidade, por sua vez, forçaria o choque de grupos e indivíduos que por ali transitavam, ou dali partiam para o anfiteatro a leste e para o teatro a oeste com a materialidade incontornável do Cristianismo. Por outro lado, estes grupos dividiam o mesmo espaço/centro geográfico da cidade, o que poderia estimular a angústia da proximidade física do adversário, bem como suscitar, em grande medida, a busca de afirmação entre as facções de qual delas seria mais capaz de marcar a presença do Cristianismo em um centro de sociabilidade antigo e movimentado da cidade.

É plausível que a proximidade física entre as sedes adversárias suscitasse o desejo de diferenciação entre as facções cristãs de Sufetula. Como comentamos, no entanto, as diferentes concepções e práticas dos grupos adversários sobre suas basílicas não são tão nítidas na materialidade de seus edifícios de culto quanto nos documentos escritos. O que podemos esboçar, a partir da materialidade das basílicas de Sufetula, é uma lógica não apenas sobre a relação entre a localização dos

⁷³WICKHAM, C. **Framing the Early Middle Ages**: Europe and the Mediterranean 400-800. Oxford: Oxford University, 2005. p. 639-640.

⁷⁴LIM, R. People as power: games, munificence, and contested topography. In: William V. Harris (ed.), **The transformations of Urbs Roma in Late Antiquity**, JRA Suppl 33, Portsmouth, 1999.

edifícios e os conflitos religiosos mas, também, sobre a relação destes atritos com as estruturas materiais anteriores e sobre as quais as basílicas cristãs foram construídas (os antigos templos pagãos). Neste sentido, a ausência de elementos de diferenciação nítidos entre as basílicas abre a possibilidade de trabalharmos os confrontos entre as facções pela perspectiva daquilo que elas tinham de semelhante.

Observamos, deste ponto de vista, a construção do altar dissidente sobre a *cella* do templo em um período no qual o discurso cristão fez, cada vez mais, referência à necessidade de expulsar as antigas divindades do espaço citadino. Esta atividade, sem dúvida, esboça objetivos simbólicos bastante claros, tratando-se de uma espécie de *damnatio memoriae* — uma forma de desonra da memória das pessoas empregada na Roma Antiga — por meio da qual o inimigo dos cristãos (o templo e, mais particularmente, sua *cella*) seria convertido com a construção de um batistério em seu lugar. É importante lembrar que o batistério era uma estrutura dedicada à iniciação de uma pessoa à fé cristã e, por conseguinte, sua reconstrução sobre a *cella* do templo poderia esboçar uma conversão de significados de um antigo espaço sagrado aos pagãos para um espaço sagrado aos cristãos. É tentador afirmar, portanto, que o conflito que se esboça aqui pode ser compreendido pelo modelo Cristianismo *versus* Paganismo, uma vez que existe um esforço material de reafirmação dos pagãos como inimigos dos cristãos. A questão que colocamos, porém, é sobre como a afirmação da fé cristã sobre a pagã poderia se relacionar com a concorrência entre católicos e dissidentes em Sufetula.

A concorrência se expressa, a exemplo da localização dos dois edifícios no centro cívico, em termos de autoafirmação das facções para provar qual delas seria mais capaz de expulsar as antigas divindades do espaço citadino. Em outras palavras, de dominação dos espaços e estruturas da cidade. Os vestígios do complexo dissidente, infelizmente, não permitem uma datação precisa de suas transformações. Os vestígios da sede católica, no entanto, são diferentes. Durante o governo vândalo, o seu batistério se transformou em santuário e uma basílica muito maior (em cinco naves) o utilizou para se anexar à primeira basílica. A nova basílica (Basílica II) foi erigida sobre um templo em desuso a partir do reemprego de seus materiais na construção do novo edifício. Neste período, as facções adversárias de Sufetula poderiam gozar o prestígio de exibir a vitória do Cristianismo sobre o Paganismo na materialidade das basílicas. Este fenômeno, por conseguinte, tornava as duas sedes episcopais ainda mais semelhantes, as quais não mais apenas se localizavam em um

mesmo centro geográfico como, também, provavam a sua igual capacidade de “converter” os antigos monumentos pagãos da cidade.

Até aqui, portanto, observamos o objetivo comum e precioso às facções religiosas de Sufetula: marcar sua presença no centro cívico e dominar as estruturas pagãs, pois era assim que, não apenas um, mas ambos os grupos se definiam como “cristãos” — um perante o outro. A anexação de uma terma ao complexo católico, por sua vez, corrobora a hipótese de que o domínio da cidade era desejada pelos grupos religiosos, uma vez que não ocorria o distanciamento físico dela. Ao contrário, além dos complexos serem edificadas no centro cívico, a construção de uma terma representa, também, a intrusão das estruturas urbanas mais típicas no interior da sede católica, a qual possibilitaria aos seus membros algumas práticas — os banhos comunitários — que talvez não seriam possíveis no complexo adversário.

Durante o governo vândalo, por outro lado, observamos uma novidade no conflito decorrente da somatória de um novo grupo de cristãos à cidade. A inscrição dedicada ao bispo Jucundo no complexo expandido referia-se a uma personagem católica perseguida pelos vândalos. Jucundo foi, primeiro, enterrado no espaço do batistério para, em seguida, o espaço transformar-se em santuário. Por um lado, isto demonstra o esforço do novo bispo em comemorar a memória de Jucundo, associando-se a ele; mas, por outro, é importante notar que esta comemoração foi realizada no contexto de uma nova forma de concorrência religiosa. Estes desenvolvimentos, ao mesmo tempo, igualou a sede católica à sede dissidente no domínio dos templos, bem como a dotou de um memorial dedicado a uma personagem perseguida pelos arianistas. Podemos, portanto, interpretar estas transformações como uma dupla afirmação católica, provando aos dissidentes a sua capacidade semelhante de expulsar as antigas divindades do espaço citadino, bem como gravando na materialidade de sua basílica a perseguição que fora empregada contra eles pelo grupo arianista, legitimando-os como um grupo perseguido.

2.1.3 Topografia Urbana, Topografia Cristã e Concorrência Religiosa

O urbanismo de Sufetula permaneceu em uso durante o governo romano, vândalo e bizantino. Às vésperas da conquista árabe, entretanto, o planejamento ortogonal da cidade havia desaparecido. O sistema de vias que conectava a topografia urbana em uma lógica coerente de trânsito e acesso às suas diversas áreas,

Esta reconfiguração urbana pressupõe, para o período, um estudo à parte, uma vez que as estruturas urbanas que ofereceram recursos para a afirmação dos conflitos que analisamos foram esvaziadas, caindo em desuso e sendo totalmente reapropriadas por novas estruturas que mudaram a própria concepção de *cidade* no período. Apresentamos um mapa (Figura 05) porque a quantidade de basílicas é significativa, e devemos considerar que, naquelas localidades, antes mesmo de sua edificação, já deveriam existir grupos cristãos atuantes que se organizavam gradualmente e cujos recursos permitiram, em seguida, a sua materialização na paisagem. Esta atividade de construção ocorreu gradualmente ao longo do período romano (no caso das sedes adversárias), vândalo (momento no qual as sedes se expandiram), e alcançaram o seu maior número, pela somatória total entre basílicas localizadas no antigo centro cívico, nas periferias e nos subúrbios da cidade, pelo menos 7 (número que deveria ser ainda maior se considerarmos que muitas basílicas de Sufetula não foram escavadas). Para retomar a hipótese da qual partimos, não podemos, mais uma vez, considerar esta expansão numérica das basílicas cristãs como um acaso ou como o resultado inevitável de uma cristianização progressiva da sociedade. Do início do século IV até o século VII, observamos uma continuidade ininterrupta na atividade de construção de igrejas, e este fenômeno ocorreu no contexto de concorrências entre comunidades que tentavam se autoafirmar por meio do domínio da topografia urbana. Neste sentido, se a multiplicação das basílicas cristãs em Sufetula implicou uma transformação, ou “cristianização”, da paisagem, com a imposição de monumentos religiosos cada vez mais numerosos e opulentos, esta afirmação topográfica das comunidades cristãs só foi possível porque elas se mantiveram em um constante estado de luta, tentando se apropriar dos espaços citadinos como mecanismo de confronto.

2.2 O CASO DE THAMUGADI

Ao contrário de Sufetula, a antiga Thamugadi, província da Numídia (Timgad, Argélia), não recebeu novas escavações, impossibilitando uma visualização na longa duração da transformação de seus monumentos. As investigações de suas

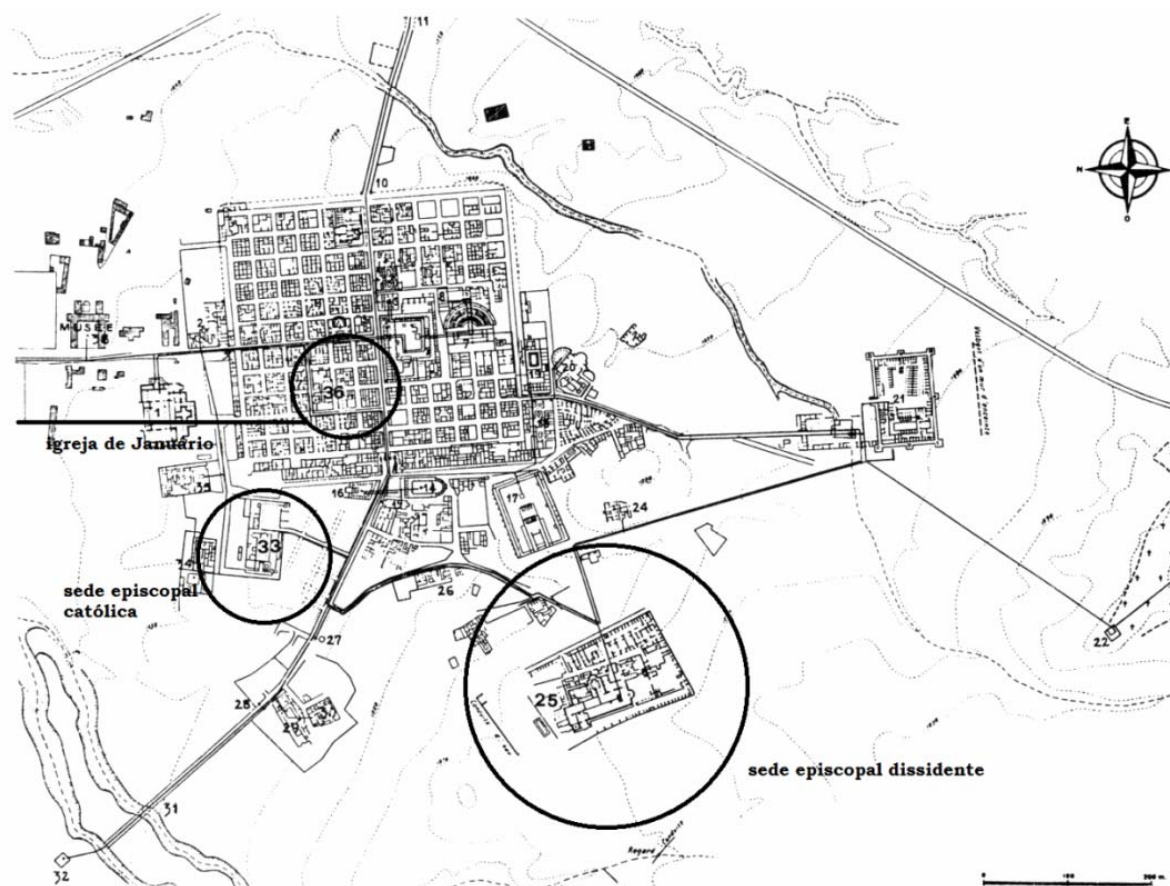
ruínas, com efeito, foram realizadas em fins do século XIX e início do XX⁷⁶. O problema sugerido pela condição das escavações, no entanto, é apenas aparente, uma vez que a extensão das atividades conduzidas pelas equipes francesas tiveram, pelo menos, o mérito de revelar toda a extensão urbana da cidade primitiva e uma parte de seus subúrbios, o que nos impede de colocar questões sobre as transformações dos monumentos, mas nos oferece uma visualização, ainda que estática, de grande parte da topografia urbana da cidade entre os séculos IV e V⁷⁷.

Thamugadi foi uma colônia romana fundada pela III Legião de Augusto, situada entre as cidades de Tebéssa e Lambesis. Sua fundação pela legião lhe rendeu uma estrutura urbana que constituiu uma reprodução, de início, perfeita de um acampamento militar, com um plano extremamente regular que fez proveito de seu relevo privilegiado. O fórum situava-se ao centro, atravessado por duas vias principais, o *decumanus maximus*, de leste a oeste, e o *kardo maximus*, de norte a sul. Sua malha urbana dividia-se em quarteirões quadrangulares que se distribuíam ao redor deste centro. Nesta cidade primitiva se encontram habitações, lojas, oficinas, e os principais monumentos cívicos. Durante os séculos III e IV, no entanto, Thamugadi conheceu uma expansão de seus quadros geométricos tradicionais e uma ruptura com o plano ortogonal, engendrando, para além de seus limites espaciais, subúrbios irregulares. A aglomeração parece ter continuado ativa durante o período vândalo e bizantino, no entanto, no período árabe, foi totalmente abandonada até ser redescoberta, mais uma vez, em fins do século XIX.

⁷⁶Os relatórios produzidos por estas escavações são, na atualidade, de domínio público, e podem ser acessados online pela página da GALLICA < <http://gallica.bnf.fr/>>: BOESWILLWALD, R.; CAGNAT, R. BALLU, Alb. **Timgad**: une cité africaine sous l'Empire romain. Paris: Ernest Leroux, 1905; BALLU, Alb. **Les ruines de Timgad, antique Thamugadi**: sept années de découverts. Paris, 1911.

⁷⁷MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Potestas populi: Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.). **Bibliothèque de l'Antiquité Tardive**, 24. Turnhout: Brepols, 2012. p. 58.

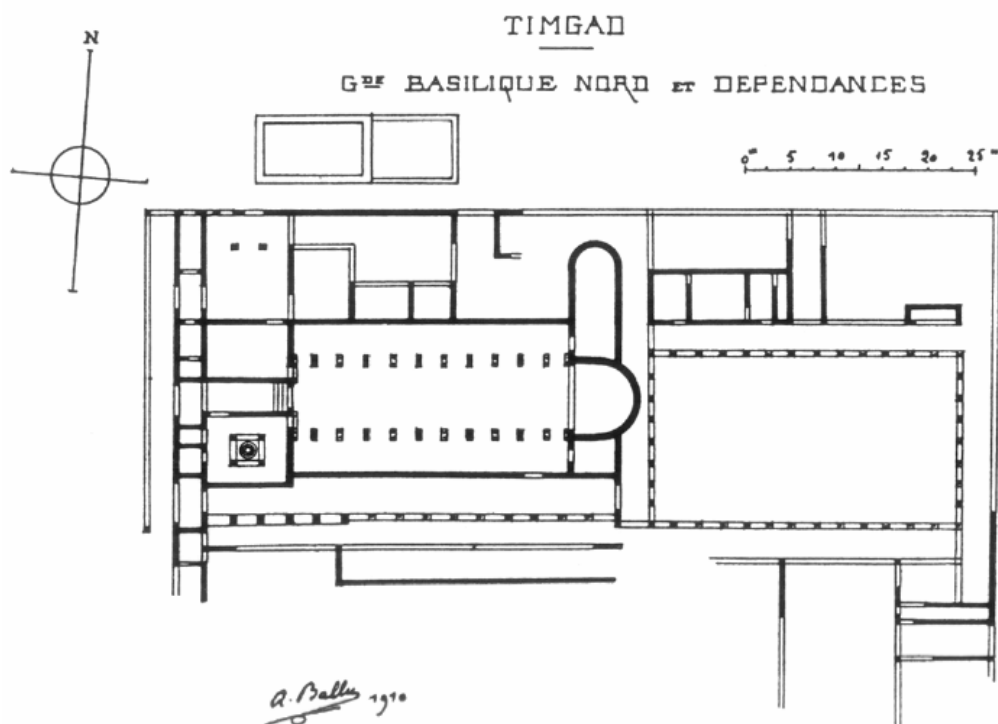
Figura 6 - Plano de Thamugadi com a localização das igrejas a partir de Courtois



2.2.1 A topografia das igrejas e a disputa pelos bairros

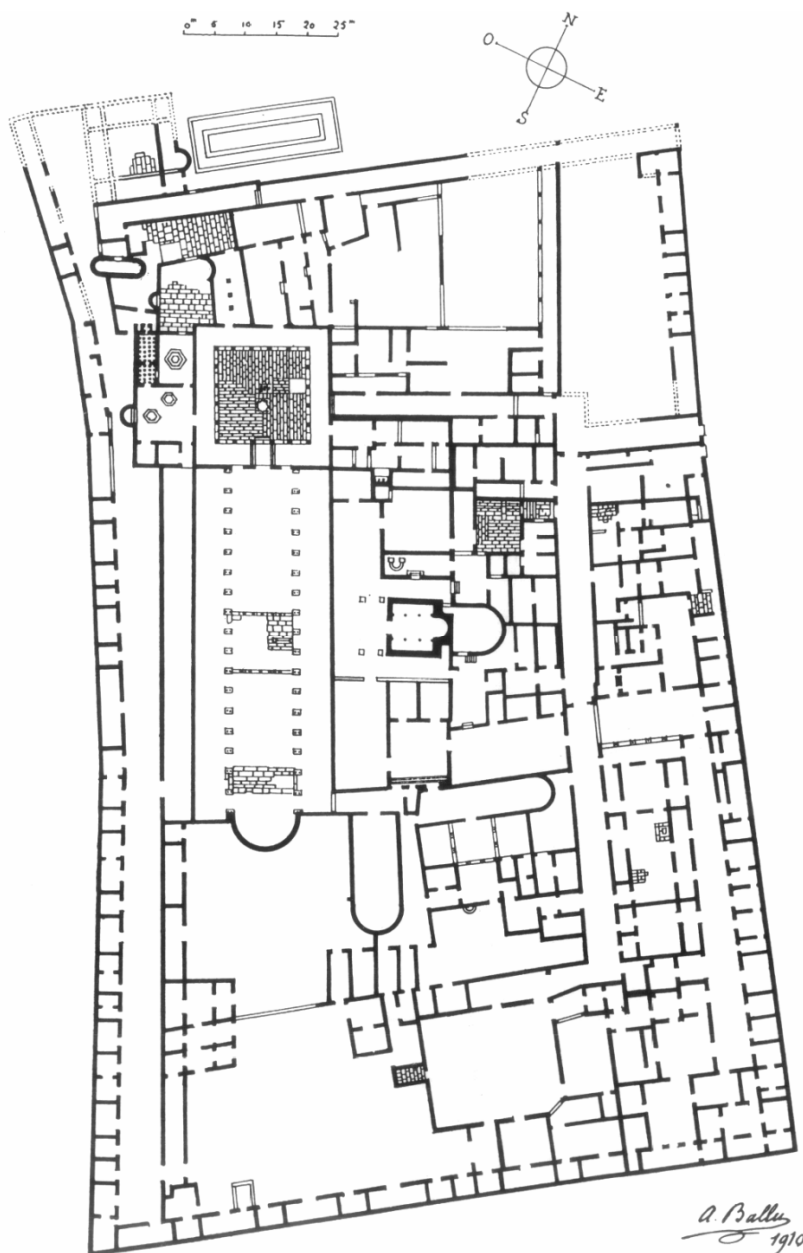
Como em Sufetula, existem vestígios, em Thamugadi, de duas sedes cristãs adversárias, porém, elas não se localizam no centro cívico, mas nos subúrbios do oeste e noroeste para onde a cidade se expandiu durante o século IV. O estilo dos mosaicos encontrados nelas indica que foram edificadas durante o período romano. A primeira está no limite da cidade, 180 metros a noroeste do arco de Trajano, construída em três naves, com uma sacristia dotada de abside e precedida de um coro no qual se abre um batistério. É considerada uma sede episcopal não apenas pelo batistério, mas, também, pelos anexos ao seu redor.

Figura 7 - Plano da sede episcopal católica desenhada por A. Ballu



A segunda se localiza, do mesmo modo, no limite da zona habitada, 170 metros a oeste do Capitólio. É um conjunto vasto que comporta um grande número de construções pouco estudadas. Sua basílica, em três naves, é precedida de um átrio sobre o qual foi construído um batistério. Existe, ao norte, outra basílica perpendicular, em três naves, que deve ter sido construída em um tempo mais avançado, além de uma casa modesta com uma inscrição citando Optato, bispo dissidente da cidade, o que permite classificá-la como a sede dissidente enquanto a anterior como a sede católica.

Figura 8 - Plano da sede episcopal dissidente desenhada por A. Ballu



À primeira vista, o contexto topográfico das sedes adversárias de Thamugadi sugere um distanciamento do centro cívico e, portanto, do mundo público da cidade. Quando olhamos mais de perto para a realidade de suas periferias, no entanto, percebemos que a impressão é apenas aparente. A expansão da cidade para o oeste, entre os séculos III e IV, engendrou, no máximo, mais um centro econômico e de sociabilidade, caracterizado pela imposição monumental de grandes mansões. Se este novo centro deve ter desvalorizado sensivelmente outros setores da cidade, ele não sugere a formação de um bairro estritamente residencial, construído para uma clientela privilegiada de ricos, uma vez que ali, também, foram reveladas habitações

populares enquanto outras regiões da cidade continuaram ativas e compostas pelo misto de habitações opulentas e humildes⁷⁸.

Foi neste contexto que as sedes cristãs adversárias se implantaram. Como Noël Duval sugeriu, a construção das basílicas nas periferias, sobretudo em Thamugadi, deveria seguir a lógica da existência de espaço disponível⁷⁹. Ali, com efeito, não há qualquer evidência da reocupação de um antigo espaço público, e nem seria possível, uma vez que a data da expansão da cidade e da edificação das basílicas coincide. Observamos, portanto, a organização de comunidades religiosas autônomas, que mobilizam os seus próprios recursos e exercem a sua influência sobre localidades particulares. Ao contrário de Sufetula, portanto, elas não partilhavam um mesmo espaço. Não se distribuía ao redor dos mesmos monumentos, e não suscitavam os prováveis atritos cotidianos em um centro geográfico que convivía com a marca e a opção de grupos religiosos divergentes. Elas ofereciam, na via inversa, recursos para o culto cristão em um bairro a noroeste e outro a oeste, separados pela grande estrada que conectava Thamugadi e Lambesis. Nestas localidades, as basílicas adversárias suscitavam uma opção para o convívio público: os habitantes dos bairros poderiam se encontrar, sociabilizar e conviver no interior e nas proximidades de seus muros. Deste modo, elas refletiam não somente a rivalidade religiosa, mas a concorrência entre os bairros da cidade, uma vez que cada um deles se organizava com a sua própria sede episcopal e centro religioso.

Este caráter local das facções adversárias pode ser constatado ao recorrermos a outra basílica escavada que se localiza no centro da cidade. Edificada em três naves, com um batistério, bem como uma inscrição dedicada a Januário (um particular cujo cargo clerical desconhecemos) ela sugere não apenas a autonomia funcional do edifício perante os edifícios periféricos, mas, também, a organização em Thamugadi de até três sedes episcopais que se impunham e atendiam às necessidades de localidades diferentes. O contexto de implantação das sedes adversárias de Thamugadi sugere uma forma de confronto entre as comunidades cristãs que se expressa por meio da influência local: os edifícios, neste sentido, estão distantes na mesma medida em que os bairros são afastados. Porém, existe, também, um

⁷⁸MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Potestas populi: Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.). **Bibliothèque de l'Antiquité Tardive**, 24. Turnhout: Brepols, 2012. p. 107-114.

⁷⁹DUVAL, N. L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord. _____. In: **Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne**. Roma: École Française de Rome, 1989. p. 345-399.

elemento de aproximação física e cotidiana entre as sedes adversárias de Thamugadi. A sede episcopal dissidente foi construída sobre uma massa de terra de 25 metros de elevação com relação à estrada que conduz a Lambesis. A sede católica, por sua vez, localiza-se em um terreno menos elevado. Ambas distribuíam-se em torno da estrada. Estas basílicas, por conta da monumentalidade e condição geográfica, marcavam as linhas do horizonte de uma para a outra, forçando a intervisibilidade entre elas. Este contato, à semelhança de Sufetula, era material, cotidiano e duradouro, o que deveria estimular a busca cotidiana pela diferenciação ou, pelo menos, incentivar alguns mecanismos de confronto diário como a ostentação material dos edifícios.

Devemos considerar, por fim, que apesar de não conhecermos com precisão a funcionalidade das estruturas anexas às basílicas, elas sugerem, no mínimo, uma estruturação bastante sofisticada dos edifícios. Esta estruturação material deveria implicar, por conseguinte, uma estruturação hierárquica complexa das comunidades que delas faziam uso: existiam espaços para a moradia dos bispos, mas, também, inúmeros outros espaços, os quais poderiam atender às necessidades e prerrogativas da totalidade das comunidades. Esta afirmação, sem dúvida, é apenas hipotética na ausência de estudos arqueológicos mais rigorosos sobre os dados materiais das basílicas. O que nos interessa, de forma geral, é que a edificação e a contínua manutenção e enriquecimento das basílicas indicam, no mínimo, a mobilização de recursos econômicos naquelas localidades: ou seja, a opulência delas é um indício do investimento ativo das comunidades cristãs de Thamugadi; e, por dividirem-se em sedes adversárias, o investimento sobre elas seria realizado por comunidades distintas e concorrentes. A concorrência religiosa (e, talvez, cívica) em Thamugadi poderia ser acionada por conta da intervisibilidade dos edifícios adversários, os quais garantiam a sobrevivência dos grupos na cidade, o exercício de sua influência sobre localidades particulares mas, também, como em Sufetula, forçariam o contato físico entre eles e, por conseguinte, o reconhecimento da existência do rival na experiência cotidiana das facções.

O caso de Thamugadi reforça, portanto, a vantagem de situarmos as concorrências religiosas no enquadramento das concorrências cidadinas, uma vez que ele sugere o contínuo investimento de grupos autônomos em localidades particulares, e uma forma de concorrência sustentada pelos seus edifícios de culto. As comunidades cristãs do período, embora com particularidades que as diferenciam dos

demais grupos urbanos, integravam a vida cívica, deixando, nesta, marcas materiais que alteravam a paisagem urbana e garantiam a continuidade de seus conflitos.

2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CASOS DE SUFETULA E THAMUGADI

Os dados que analisamos até aqui sugerem diferentes desenvolvimentos dos confrontos religiosos na topografia urbana de Sufetula e Thamugadi. A primeira forma é que, em Sufetula, os confrontos do século V se expressaram, sobretudo, por meio da expansão das sedes episcopais adversárias no centro cívico da cidade. Em Thamugadi, ao contrário, as basílicas adversárias foram edificadas nos bairros a noroeste e a oeste para onde a cidade se expandiu durante o século IV. Esta situação, no entanto, precisa ser enquadrada nas transformações mais amplas do urbanismo africano entre os séculos IV e VII d.C., o qual, por conta da natureza das escavações, conhecemos pouco sobre Thamugadi.

Em Thamugadi, com efeito, observamos o desenvolvimento de comunidades cristãs em espaços periféricos da cidade, com outra basílica (talvez de uma terceira comunidade) se aproximando mais do centro cívico (a basílica de Januário) enquanto as sedes rivais, de identificação epigráfica e material mais clara, localizando-se nos bairros expandidos da cidade durante o século IV. Não podemos precisar a data de construção destes edifícios, permanecendo, no entanto, a sugestão de que foram construídos entre os séculos IV e V, o que coincide com a própria produção dos bairros. Neste sentido, a história das basílicas adversárias em Thamugadi nos conta algo sobre a história da própria cidade, com a transformação, durante o governo romano e, talvez, o governo vândalo, de seus centros de sociabilidade, produção econômica e religiosos. A estruturação interna monumental delas, por sua vez, não pode receber precisões funcionais, no entanto, a grande quantidade de anexos das basílicas periféricas indica um enriquecimento das comunidades adversárias e uma gradual expansão do espaço citadino sob o seu controle (caso datem de períodos distintos). As duas sedes analisadas de Thamugadi foram construídas onde havia espaço disponível.

Em Sufetula, ao contrário, observamos a implantação dos edifícios adversários em um raio de 200 metros em torno do fórum, com a sede dissidente ocupando, logo de início, o espaço de um templo que caiu em desuso e a sede católica, durante o período vândalo, expandindo-se para uma segunda *insula* sobre as

estruturas, também, de um antigo templo. É deste período de expansão, com efeito, que classificamos este segundo complexo como "católico", uma vez que data dele a construção da capela em memória ao Jucundo, um antigo bispo do partido, fenômeno que interpretamos como uma afirmação material da memória dos católicos no momento em que os arianistas se somaram à concorrência religiosa da cidade. Não podemos, entretanto, afirmar que um e outro edifício permaneceram em posse dos grupos católicos e dissidentes na longa duração da história de Sufetula. O que deve ser observado é que estes edifícios recorreram à aproximação de um centro de sociabilidade ainda ativo da cidade, tentando afirmar, nele, a identidade cristã por meio da dominação das estruturas materiais associadas ao Paganismo. Quais são as diferenças e os padrões entre os dois casos?

A diferença mais evidente é o contexto topográfico no qual as sedes adversárias foram construídas. Enquanto em Sufetula elas conviviam em um mesmo centro geográfico, em Thamugadi elas se localizavam em bairros diferentes. Esta situação parece, como comentado, contar-nos algo sobre a história das duas cidades. Em Thamugadi, com efeito, observamos a dispersão e a organização de diversos centros de sociabilidade para além de sua malha urbana clássica, mas, por outro lado, não conhecemos com precisão o destino de seu fórum. A continuidade do uso do fórum em Sufetula, no entanto, é atípica, ocorrendo o gradual esvaziamento destes centros em várias cidades do norte da África. A localização das sedes adversárias de Thamugadi nas periferias, portanto, não significa que elas buscaram se distanciar do mundo público enquanto em Sufetula existia uma tentativa de aproximação do mesmo. Ao contrário, elas foram implantadas, em Thamugadi, sobre novos centros de sociabilidade, tornando-se mais um elemento de convivência coletiva dos bairros do noroeste e do oeste, possibilitando o encontro e o convívio de pessoas ao redor e no interior de seus muros. As basílicas adversárias de Thamugadi, neste sentido, contribuíram para a valorização dos novos bairros, indicando, pela própria monumentalidade delas, a mobilização de recursos econômicos naquelas localidades e, por conta de suas dimensões internas, a necessidade de congregar um número significativo de pessoas. Em Sufetula, por outro lado, as basílicas se implantaram em um centro de convívio antigo e que continuava em uso. Devemos considerar neste caso, uma via de mão dupla: ao mesmo tempo em que as comunidades cristãs tentaram exercer a sua influência espacial sobre um lugar movimentado, de trânsito e de encontro de pessoas, na longa duração, elas contribuíram para que este centro

continuasse ativo, como indica a continuidade atípica das atividades de seu fórum até o século VII. Estas questões, por sua vez, dão a dimensão do impacto dos confrontos religiosos na transformação das cidades africanas.

O padrão entre os dois casos é que eles confirmam a hipótese formulada na introdução desta dissertação. A contínua autoafirmação, a busca pelo controle dos espaços de sociabilidade e a multiplicação de sedes episcopais de Sufetula e Thamugadi ocorreu porque a Igreja africana estava dividida entre facções concorrentes. Sustentamos a hipótese de que esta multiplicação não ocorreu apenas entre as basílicas que pudemos identificar com certo grau de probabilidade. Neste sentido, como os documentos escritos do período sugerem, o controle das basílicas do norte da África era bastante flutuante: elas transitavam de um grupo para outro conforme se transformavam as condições políticas que ofereciam recursos para a colisão física entre os grupos adversários. Em Sufetula, por outro lado, assistimos uma multiplicação ininterrupta na quantidade de basílicas mais comuns em toda a malha urbana da cidade. Algumas datam do período vândalo e, outras, do período bizantino. É possível, portanto, que a multiplicação das basílicas mais ordinárias fosse, também, favorecida pelo contexto de concorrência existente entre as igrejas, embora não possamos identificá-las.

Os mecanismos usados para a afirmação identitária das sedes adversárias em ambos os casos, por fim, mostram-nos uma dimensão dos conflitos que os documentos escritos não descrevem; ou seja, a dimensão experiencial e cotidiana das facções adversárias nas cidades do norte da África. As basílicas de Sufetula estavam em contato físico uma com a outra, partilhando um mesmo centro geográfico, o que deveria suscitar a angústia da proximidade do adversário, estimulando, portanto, o desejo de diferenciação ou, pelo menos, de provar qual era o grupo cristão mais legítimo e eficaz na luta contra os pagãos. Este contexto de proximidade, sem dúvida, faria com que um e outro grupo observasse, por exemplo, a monumentalidade do edifício do adversário, estimulando a mobilização de recursos sobre o seu próprio edifício para se legitimar perante o outro. Sustentamos esta hipótese pela dominação em sequência que as sedes adversárias fizeram sobre antigos templos que caíram em desuso na cidade. Em Thamugadi, por sua vez, embora as facções não se localizassem em um mesmo centro espacial, elas se implantaram sobre bairros novos. É claro que, neste caso, subjaz a lógica do espaço disponível; no entanto, o espaço foi disponibilizado no mesmo tempo em que os

novos bairros deslocaram, em parte, a vida citadina para eles, com as facções religiosas disputando, neste sentido, a capacidade de oferecerem uma opção religiosa nestes novos centros de sociabilidade da cidade. Mesmo neste caso, no entanto, existia um elemento de aproximação cotidiana entre os grupos, uma vez que, separados pela estrada que conectava Thamugadi e Lambesis, as basílicas adversárias marcavam as linhas do horizonte uma da outra, engendrando a intervisibilidade dos edifícios. O registro arqueológico, neste sentido, é capaz de nos mostrar os aspectos mais cotidianos, bem como mais duradouros destes confrontos que se processaram, em muitos aspectos, por meio do uso de recursos dos próprios edifícios de culto.

3 OS LUGARES DE CULTO DOS MÁRTIRES E OS CONFLITOS RELIGIOSOS

No capítulo anterior, traçamos algumas relações entre os confrontos religiosos e os lugares cotidianos do culto cristão nas cidades do norte da África, isto é, nas basílicas integradas à experiência diária dos grupos religiosos. O culto cristão, no entanto, não se expressava apenas por meio de seus edifícios de culto citadinos. Ele se expressava, também, por meio de ritos e práticas em torno do culto de seus mortos célebres e comuns; culto que mobilizava as suas memórias mais profundas e estabelecia as fronteiras identitárias que os diferenciavam de outros grupos sociais, definindo-os. É importante lembrar, neste sentido, que a maneira como cuidamos dos mortos, como sublinhado por Ann Marie Yasin, “diz muito sobre o papel que eles desempenham em nosso entendimento de nós mesmos, de nossa relação com os outros e dos espaços nos quais vivemos”⁸⁰. Esta lembrança, por sua vez, é acionada por meio de resíduos materiais que vão desde os restos corporais até imagens, objetos e monumentos que personificam o morto e ocupam um lugar na paisagem. Nossa interação com os artefatos dos mortos “condiciona como nós vemos e construímos nosso lugar dentro de grupos sociais diferentes nos quais tomamos parte e como definimos e investimos com significado os espaços compartilhados por esses grupos”⁸¹.

No contexto que analisamos, o culto dos mortos assumiu uma importância fundamental para a definição da identidade das comunidades cristãs adversárias. Como observamos no caso de Sufetula, a construção de um santuário no espaço onde Jucundo foi enterrado consistiu em uma maneira do novo bispo não apenas comemorar a sua memória como, também, construir uma oposição ao grupo perseguidor: os arianistas. Esta comemoração da memória das personagens das facções mortas em combate transformou-se em um mantenedor da memória de ódio que as comunidades adversárias mantinham entre si. Criava-se, por meio deles, uma ligação entre o passado e o presente, conferindo sentido para a comunidade que

⁸⁰YASIN, A. M. **Saints and church spaces in the Late Antique Mediterranean**: architecture, cult and community. Cambridge&New York: Cambridge University, 2009. p. 46: “Where and how we remember our dead says a lot about the role they play in our understanding of ourselves, our relationship to others, and the spaces in which we live”.

⁸¹*Ibidem*: “Our interaction with commemorative images, words, and rituals conditions how we see and construct our place within the different social groups in which we take part and how we define and imbue with meaning the spaces shared by those groups”.

poderia, por meio do culto de um mártir, definir-se como a comunidade cristã mais legítima porque fora perseguida pelos adversários. Portanto, não apenas a memória da traição como, também, a memória das personagens mortas durante as colisões físicas entre as facções cristãs tornou-se essencial para a demarcação de suas fronteiras identitárias. Por outro lado, os atritos entre as comunidades cristãs não eram mantidos apenas pelo culto destes santos. A comemoração da memória de santos comuns a todas elas, tais como as personagens ilustres executadas durante as perseguições empreendidas na África antes de Constantino, tornou-se, ela também, um elemento de disputa entre as facções religiosas. Rememorar estas personagens estruturava um mecanismo de legitimação dos grupos religiosos, lançando-os na disputa pelo controle de um passado de perseguição comum a todos eles. Neste sentido, o culto dos santos exerceu um papel importante para o desenvolvimento dos confrontos religiosos que estamos analisando, auxiliando a demarcação da identidade dos grupos religiosos e suscitando a concorrência entre eles em torno da questão de quem constituía a verdadeira “Igreja dos Santos”. Antes de avançarmos, contudo, são necessárias algumas considerações mais gerais sobre o culto dos santos.

O culto devotado pelos cristãos aos seus mortos durante a Antiguidade Tardia se fundamentou em uma longa tradição que atravessava os costumes romanos, nos quais se acreditava na forte ligação entre os vivos e os mortos célebres tais como os heróis mitológicos; e nos costumes judaicos, com suas extensas atividades de peregrinação para sítios prestigiados tais como a tumba do profeta Jeremias e o Carvalho em Mamre⁸². Em ambos os casos, creditava-se uma ligação possível entre vivos e mortos na qual os primeiros se apropriavam dos poderes e virtudes dos segundos ao entrar em contato físico com eles por meio de seus resíduos remanescentes no mundo ou, em outras palavras, dos seus lugares de enterramento. O culto devotado aos “mortos especiais” entre os cristãos se baseou, sobretudo, na comemoração da memória dos mártires, tornando viva a sua história na vida dos fiéis. A palavra *martyr* (μάρτυς), tal como usada no Novo Testamento Grego, refere-se, estritamente, àquele *que testemunha*, ou seja, que confere o testemunho de atos ou comunicações dignas de nota que levariam, em última instância, à sua morte⁸³. O

⁸²RAPP, C. Saints and holy men. In: CASIDAY, A et NORRIS, F. **Cambridge History of Christianity**. vol.2. Cambridge: Cambridge University, 2008. p. 548-566

⁸³GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. **Léxico do novo testamento**: grego/português. São Paulo: Vida Nova, 1984. p. 130.

termo passou a carregar, no entanto, a partir das perseguições aos cristãos, sobretudo em fins do século III no norte da África, um aspecto sacrificial, obliterando o sentido original com a denotação mais particular daquele que se *entrega ao sacrifício*⁸⁴, ou seja, que permanece fiel a Deus ante as provações e torturas impostas pelos perseguidores.

Estes mártires conquistaram bastante prestígio entre os cristãos, uma vez que eles haviam testemunhado a fidelidade a Deus em seus corpos, entregando-se às tormentas, torturas e à própria execução. Por isso, muitos foram elevados à categoria de “santos” e sobre os restos mortais destes “heróis” os cristãos iniciavam um culto, comemorando a memória deles pela visitação de suas tumbas. O caso de São Cipriano é bastante ilustrativo deste processo. Bispo em vida muito prestigiado de Cartago, Cipriano foi executado pela perseguição de Valeriano na África. Logo após ser morto por ordens do procônsul em 258, as suas atas narram que a comunidade cristã de Cartago carregou o seu corpo em procissão funerária acompanhada por velas, tochas e orações até o seu lugar de enterramento⁸⁵. Inúmeros documentos do longo período entre o seu martírio e o governo dos vândalos citam não apenas um, mas a existência de dois lugares nos subúrbios da cidade onde se desenvolveram o culto de São Cipriano. Segundo Vítor de Vita, um deles se localizava no local onde ele havia sido martirizado e, outro, onde ele havia sido enterrado⁸⁶.

No período pós-Constantino, a rememoração das perseguições por meio do culto dos mártires manifestava a identificação dos cristãos do presente com o passado. Esta comemoração da memória dos mortos se expressava, a exemplo das tradições nas quais se fundamentou, pela visitação e realização de rituais em torno de suas tumbas. Em fins do século IV, por sua vez, o culto dos santos conquistou tanta popularidade entre os cristãos que se transformou uma prática comum, entre as Igrejas que não possuíam um santo, o traslado das relíquias dos mártires de uma região à outra para serem depositadas em baixo dos altares. Estas congregações poderiam, a partir de então, desfrutar o prestígio de comemorar a memória de um

⁸⁴MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. A perseguição de Diocleciano na África e os autos da repressão à Igreja de Cirta: os Acta Munatii Felicis. **Revista de História** (UFES), v. 25, p. 18-31, 2010.

⁸⁵*Acta Cypriani* 5.6; Cf. YASIN, A. M. **Saints and church spaces in the Late Antique Mediterranean**: architecture, cult and community. Cambridge & New York: Cambridge University, 2009. p. 62.

⁸⁶Victor Vitensis, **Historia persecutionis africanae provinciae**, I, 5, 16. Para uma discussão sobre este e outros documentos escritos que citam a memória e os lugares de culto de Cipriano, ver: *Idem* 1997. p. 21-27.

santo⁸⁷. O culto dos mártires, por outro lado, mobilizava costumes bastante tradicionais da vida romana, tais como os banquetes em memória aos mortos prestigiados em torno de suas tumbas. Estes costumes, a partir do século IV, passaram a ser condenados por lideranças religiosas de orientação ascética tais como Aurélio de Cartago e Alípio de Tagaste, que insistiam na importância de se conceber uma religião pautada sobre a interioridade dos indivíduos e que se afastava dos costumes pagãos⁸⁸. Foi neste sentido que Agostinho e outros bispos iniciaram uma campanha que previa o fim dos banquetes comunitários que, a seu tempo, continuavam a ser celebrados em comemoração dos santos⁸⁹. Não sabemos, por meio de seus escritos, muito a respeito da recepção de seus fiéis sobre a sua tentativa de interdição a esse tipo de celebração. Também conhecemos pouco sobre o patrimônio eclesiástico de Hipona, uma vez que apenas um dos bairros escavados da cidade possui uma basílica cristã, a qual, no entanto, não pode ser associada diretamente ao edifício da congregação de Agostinho, e sobre a qual sabemos pouco, uma vez que as estruturas se encontram em níveis de solo diferentes⁹⁰. Porém, caso transitemos da congregação de Agostinho em Hipona para outras cidades do norte da África, os vestígios arqueológicos contam uma história da celebração dos mortos diferente daquela que ele tentou impor. Nesta dissertação, investigamos o caso da basílica de culto de Santa Salsa em Tipasa, Mauritânia, onde foi encontrada uma estrutura em alvenaria na forma de uma *mensa*, ou seja, de uma mesa utilizada para a celebração dos banquetes⁹¹. Este vestígio, por si só, indica que na Igreja de Santa Salsa, edificada durante o século IV – o mesmo tempo em que Agostinho pregava os seus sermões –, estas celebrações continuavam a ser realizadas entre os fiéis. O culto dos santos era capaz de criar, portanto, tensões entre os discursos e expectativas de algumas lideranças e as práticas de seus fiéis.

⁸⁷MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. A nomeação de Heráclio, sucessor de Santo Agostinho, e as relíquias de Estêvão. In: Rodolfo P. Buzón, Pablo A. Cavallero, Alba Romano e Maria Eugenia Steinberg. (Org.). **Los estudios clásicos ante el cambio de milenio**. Vida, Muerte, Cultura. 1. ed. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2002, v. 2, p. 104-113.

⁸⁸MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana, do século IV ao século V. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001.

⁸⁹Augustinus, **Epistola**, 20.

⁹⁰BIZOT, B. La basilique et ses abords. In: DELESTRE, X. **Hippone**. Aix-en-Provence: Édisud, 2005. p. 193-219

⁹¹LANCEL, S. **Tipasa en mauretanie**. Argélia, Ed. Ministère de l'Education nationale, R.A.D.P., 1966. p. 85.

Tensões entre os cristãos ocasionadas pelo culto dos santos podem ser constatadas, também, entre as diferentes comunidades religiosas no caso citado de São Cipriano. Como sublinhado por Yves Modéran⁹², tanto católicos quanto dissidentes e arianistas tentaram se apropriar de sua memória, encontrando, em passagens específicas de seus escritos, argumentos que sustentavam a posição de suas próprias Igrejas⁹³. Em um dos sermões pronunciados em memória do santo, Agostinho questionou:

Quem hoje, não direi em nossa cidade, mas em toda a África e nos territórios do além-mar, e não somente entre os cristãos, mas entre os pagãos ou os judeus ou mesmo os heréticos, quem lhe é indiferente? Quem não celebra conosco o aniversário do mártir Cipriano?⁹⁴

As palavras de Agostinho dão a medida da popularidade do culto de São Cipriano em seu tempo. Muito mais tarde, Procópio escreveu que em “Cartago nós veneramos muito especialmente um santo homem de nome Cipriano. Nós construímos em sua homenagem, em frente da cidade, nas margens do mar, um templo prestigioso”⁹⁵ indicando que, mesmo durante o período bizantino, o culto do santo ainda permanecia ativo.

O culto dos santos, portanto, ao mesmo tempo em que era promovido, também era capaz de promover atritos religiosos em diversos níveis: em primeiro lugar, pela disputa pela apropriação do passado da perseguição; em segundo lugar, pela manutenção da memória de ódio entre as comunidades adversárias; em terceiro lugar, pelos atritos que produzia entre fiéis e lideranças no interior das congregações. Neste capítulo, tentaremos compreender como estes diversos níveis de atritos se expressaram nas basílicas de culto dos santos a partir do estudo de caso de Cartago, bem como a capacidade do culto dos santos de realizar a manutenção da memória de ódio entre as comunidades adversárias a partir do culto de São Marculo.

⁹²MODÉRAN, Y. Une guerre de religion: les deus églises d'Afrique à l'époque vandale. **Revue de L'Antiquité tardive**: L'Afrique vandale et byzantine, Lyon, , n. 14, 2003.

⁹³*Ibidem*.

⁹⁴Augustinus, **Sermo**, 310, p. 1: “Quis enim hodie, non dicam in hac nostra civitate, sed plane per Africam totam transmarinasque regiones, non Christianus solum, sed Paganus, aut Iudaeus, aut etiam haereticus poterit inveniri, qui non nobiscum dicat Natalem martyris Cypriani?”

⁹⁵Procopius, **La guerre contre les vandales**, I, 17-18; Cf. ENNABLI, L. **Carthage**. Une métropole chrétienne du IV à la fin du VII siècle. Paris: CNRS, 1997. p. 22.

3.1 O CASO DE CARTAGO

A importância real de Cartago na Antiguidade é bem conhecida. Cidade que deu origem à civilização púnica, foi por meio de sua dominação que os romanos estenderam o seu poder pelo território africano. Depois de sua destruição, a reconstrução da cidade sob o modelo romano, entretanto, ocorreu apenas a partir de 44 a.C., tornando-se a capital da província da África Proconsular e o seu porto, importante desde o período fenício, estabeleceu-se como o principal eixo de ligação entre os domínios romanos da África à Península Itálica por meio do Mar Mediterrâneo⁹⁶. Ao contrário de outras cidades, cujo planejamento foi completamente remodelado ou, então, como em Tipasa, conservou as estruturas que seguiam os ditames do relevo⁹⁷, as transformações que Cartago sofreu a partir da dominação romana retomaram o planejamento da planície costeira da cidade púnica, expandindo-o para toda a cidade. Muitas de suas estruturas foram destruídas ou sepultadas por conta dos imensos trabalhos de terraplanagem empreendidos sobre o morro de Byrsa, reutilizando os seus materiais para edificar a cidade romana por cima da cidade púnica. A partir deste momento, a cidade conheceu uma ininterrupta expansão de suas estruturas urbanas e, durante o século IV, dividida pelos *decumanus* e *cardo maximus*, distribuíam-se ao seu redor cerca de 420 *insulae* retangulares⁹⁸.

⁹⁶Uma obra de referência sobre a história de Cartago: LANCEL, S. **Cartago**. Barcelona: Crítica, 1994.

⁹⁷Para uma discussão sobre a relação entre a geografia e o planejamento das cidades romanas: FÉVRIER, P.-A. Urbanisme et urbanisation de l'Afrique romaine. In: **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, II.10.2, p. 321-396.

⁹⁸HURST, H. Cartagine, la nuova Alessandria. In: A. Momigliano, A. Schiavone (curr.), **Storia di Roma**, vol. 3.2: I luoghi e le culture, Torino, 1993. p. 327 - 337.

No auge de sua expansão urbana, por volta dos séculos IV e V, Cartago era capaz de abrigar entre 70 e 100 mil habitantes, números estes, com efeito, bastante consideráveis para um mundo no qual uma cidade grande e plenamente ativa como Thamugadi era capaz de suportar cerca de 20 mil. Podemos considerar, portanto, Cartago uma “megalópole” da Antiguidade, o que deve nos lembrar a excepcionalidade do sítio que estamos estudando.

Localizada na atual Túnis, capital da Tunísia, muitas das escavações empreendidas sobre o sítio de Cartago são antigas e preocuparam-se, exclusivamente, com o desenterramento das estruturas púnicas e romanas clássicas, o que prejudica a compreensão de sua evolução nos séculos seguintes. A partir da década de 1970, no entanto, promovida pela campanha da UNESCO, *Save Carthage*, diversos setores do sítio receberam novas escavações por equipes francesas, britânicas e italianas, tornando-o um verdadeiro laboratório da Arqueologia Moderna a partir do emprego de métodos de investigação estratigráfica rigorosos dos quais resultaram datações precisas de muitas de suas estruturas urbanas⁹⁹.

Apenas uma das basílicas cristãs de Cartago, no entanto, foi contemplada pela campanha da UNESCO, e a escavação de muitas das basílicas que aqui estudamos data de fins do século XIX, realizadas por arquitetos de orientação religiosa. Ao longo do século XX, estas estruturas continuaram a ser estudadas, porém, por meio de trabalhos de síntese realizados a partir das escavações anteriores¹⁰⁰. Foi apenas na década de 1990 que uma equipe comandada por Susan Stevens atualizou as escavações das estruturas cristãs da cidade. Os seus trabalhos, que usaram os métodos arqueológicos mais modernos com uma equipe que contempla desde especialistas em cerâmica até ossos humanos, contudo, têm se concentrado em apenas duas das basílicas suburbanas e, em particular, naquela que se localiza na região de Bir Ftouha. Este quadro, por um lado, força-nos a trabalhar com evidências produzidas por diferentes métodos de escavação, o que, à primeira vista, parece dificultar a nossa investigação. Entretanto, com os dados que temos acesso, podemos sugerir, no mínimo, datações aproximadas para os edifícios, bem como compreender o contexto topográfico de implantação dos mesmos.

⁹⁹MATTINGLY, D., HITCHNER, R. B. **Roman Africa**: An Archaeological Review, *Journal of Roman Studies*, Londres, n° 85, p. 165-213. 1998.

¹⁰⁰Um exemplo destes trabalhos é o relatório de Liliane Ennabli: ENNABLI, L. **Carthage**. Une métropole chrétienne du IV à la fin du VII siècle. Paris: CNRS Éditions, 1997.

3.1.1 O Desenvolvimento das Igrejas Martiriais de Cartago

As estruturas de culto martirial de Cartago se localizam para fora dos muros que delimitaram a malha urbana da cidade desde o século II d.C., sobretudo, nos subúrbios do norte. A data de fundação das mesmas, de acordo com as evidências de sepultamento, da transformação da lógica interna dos edifícios, bem como de suas inscrições, sugere que muitas delas só assumiram a forma de basílicas em fins do século IV, em casos privilegiados, e a partir do século V em diante. Na região moderna de Bir Ftouha, a mais distante do tecido urbano da cidade antiga, com efeito, o grande complexo eclesiástico ali implantado data de fins do governo vândalo e início da Era Bizantina. Nesta época, o complexo de Bir Ftouha foi edificado durante um curto espaço de tempo por meio de duas rápidas atividades de construção¹⁰¹. As escavações mais antigas da basílica, por sua vez, revelaram a seguinte inscrição na área: *+(H)ic sun[t reliquae sanct]orum m[artyrium... e]t l[...]* “Aqui estão as relíquias dos santos mártires”¹⁰².

Evidência epigráfica dos santos pode ser encontrada em outra basílica de Cartago, localizada na região de Mcdifa, onde se desenvolveu o culto dos mártires mais antigos da cidade, Perpétua, Felicidade e os seus companheiros, executados no anfiteatro no ano de 203. A inscrição encontrada faz referência direta a eles: *+ Hic sunt mart[yres]/ + Saturus, Satu[r]n[inus]/ + Rebocatus, S[e]c[undulus]/ + Felicit(as), Per[pe]t(ua), pas(s) n[on(as) mart(ias)]/ + Maiulu[s...]* “Aqui estão os mártires Saturo, Saturnino, Revocato, Secúndulo, Felicidade, Perpétua, mortos nas nonas de Março [...]”¹⁰³. Tão antiga quanto as personagens é a área onde a inscrição foi encontrada. Mcdifa, com efeito, foi um dos mais antigos cemitérios da cidade. A edificação de um pátio onde, em seguida, desenvolveu-se a basílica data apenas de início do século IV. Antes disso, contudo, um pequeno altar havia sido erigido sobre alguns túmulos durante o século III. Estas evidências, ainda que bastante lacunares, dão uma ideia sobre a história da basílica de Santa Perpétua e Felicidade, com a existência, em uma primeira fase, de um altar sobre os túmulos dos mártires onde

¹⁰¹Para Bir Ftouha, ver: STEVENS, S. T. Excavations of an early Christian pilgrimage complex at Bir Ftouha (Carthage). Washington: **Dumbarton Oaks**. 2000. p. 271-274;_____. **Bir Ftouha: a pilgrimage church complex at Carthage**. Journal of Roman Archaeology. 2005.

¹⁰²ENNABLI, L. **Carthage**. Une métropole chrétienne du IV à la fin du VII siècle. Paris: CNRS, 1997. p. 140

¹⁰³*Ibidem*, p. 132.

uma comunidade local, provavelmente a família, comemorava a memória deles e, em seguida, no período pós-Constantino, a construção de uma enorme basílica em sete naves.

Podemos considerar a basílica de Santa Perpétua e Felicidade, portanto, o centro e o edifício de culto martirial mais antigo da cidade. A sua evolução, por outro lado, pode iluminar a história de outras basílicas dos subúrbios do norte de Cartago que possuem menos elementos de datação. É provável, neste sentido, que Bir Ftouha deveria se tratar, também no século IV ou antes, de um pequeno centro de culto para onde uma comunidade local se dirigia. A transformação do espaço, bastante restrito, de um túmulo privilegiado para uma grande basílica indica uma expansão demográfica da comunidade, uma vez que basílicas monumentais seriam capazes de abrigar uma quantidade de pessoas muito maior no interior de suas paredes; e, também, econômica, dado que a sua construção pressupunha, no mínimo, a mobilização de recursos materiais. Estes recursos são evidenciados, sobretudo, pela monumentalidade dos edifícios durante o início do período bizantino.

Para além da expansão demográfica e econômica, a construção destas basílicas implicaria, por outro lado, uma evidente extensão espacial do território funerário sob o controle cristão, uma vez que todas elas foram construídas sobre cemitérios antigos que abrigavam, há muito tempo, não apenas sepulturas cristãs. Para a construção dos edifícios martiriais houve a destruição de algumas destas sepulturas nos arredores das tumbas privilegiadas dos mártires, com a intrusão de outras para dentro dos edifícios, no caso da basílica de Santa Perpétua e Felicidade, ou suscitando novas atividades de sepultamento ao seu redor, no caso da basílica de Bir Ftouha. Este crescente domínio cristão dos espaços funerários deveria ocorrer por meio da negociação entre as famílias locais, ampliando, mais uma vez, os números demográficos dos grupos cristãos; bem como mobilizar outras formas de sociabilidade nos subúrbios da cidade, os quais não se dedicariam mais ao restrito depósito dos mortos. Como Anna Leone sublinhou, uma das razões da continuidade destas necrópoles na história de Cartago entre os séculos IV e VII foi a cristianização de seus espaços¹⁰⁴. Este controle cristão do espaço funerário, com efeito, seria capaz de mantê-lo vivo, atraindo pessoas e engendrando relações de sociabilidade nos subúrbios com o desenvolvimento de atividades pautadas sobre o culto dos mártires.

¹⁰⁴LEONE, A. **Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest**. Bari: Edipuglia, 2007. p. 181

Esta atração social pode ser constatada no complexo de Bir Ftouha, o qual Susan Stevens considera um “centro de peregrinação bizantino”. O argumento da arqueóloga se baseia, sobretudo, na lógica da distribuição dos espaços internos do complexo, os quais valorizam, principalmente, as duas estruturas anexas situadas nas extremidades da basílica propriamente dita.

Figura 10 - Plano esquemático da basílica de Bir Ftouha por S. Stevens



Estas estruturas possuíam, em uma extremidade, um grande batistério, situado atrás da abside e cercado por salas (por meio das quais ele poderia ser acessado); e, na extremidade oposta, uma grande estrutura poligonal em nove lados, o *enneagon*, cujo acesso, ao contrário do batistério, era possível pelo eixo principal da basílica. A estrutura da basílica, se comparada às demais basílicas martiriais de Cartago, apresenta dimensões muito reduzidas, construída em três naves, chegando a ser menor, inclusive, que os seus próprios anexos. A distribuição das tumbas nos espaços internos do complexo foi estritamente controlada, localizando-se na abside e no *enneagon*, estrutura na qual, inclusive, duas das diversas tumbas escavadas foram

privilegiadas por uma decoração rebuscada e pela localização defronte, respectivamente, às duas entradas que davam acesso a ela.

Na basílica de Bir Ftouha, portanto, notamos uma distribuição planejada dos espaços e dos sepultamentos. Neste sentido, o espaço do batistério é mais restrito, localizado atrás da abside e cujo acesso apenas é possível por meio da travessia de uma grande sala anterior. Os sepultamentos distribuía-se, sobretudo, pela abside (o local destinado aos clérigos na ocasião litúrgica) e, também, pela enorme estrutura poligonal, onde há uma evidente hierarquização que privilegia duas únicas das várias tumbas escavadas. Esta valorização dos anexos, bem como da distribuição controlada das sepulturas é que levaram Susan Stevens a considerar que o edifício de Bir Ftouha se transformou em um grande complexo de peregrinação pois, em detrimento da basílica propriamente dita (espaço destinado à reunião e à celebração do culto cristão), eram valorizados os seus anexos (destinados à provável circulação de visitantes aos vários setores do complexo)¹⁰⁵.

3.1.2 Os Indícios de Confronto nas Basílicas Martiriais de Cartago

O culto martirial foi capaz de suscitar desenvolvimento e prosperidade para as comunidades que o controlavam na longa duração da história de Cartago. Este contínuo desenvolvimento dos centros de culto dos mártires, por sua vez, deve reforçar a importância que estes mortos especiais tinham para as congregações cristãs. Era a memória deles, com efeito, que conferia significado para elas, construindo conexões entre o passado de perseguição e o presente e, desse modo, definindo a sua identidade. Em Cartago, a multiplicação destes centros de culto deveria ser estimulada, em primeiro lugar, pela cidade abrigar o culto de santos prestigiados em toda a África, como o caso de São Cipriano. Por outro lado, devemos levar em consideração a importância da própria cidade, a qual deveria conferir visibilidade social ampla para as suas basílicas funerárias, trazendo prestígio para as comunidades que tinham o privilégio de cultuar um santo ali. Neste sentido, sustentamos a hipótese de que estes centros de culto rivalizavam entre si e que parte

¹⁰⁵STEVENS, S. T. **Excavations of an early Christian pilgrimage complex at Bir Ftouha** (Carthage). Washington: Dumbarton Oaks. 2000. p. 274: "The purpose of the Bir Ftouha annex seems to have been to circulate visitors through various parts of the complex, providing limited access to the tombs in the apse. In this, Bir Ftouha resembles the pilgrimage churches of St. Peter and St. Paul in Rome, whose transepts performed this function."

de sua monumentalização deveria obedecer à mesma lógica das basílicas urbanas que investigamos no capítulo anterior, ou seja, uma forma de uma congregação demonstrar, perante a outra, o cuidado e o valor prestado aos seus mártires.

Esta hipótese pode ser sustentada arqueologicamente pois temos alguns indícios de conflitos que transitaram em torno das basílicas martiriais da cidade. A primeira delas é a edificação da basílica na região moderna de Bir el Knissa. Este subúrbio se localiza no extremo oposto onde foram edificadas as basílicas que analisamos até agora, ou seja, ao sul, próxima ao Porto Circular – o principal porto de Cartago e que permaneceu ativo, pelo menos, até o fim do período bizantino. Esta basílica, ao contrário das demais, não data dos séculos IV e V, mas do período de dominação vândala, e suas sepulturas trazem nomes germânicos, indicando que ela se tratava, desde a sua construção, de um edifício arianista. A construção de uma nova basílica em Bir el Knissa, região diametralmente oposta aos centros de culto datados do período romano, pode acompanhar a lógica de implantação do edifício próximo às áreas de sociabilidade da cidade, perto do Porto Circular, região, sem dúvida, bastante movimentada; bem como marcando a sua presença próxima a uma das estradas que levava ao centro da cidade, ou seja, impondo-se visualmente para todos aqueles que saíam e entravam em Cartago por ali. Por outro lado, é evidente que a sua área de construção a diferenciava topograficamente das basílicas de culto martirial construídas durante o período romano, o que pode ser interpretado como um mecanismo de diferenciação espacial da comunidade arianista em relação aos grupos cristãos nativos do território, tentando conquistar novos setores.

Também deste período foram encontrados pertences referentes ao rei Gutamundo na basílica de Santa Mônica¹⁰⁶, indicando que ela foi tomada pelos arianistas. A tomada da basílica de Santa Mônica, por sua vez, confirma materialmente o processo que conferimos nos documentos escritos referentes a São

¹⁰⁶ É chamada basílica de "Santa Mônica" por conta da hipótese de alguns arqueólogos de que foi nela que a mãe de Agostinho, Mônica, chorou enquanto assistia seu filho partindo para Óstia. É importante notar que ela se localiza próxima ao mar. Em uma estrutura anterior à basílica, por outro lado, foi encontrada uma inscrição dedicada à *Securitas*, divindade associada aos navegantes. A basílica, também, não segue a orientação rural nem urbana. Ao contrário, sua entrada é orientada para o mar: *Idem*, 1997, p. 129-131. Augustinus, **Confessiones**, v. 8, 15: “*et tamen recusanti (matri) sine me redire, vix persuasi ut in loco qui proximus nostra navi erat, memoria beati Cypriani, maneret ea nocte. Sed ea nocte clanculo ego profectus sum: illa autem non; masit orando et flendo*”. Cf. *Idem*, 1997, p. 22. É importante notar a referência, na Confissão, à capela de São Cipriano. Na ausência de inscrições diretas, preferimos, no entanto, não classificar esta basílica como uma das basílicas de culto do santo na cidade, restringindo nossa análise aos dados materiais.

Cipriano: a capacidade dos mártires suscitarem o desejo nas facções adversárias de controlar a memória de um santo comum. Este processo, por sua vez, poderia existir, também, entre as demais basílicas martiriais da cidade; e a sua multiplicação excepcional, desde os tempos romanos, poderia ser ditada, em parte, pela concorrência entre estes diferentes grupos de cultuarem os seus próprios mártires em uma cidade excepcional como Cartago.

3.1.3 As Dinâmicas de Poder Entre Clérigos e Fiéis: A Relação da Abside Com as Naves

O culto dos santos era tão importante para a definição da identidade das comunidades que ele poderia, dentro dos muros das basílicas, rivalizar com a autoridade das lideranças. Os dados de algumas basílicas martiriais, com efeito, indicam uma contínua atividade de valorização da abside, o espaço dedicado aos clérigos, em relação às naves, o espaço dedicado aos fiéis durante a celebração litúrgica, sugerindo uma contínua busca por conferir proeminência espacial para os primeiros. Qual a razão? Testaremos algumas hipóteses a partir das basílicas de Santa Mônica e Damous el Karita.

A abside de Santa Mônica, desde a construção, era bastante sólida, sustentada por um muro exterior reforçado por contrafortes. Após uma atividade de reconstrução, esta abside foi sobrelevada em relação às naves, conferindo destaque aos clérigos na ocasião litúrgica com a transformação da abside em um palco similar aos palcos dos teatros. Como resultado, os clérigos seriam mais visíveis, situando-se acima daqueles que se congregavam dentro do edifício e, também, facilitaria a projeção de sua voz, assegurando que ela fosse ouvida por todos.

Esta ação pode iluminar como as basílicas eram vividas pelas comunidades cristãs. As basílicas, no sentido formal, eram espaços de reunião dentro dos quais as pessoas se encontravam para a celebração da eucaristia. Os sermões de Agostinho indicam, porém, que elas eram vividas, informalmente, de muitas outras maneiras pelos fiéis, oferecendo recursos para o desenvolvimento de: laços de amizade; trocas de assuntos diversos; tentativas de relações amorosas¹⁰⁷. Na Hipona de Agostinho, no

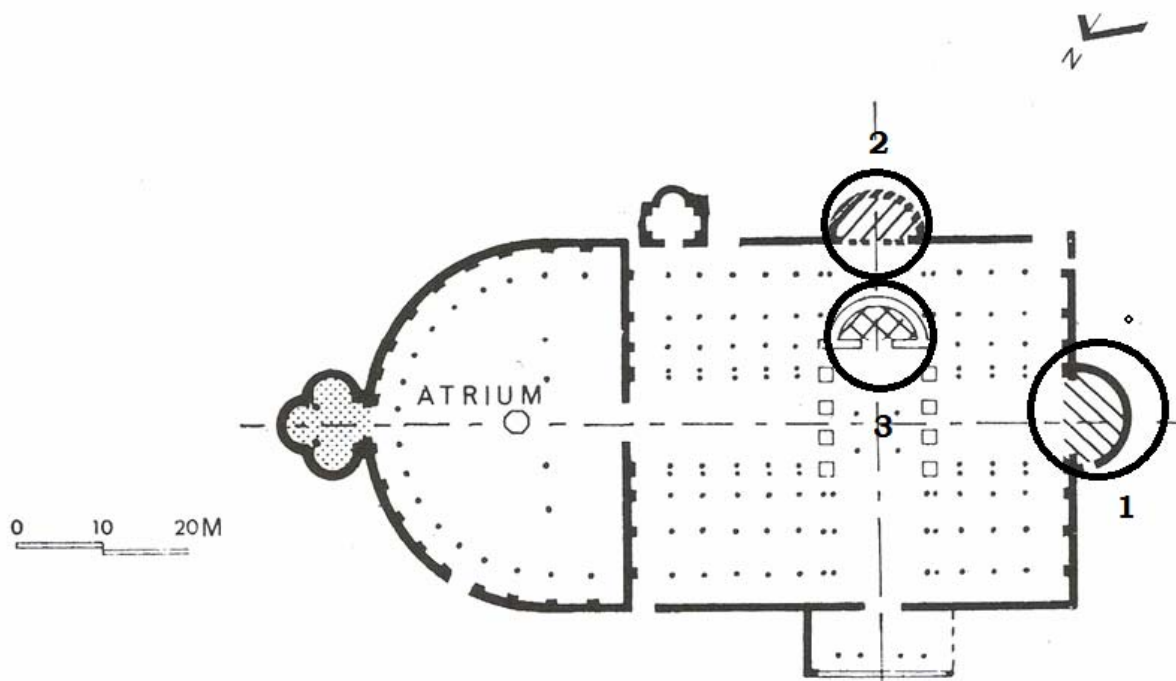
¹⁰⁷Augustinus, *Sermo*, 32. 2 e Augustinus, *En. in Ps.* 80, 11 e Augustinus, *S. Dolbeau*, 2, 5. Cf. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Ubi ecclesia? Basiliques chrétiennes et violence religieuse

entanto, assim como na Cartago de Aurélio ou na Tagaste de Alípio, algumas reformas tentaram ser implantadas por estas lideranças mais ativas sobre a maneira como as basílicas deveriam ser vividas pelos fiéis. Estas reformas, por elas mesmas, são indicadoras de confrontos, uma vez que elas buscaram controlar as práticas das congregações cristãs em um contexto de concorrência religiosa, ou seja, tentando diferenciar de outras como as suas comunidades se comportavam dentro das basílicas. Estas lideranças buscaram, por exemplo, separar os sexos dentro das basílicas e abolir os festejos (com os seus banquetes) em memória dos santos. Por isso, Agostinho pedia aos seus fiéis que atentassem mais às suas palavras do que gastassem tempo com conversas sobre trivialidades. Na perspectiva destas lideranças, o espaço eclesiástico era entendido como uma fonte de poder que permitia o diálogo com a sua comunidade ao congregá-la dentro dele; diálogo importante em um período no qual estas ocasiões eram usadas pelos clérigos para persuadir os seus fiéis ao confronto.

A sobrelevação da abside na basílica de Santa Mônica pode ser entendida neste sentido. Por conta dela, pelo menos o destaque visual e auditivo seria conferido aos clérigos. Observando a contrapelo, no entanto, esta ação indica que as interações informais em Santa Mônica poderiam ser muito intensas, sugerindo os limites de atuação dos clérigos. Por mais que a abside os sobrelevassem em relação às naves, não há quaisquer vestígios de estruturas materiais que separassem os fiéis e, por outro lado, ao se destacarem, os clérigos, como em uma cena de teatro, poderiam ser colocados constantemente à prova, a qual poderia se manifestar de inúmeras formas de apoio, mas, também, de rejeição às suas palavras.

Estas relações de poder entre clérigos e fiéis sugeridas pela relação das absides com as naves pode ser investigada em um desenvolvimento complexo na basílica de Damous el Karita, basílica na qual a transformação das absides parece ter se relacionado com os espaços dos mártires.

Figura 11 - Mudança das absides da basílica de Damous el Karita a partir de Liliane Ennabli



Em uma primeira fase, a abside da basílica de Damous el Karita possuía uma estrutura anterior a ela que trazia um batistério e, seguido dela, em seu ângulo sudoeste, existia uma pequena capela. Em uma segunda fase, a abside sofreu uma reorientação, localizando-se a sudoeste, decorada por uma cruz grega e monogramas cristológicos, e sobrelevando-se em relação à nave que lhe era imediata, nave da qual se separou por um coro de mármore. As naves foram reduzidas a onze. Em uma terceira fase, a abside continuou orientada a sudoeste, no entanto, avançou para o noroeste. As naves, por sua vez, passaram a ser divididas em apenas três, com quatro grandes pilastras obstruindo a passagem para as mais antigas. O restante da basílica foi subdividida em diversas salas.

Como podemos interpretar estes dados? Muitas interpretações são possíveis e, ao longo de sua história, a funcionalidade da basílica deve ter mudado. Olhando de longe, no entanto, o que se observa, do ponto de vista da relação da abside com as naves, é uma contínua centralização visual da primeira. Na primeira fase, sua proximidade com o batistério – o qual, por sua vez, desembocava em uma capela – deveria construir uma relação com o espaço da basílica muito parecido com a

basílica de Hipona, a qual podemos ter uma ideia pelos documentos escritos. Sabemos que Agostinho e seu sucessor Heráclio foram grandes promotores do culto dos santos em Hipona, trasladando as relíquias de Santo Estêvão para a Igreja e depositando-as em uma capela erigida em 425 adjacente à basílica na qual Agostinho pregava. Em 426, um peregrino da Capadócia, Paulo, foi curado dentro da capela no momento em que Agostinho pronunciava o seu sermão. Na ocasião, os fiéis ficaram alvoroçados, prestando louvores a Deus em meio ao sermão do bispo, cabendo a ele, portanto, respeitar a glória dos fiéis, interrompendo o seu discurso¹⁰⁸.

A reorientação da abside de Damous el Karita, por sua vez, consistiu no afastamento da capela adjacente à sua primeira forma. Em seguida, além de avançar para o noroeste, tornando as naves mais restritas, algumas pilastras impediram a passagem para a nave principal, a qual dava acesso à primeira abside, ao batistério e à capela. É possível interpretar esta transformação da relação entre as absides com as naves como um recurso de distanciamento físico dos espaços nos quais os mortos proeminentes eram depositados para evitar que ocorressem ocasiões como o desvio da atenção dos fiéis do discurso de seus clérigos para o culto dos santos durante a celebração litúrgica. O culto dos mortos, certamente, era muito importante para as lideranças e para os fiéis comuns. No entanto, a relação da abside com as naves na basílica de Damous el Karita sugere uma ação dos primeiros suscitada por uma forma de concorrência entre eles e os santos pela atenção dos fiéis durante as celebrações eucarísticas.

Estas conclusões, no entanto, são bastante hipotéticas. No geral, a valorização das absides nas basílicas de Santa Mônica e Damous el Karita obedeciam à necessidade das lideranças religiosas de serem ouvidas. As palavras eram, para elas, o principal meio de persuasão dos fiéis. As basílicas martiriais de Cartago, como demonstramos, suscitaram o desejo de controle entre as facções adversárias, o que consiste em um indício de que, entre aquelas comunidades, havia uma contínua concorrência pela apropriação do passado dos santos. É possível que a tentativa de controle dos espaços realizada pelos clérigos em basílicas como estas fosse suscitada, tão somente, pela necessidade de serem ouvidas em um contexto de concorrência religiosa. Porém, se bispos como Agostinho, Aurélio e Alípio precisavam reformar o uso dos espaços religiosos para se diferenciarem de seus adversários, esta contínua

¹⁰⁸LANCEL, S. **Saint Augustin**. Paris: Fayard. 1999. p. 333.

necessidade de afirmação espacial da abside sugere que os fiéis continuavam usando os espaços de culto de formas muito mais espontâneas. E é possível, também, que, para os fiéis, os mártires tinham uma importância muito mais fundamental que os seus líderes, uma vez que eles conferiam significado à comunidade, delineando a sua identidade pela ligação do presente com o passado de perseguição e sendo capazes, até mesmo, da realização de milagres.

3.2 A MANUTENÇÃO DA MEMÓRIA DE ÓDIO POR MEIO DO CULTO DOS SANTOS: O CASO DE SÃO MARCULO

O caso de Cartago expressa a capacidade do culto dos santos de suscitar atritos em diferentes níveis: entre as comunidades cristãs e, também, dentro delas. O culto dos santos, no entanto, não apenas oferecia recursos para a afirmação destes conflitos como assumiu, também, uma importância central nas querelas mais amplas entre as Igrejas católicas e dissidentes. Entre os dissidentes, sobretudo, a rememoração das personagens mortas durante as colisões físicas contra os católicos foi usada como mantenedora de sua memória de ódio, conferindo significado e legitimidade à sua identidade. Para analisar esta forma de confronto, é oportuno concentrarmo-nos sobre o culto de São Marculo, uma vez que, a respeito deste santo dissidente, possuímos acesso não apenas aos documentos escritos que narram a sua paixão, às diferentes versões construídas pelas facções sobre a sua história como, também, aos vestígios arqueológicos da basílica onde se desenvolveu o seu culto. Iniciemos pela narrativa dissidente de seu martírio¹⁰⁹.

A narrativa começa com a chegada de Macário em Vegesela, uma propriedade rural próxima de Theveste, Numidia. O emissário imperial acabara de chegar de Bagaï, cidade que havia sido palco do massacre de uma série de cristãos dissidentes que se recusaram a colaborar com a pacificação das comunidades promovida por Constâncio II. Com os ânimos inflamados pelos eventos, os dissidentes de Vegesela escolheram com cuidado aquele que seria o seu melhor representante para negociar com o emissário imperial. O escolhido foi Marculo, bispo que, segundo o narrador de seu martírio, possuía todas as virtudes inerentes de um aristocrata. Escolhido para liderar uma delegação de dez bispos, Marculo e os

¹⁰⁹**Passio Marculi** In: TILLEY, M. A. **Donatist Martyr Stories: the Church in conflict in Roman North Africa**. Liverpool: Liverpool University. 1996. p. 77-89.

demais foram ao encontro de Macário, advertindo-o que deveria desistir de continuar com os seus atos. Da parte de Macário, aquela “advertência” foi entendida como um “desacato ultrajante” (*contumacia*) ao seu ofício, bem como à lei imperial. Restava aos bispos, portanto, o aprisionamento. Porém, eles se recusaram, desencadeando torturas judiciais. Seus corpos foram despidos para que assim fossem vistos em público e, em seguida, presos a colunas, foram chicoteados ferozmente pelos soldados de Macário. Marcuro, ao contrário, não precisou ser amarrado. Em uma exibição de virtude e de autocontrole, ele mesmo envolveu a coluna com os seus braços, cerrou junto os seus dedos e seguiu em frente por força de seu próprio desejo. Sua resistência e paciência ante às torturas exaustivas eram, para o narrador, evidências de seus padrões elevados. Depois, os bispos foram arrastados pelas caravanas de Macário até as cidades e vilarejos do sul da Numídia, tornando-se um “espetáculo público de crueldade”. O último incidente aconteceu na cidade de *Nova Petra*, sítio de um forte localizado aos pés de um alto relevo que desembocava, a poucos passos, em um abismo. No início da manhã de 29 de novembro, Marcuro foi lançado ao precipício. Enquanto caía, ele experimentou uma sensação de leveza, depositando-se delicadamente sobre a terra para, em seguida, ser elevado ao céu. Na manhã seguinte, partes de seu corpo foram reveladas, para aqueles que as buscavam, como feixes de luz brilhando nas nuvens.

Em primeiro lugar, a narrativa deixa evidente a oposição entre os perseguidores (as autoridades romanas que colaboravam com os católicos) e os perseguidos. Os segundos, mesmo perante as torturas, não cederam aos primeiros. Notamos, também, que no centro da narrativa está a ênfase nos atos cometidos contra o corpo dos clérigos. Quando os bispos foram amarrados e chicoteados pelos soldados, com efeito, o narrador sublinha o quão abomináveis eram aqueles atos, uma vez que foram cometidos contra os “corpos sagrados dos homens de Cristo”.

A queda do precipício, por sua vez, suscitou controvérsias. Em uma carta escrita pelo bispo dissidente Petiliano, ele se referiu à morte dos seus com as seguintes palavras:

Novamente clamou do céu o Senhor Cristo a Paulo: *Saulo, Saulo, por que me persegues?* [...] Chamou-o, naquele momento, de Saulo, seu nome, entretanto, mudaria mais tarde por força do batismo. Vocês, em troca, não percebem a crueldade que é perseguir Cristo em seus sacerdotes? [...] Contados os cadáveres dos santos; outras tantas vezes mataram o Cristo vivo. Finalmente, se não é sacrílego, não pode ser ao mesmo tempo santo e homicida¹¹⁰.

Os sacerdotes foram associados ao Cristo vivo, e a execução deles classificou o perseguidor como um “homicida”. A versão católica dos incidentes, no entanto, é diferente. Para eles, Marculo não fora atirado ao abismo, ao contrário, ele havia se atirado por ele mesmo. Marculo seria, portanto, um “suicida”¹¹¹. O próprio Agostinho, em sua réplica a Petiliano, respondeu às acusações desse modo:

No que diz respeito a Marculo e Donato, sobre os quais vocês fomentam seu maior ódio, não sabe-se – para falarmos com cautela – se eles precipitaram-se por eles mesmos, como não cessam de sugerir exemplos cotidianos, ou se foram lançados por alguma autoridade. Se é impressionante que os chefes dos circunceliões tenham dado a si mesmos mortes que lhes são tão habituais, quão mais incrível seria se as autoridades romanas tivessem ordenado castigos tão estranhos aos seus costumes?¹¹²

Deparamo-nos com duas versões de uma mesma história. Marculo foi lançado pelas autoridades romanas? Ou se suicidou? Para Agostinho, a segunda prática era tão habitual entre os dissidentes que não deveria causar estranheza. Esta polêmica deve nos mostrar o alcance social da história de Marculo, bem como a necessidade de defesa das lideranças religiosas adversárias. A questão que mais nos importa é que Marculo, após ser atirado ou atirar-se por ele mesmo ao precipício, caiu em um abismo que impossibilitava o acesso ao seu corpo. Ainda assim, o

¹¹⁰Este texto de Petiliano foi preservado pelos próprios escritos de Agostinho, uma vez que o segundo assumiu a tarefa de respondê-lo sistematicamente, citando as suas palavras: Aug. **Contra litteras Petiliani donatistae libri tres.** II. XX. 44. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>> Acesso em: 5 maio 2013: “Clamat rursus de coelo Dominus Christus ad Paulum: “Saule, Saule, quid me persequeris? Durum est tibi contra stimulum calcitrare”. Saulus tunc dictus est, ut ei postmodum Baptisma componeret nomen. Vobis ergo non durum est Christum toties persequi in sacerdotibus suis, Domino ipso clamante: “Ne tetigeritis christos meos”? Sanctorum computate tot funera, et vivacem Christum toties occidistis. Postremo si sacrilegus non sis, sanctus esse non potes homicida”.

¹¹¹SHAW, B. **Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine.** Cambridge: Cambridge University, 2011. p. 179-180.

¹¹²Aug. **Contra litteras Petiliani donatistae libri tres.** II. XX. 46. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>> Acesso em: 5 maio 2013: “Illi autem de quibus maximam invidiam facere soletis, Marculus et Donatus, ut moderatius dixerim, incertum est utrum se ipsi praecipitaverint, sicut vestra doctrina non cessat quotidianis exemplis; an vero alicuius potestatis iussu praecipitati sint. Si enim incredibile est magistros Circumcellionum solitas mortes sibimet intulisse, quanto incredibilius potestates Romanas insolita supplicia iubere potuisse?”

narrador do martírio afirmou que, por uma razão milagrosa, aqueles que o buscavam o encontraram quando ele apareceu nas nuvens como feixes de luz. Qual a lógica dessa relação entre o sumiço, desejado por alguns, e a aparição, desejada por outros, do corpo de Marculo? Segundo Brent Shaw:

O modo de execução foi muito proposital. Como no caso das execuções em Cartago, o objetivo final daqueles que assessoravam as autoridades (os católicos) era negar à fé dissidente a posse de um corpo, o qual poderia dar início à veneração devotada a um mártir¹¹³.

O culto aos mártires, com efeito, foi a principal estratégia dissidente para a construção de sua identidade, cultivando, por meio deles, a sua memória de ódio. Esta memória, no entanto, deveria estar presente na vida dos fiéis. Como analisamos até aqui, o culto dos santos mobilizava muitas relações sociais, as quais resultavam no próprio desenvolvimento das comunidades religiosas. Para além dos aspectos identitários citados, vimos o caso no qual o contato com os restos mortais dos santos foi capaz, até mesmo, de curar um indivíduo. Nós sabemos pouco, no entanto, a respeito do alcance social mais amplo do culto de São Marculo além das projeções que as lideranças religiosas construíram. Precisamos transitar, portanto, dos textos para a intromissão de seus significados no mundo material.

3.2.1 “Nós” e “Eles”: A Basílica de São Marculo e a Materialização da Memória de Ódio

A igreja onde se desenvolveu o culto de São Marculo foi escavada em 1933 por M. Cayrel, na atual Ksar-el-Kelb, Líbia¹¹⁴. Ainda que o padrão das escavações não estivesse atento à estratigrafia, além do sítio ser apenas parcialmente escavado, a investigação revelou a seguinte inscrição: *MEMORIA DOMINI MARCULI* “Memória do Senhor Marculo”.

Tão logo a descoberta, a basílica imediatamente chamou a atenção da comunidade científica, uma vez que a inscrição fazia referência ao santo dissidente

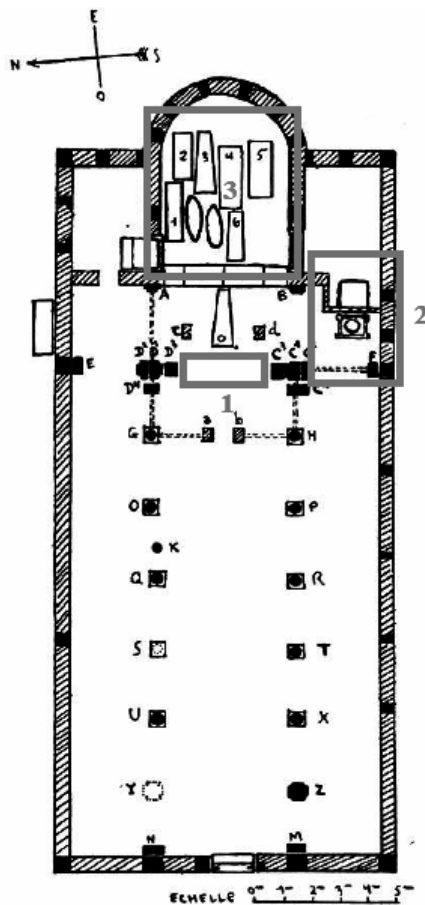
¹¹³SHAW, B. **Sacred Violence**: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine. Cambridge: Cambridge University, 2011: “The mode of execution was quite purposeful. As in the case of the executions at Carthage, the final concern of those advising the authorities (the Catholics) was to deny the dissident faithful the possession of a body with which they would then initiate the veneration owed to a martyr”.

¹¹⁴Todos os dados materiais discutidos foram extraídos dos relatórios: CAYREL, M. **Une basilique donatiste de Numidie**, in *MÉFR*, 51, 1934, p. 114-142 e COURCELLE, P. **Une seconde campagne de fouilles à Ksar-el-Kelb**, in *MÉFR*, 53, 1936, p. 166-197.

amplamente citado nas fontes escritas. Ela permitiu identificar aquele sítio como a propriedade rural de Vegesela. As escavações subsequentes, entretanto, concentraram-se somente sobre as sacristias, o coro e a abside do edifício. Desde então, todo o sítio foi abandonado e prejudicado pela ação das intempéries. Passados três anos, as investigações foram retomadas em 1936 por Pierre Courcelle, que colocou em foco as naves da basílica e, também, outras estruturas de seu entorno (um forte bizantino; uma estrutura subterrânea romana). Com os dados disponibilizados por estas empresas, não podemos conhecer a condição topográfica da basílica, tampouco a sua transformação na longa duração. Porém, a partir da análise dos pisos, do padrão dos mosaicos e das colunatas, é possível situar a sua edificação no início do século IV, tratando-se, portanto, de uma das mais antigas basílicas dissidentes que temos conhecimento.

Como pode ser observado na Figura 12, o plano da basílica não apresenta nada excepcional se comparado às demais basílicas do período. É dividido em três naves, uma abside orientada a leste e, ao lado esquerdo e direito dela, duas sacristias. À frente da abside, o coro.

Figura 12 - Destaque do 1-) coro; 2-) batistério; 3-) abside da basílica de São Marculo a partir de M. Cayrel



Interessam-nos as estruturas destacadas. A primeira é a de número 1, localizada no coro da basílica. Ela se encontra entre dois agrupamentos de pilastras paralelas (os das letras D e C). Entre eles, foram encontrados vestígios de sete arcos semicirculares ligados pelas suas respectivas pilastras e decorados por desenhos geométricos variados (tais como rosáceas e cristogramas). Estes arcos possuíam grande destaque visual para quem se congregava na basílica do ponto de vista das naves, ou seja, para os fiéis, o qual era especialmente acentuado para o arco central, decorado por losangos de cores alternadas entre azul e vermelho e no qual se podia ler: *Deo laudes h[ic] omnes dicamu[s]* “Aqui, todos damos glórias a Deus”.

Como sublinhado por Brent Shaw, trata-se de uma inscrição típica das basílicas cristãs do período romano, com uma sutil, porém, significativa mudança. Nas demais basílicas, os louvores a Deus seguiam a fórmula *deo laudes omnes dicamus*, sem o advérbio de lugar *hic*, “aqui”. Acrescentando-o, a basílica seria singularizada. As glórias eram dadas a Deus, entretanto, apenas por aqueles que se

encontravam “ali” e não “lá”. Portanto, por uma comunidade particular, definida em oposição a “outra” (ou outras). A inscrição “memória ao senhor Marculo” localiza-se em um batistério (número 2). Separado por uma parede, no espaço da sacristia, encontra-se o relicário. O lugar de batismo se conectava à memória do martírio. A localização do batistério próximo às relíquias do mártir, com efeito, pode ser relacionada à ênfase (comentada no Capítulo 2) que a Igreja dissidente colocava sobre o valor dos ministros que ofereciam os sacramentos, bem como na necessidade do rebatismo dos fiéis que o haviam recebido por clérigos impuros. Neste caso, o batismo seria realizado próximo aos restos do santo cuja memória definia a comunidade. Devemos lembrar, também, a passagem de Petiliano na qual ele cita que, enquanto perseguidor, Paulo chamava-se Saulo; no entanto, devido ao poder do batismo, transformou-se em uma nova pessoa.

O número 3, por fim, trata-se da abside. Pouco elevada em relação às naves, nela se localizam sete estruturas destinadas ao enterramento. Duas tumbas e seis sarcófagos. É possível que as estruturas fossem dedicadas ao enterro dos demais clérigos que acompanharam Marculo no martírio. Não podemos, entretanto, supor nada além disso. É preciso observar aqui, como em Bir Ftouha, o enterramento planejado: as estruturas não se distribuem pelas naves ou ao redor da basílica, como em outras basílicas funerárias do período. Ao contrário, elas se localizam na abside, o que pode ser entendido como uma maneira de valorização simbólica do espaço dos clérigos, tornando-o um lugar de ligação entre o passado e o presente, e sugerindo a transmissão das virtudes dos companheiros de Marculo aos clérigos que promoviam o seu culto.

Os arcos, o batistério próximo ao relicário e a abside formam, portanto, uma tríade simbólica no interior da basílica. Não longe dela, por sua vez, os arqueólogos descobriram a seguinte inscrição: *[de] DONO / [dei] MINICIS/ [conf] USIONEM / [fe] CIT* “Por obra de Deus a confusão foi feita entre os inimigos”.

Esta inscrição pode ser associada à seguinte passagem da Paixão de Marculo:

Enquanto Macário arrastou-se na Numidia de uma cidade a outra, como prova visível de sua crueldade, de sua ferocidade desconhecadora de quaisquer limites, despertando estupor entre os pagãos; entre os inimigos de Cristo, a confusão; entre os fiéis, servidores de Deus, o zelo pelo glorioso combate [...]¹¹⁵

¹¹⁵ **Passio Marculi**, 5: “Tunc eum secum per aliquas Numidiaei civitates quasi quodam crudelitatis suae spectaculum ducens, nesciens feritas et gentilibus stuporem et Christi hostilibus confusionem et fidelibus dei seruis incentiuum gloriosi certaminis exhibebat”.

Não podemos afirmar que a inscrição tinha relação com a basílica de São Marculo. No entanto, não parece aleatório que se encontrava próxima a ela. Ela faz uso explícito, por sua vez, do termo “inimigo”. Este sítio, portanto, era atravessado pelos significados da narrativa que analisamos. A localização das estruturas e das inscrições resultaria em um impacto sensorial e simbólico, forçando que os fiéis lidassem com os significados que definiam a sua identidade na ocasião litúrgica e, também, na iniciação comunitária, batizados próximos às relíquias do santo. A basílica gravava em pedras a memória das atrocidades cometidas pelos católicos contra os dissidentes, definindo-os pelo cultivo cotidiano do ódio sectário e, também, suscitando-lhes o sentimento de pertença coletiva a um grupo de cristãos perseguidos pelos católicos. A basílica auxiliava, portanto, que os herdeiros de São Marculo se identificassem como “cristãos”, porém, como um tipo particular de “cristão”: que estava “ali” e que se definia em oposição ao “inimigo”.

CONCLUSÃO

Este estudo buscou demonstrar algumas relações entre os lugares de culto e reunião dos cristãos com os confrontos religiosos do norte da África durante a Antiguidade Tardia. Para isso, valemo-nos de um instrumental teórico e metodológico específico, trabalhando, por um lado, com conceitos e reflexões desenvolvidas nas últimas décadas sobre a importância da cultura material para as relações sociais e, por outro, recorrendo aos documentos escritos do período para traçar informações contextuais e aos dados arqueológicos de alguns sítios do território que nos permitiram avaliar algumas hipóteses propostas. Os dados arqueológicos, neste sentido, nos abriram uma perspectiva alternativa para interpretar os conflitos entre católicos, dissidentes e arianistas, interpretando-os pela perspectiva do que eles tinham de semelhante, e como a disputa pela apropriação desse bem comum auxiliou a construção de suas fronteiras identitárias.

Buscamos, neste sentido, compreender as relações das comunidades em confronto a partir de sua expressão em experiências particulares, evitando generalizações sobre os grupos em disputa. Os conflitos religiosos não foram abordados, portanto, pela perspectiva das grandes classificações usadas pelas lideranças do período em disputa para definir os grupos. Adotamos os termos “católicos”, “dissidentes” e “arianistas” apenas para diferenciá-los contextualmente. Estes três grandes grupos, com efeito, nunca se viram de outra forma a não ser como “cristãos”. Entre católicos e dissidentes, com efeito, a delimitação de suas fronteiras era muito menos clara, uma vez que eles conviviam nas mesmas cidades, interagindo em um mundo partilhado. As suas diferenças não existiam *a priori*, ou seja, não existia um caráter definidor claro e estável entre elas. A necessidade de diferenciação foi produzida, com efeito, pelo contexto de concorrência no qual eles interagem. Esta não é, no entanto, a mesma situação dos arianistas, grupo estrangeiro que possuía concepções trinitárias bem distintas do grupo ortodoxo. Na prática, no entanto, eles agiram como mais um grupo entre os demais, certamente favorecido politicamente em seu período, porém, que se lançou na disputa pela autoafirmação por meio do controle daquilo que era precioso para todos os cristãos das províncias africanas.

O bem precioso para estes grupos, como buscamos demonstrar, eram os seus edifícios de culto. Não é aleatório que eles tenham se tornado o *alvo* da concorrência

sectária desde a cisão entre Ceciliano e Majorino até os arianistas. As basílicas cristãs eram aquilo que garantia a sobrevivência das comunidades, oferecendo recursos para a sua existência enquanto “grupo religioso”. Elas permitiam o culto, a relação dos fiéis com o sagrado, o desenvolvimento das relações intercomunitárias, e todas as formas de práticas que tornavam uma pessoa “comum” em uma pessoa “cristã”. A apropriação e o controle destes edifícios era, portanto, a maneira deles legitimarem a sua identidade. Por meio de suas disputas pelos edifícios de culto, por outro lado, estes edifícios assumiram uma importância fundamental para a manutenção dos próprios confrontos, e isso não apenas porque eles eram desejados por todos. Os recursos materiais das basílicas foram usados continuamente por uns grupos para confrontarem outros. Suas localizações e formas particulares suscitavam significados, bem como estabeleciam um espectro de pressões sensoriais sobre aqueles que os usavam e almejavam controlar.

As basílicas adversárias de Sufetula, com efeito, mostram uma contínua ação dos grupos rivais em se apropriarem de estruturas cidadinas que permitiam que elas se afirmassem como “cristãs” por oposição aos “pagãos”, como indicado pelos templos sobre os quais elas foram implantadas. Porém, elas assim se autoafirmavam, constantemente, perante os olhos do adversário, uma vez que se situavam em um mesmo centro geográfico, distribuídas ao redor do fórum e forçando, desse modo, que os membros dos grupos adversários pudessem ver o sucesso de um e outro em expulsar as antigas divindades do espaço citadino. Em Thamugadi, por outro lado, não observamos uma luta pela autoafirmação em oposição ao Paganismo, mas, uma tentativa de duas comunidades religiosas se apropriarem e exercerem a sua influência sobre os novos centros de sociabilidade da cidade, os bairros expandidos a noroeste e oeste. Mesmo elas, no entanto, estabeleciam contato visual uma com a outra, marcando, respectivamente, as suas linhas do horizonte. As basílicas cristãs, nestes dois casos, foram um meio de confronto que, ao mesmo tempo, o estimulava, transformando a presença dos adversários inevitável na experiência citadina.

As basílicas de culto dos santos, por sua vez, representavam a materialização de uma memória preciosa para a definição da identidade dos cristãos. Elas abrigavam os mortos especiais das comunidades, capazes de estabelecer uma ligação entre o grupo que controlava a sua memória com um passado que o legitimava, provando o seu valor, portanto, como uma Igreja herdeira dos santos. A grande quantidade de basílicas de culto martirial em Cartago, com efeito, demonstra como a apropriação da

memória dos mártires era desejada pelos grupos religiosos. Neste caso, devemos considerar que não apenas os santos, mas, também, a cidade de Cartago eram bastante privilegiados, suscitando o desejo de diferentes grupos em se definir como cristãos mais legítimos por meio do controle e da comemoração de um mártir cartaginês. Não é aleatório, portanto, que a basílica de Santa Mônica foi tomada e controlada pelos arianistas quando os vândalos tomaram a cidade.

O contexto de concorrência, por sua vez, não apenas era estimulado pelo culto dos santos como, também, era capaz de produzir novos mártires. Este foi um caso acentuado, sobretudo, na Igreja dissidente, a qual, após os eventos ocorridos por ocasião da chegada de Paulo e Macário em 347 nas províncias africanas, passou a cultuar os seus membros mortos em combate. A basílica de culto de São Marcuro, neste sentido, era capaz de gravar a memória da perseguição em pedras, tornando-a ainda mais duradoura, e auxiliando aquela comunidade, em particular, a definir-se pelo ódio sectário a partir da localização do batistério próxima às relíquias do santo e de inscrições no coro da igreja que lembravam aos fiéis de quem eles eram herdeiros desde a iniciação comunitária até a prática cotidiana da liturgia. Este aspecto do conflito, por sua vez, é bastante ilustrativo da importância dos edifícios de culto para o desenvolvimento das querelas analisadas. A materialidade das basílicas foi investida de memórias e histórias e, por conta delas, os eventos não poderiam cair em esquecimento pelos atores em confronto. A memória de ódio tornava-se, portanto, mais duradoura, menos circunstancial. Desse modo, podemos compreender estes conflitos, a forma como as comunidades atacavam física e verbalmente umas às outras, a maneira como controlavam e significavam as suas basílicas como *narrativas espaciais*. Estas narrativas, no entanto, foram possíveis e conquistaram longa continuidade porque elas foram gravadas na *materialidade das pedras* de suas basílicas. Estes dois aspectos se relacionam. E foi por meio desta relação que as comunidades cristãs do norte da África buscaram, com veemência, definir a si próprias no decorrer de suas *guerras de religião*.

REFERÊNCIAS

Fontes textuais

Augustinus, **Sermo**, 355. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

Augustinus, **Sermo**, 356. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

Augustinus. **Contra litteras Petiliani donatistae libri tres.** Libro II. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 5 maio 2013.

LANCEL, S. **Actes de la conférence de Carthage en 411.** Paris: Éditions do Cerf, 1972-1991.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. A perseguição de Diocleciano na África e os autos da repressão à Igreja de Cirta: os Acta Munatii Felicis. **Revista de História** (UFES), v. 25, 2010.

MOORHEAD, J. **Victor of Vita: history of the vandal persecution.** Liverpool: Liverpool University. 1992.

Optatus, **Contra Parmenianum.** In: <http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Against_the_Donatists>. Acesso em: 01 fev. 2015.

TILLEY, M. A. **Donatist Martyr Stories: the Church in conflict in Roman North Africa.** Liverpool: Liverpool University. 1996.

Fontes materiais

BALLU, Alb. **Les ruines de Timgad, antique Thamugadi: sept années de découverts.** Paris. 1911.

BARBERY, J. DELHOUME, J.-P. La voie romaine de piedmont Sufetula-Mascliana (Djebel Mrhila, Tunisie centrale). In: _____. **Antiquités africaines**, 18, 1982.

BIZOT, B. La basilique et ses abords. In: DELESTRE, X. **Hippone.** Aix-en-Provence: Édisud, 2005.

BOESWILLWALD, R.; CAGNAT, R. BALLU, Alb. **Timgad: une cité africaine sous l'Empire romain.** Paris: Ernest Leroux. 1905.

CAYREL, M. **Une basilique donatiste de Numidie.** In :MÉFR, 51, 1934, p. 114-142

COURCELLE, P. **Une seconde campagne de fouilles à Ksar-el-Kelb**. In : MÉFR, 53, 1936, p. 166-197.

DUVAL, N. Art et archéologie en Albanie. In: _____ **Bulletin Monumental. Tome 146**, N°2, 1988.

_____. Études d'architecture chrétienne nord-africaine. In: _____ **Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité T. 94**, N°2, 1972.

_____. VII. Forme et identification: questions de méthode [À propos des "monuments à auges" et des triconques en Afrique du Nord]. In: _____ **Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité T. 91**, n°2. 1979.

_____. L'urbanisme de Sufetula. In: GRUYTER, W. **Aufstieg un niedergang der römischen welt**. Geschichte un kultur roms in spiegeler neueren forschung. vol.II. Berlin& New York, 1982.

_____. L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord. In: _____ **Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne. Volumes I et II**. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986. Rome: École Française de Rome, 1989.

_____. L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord. In: _____ **Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne**. Roma: École Française de Rome, 1989.

_____. Les baptistères d'Acholla (Tunisie) et l'origine des baptistères polylobés en Afrique du Nord [Études d'archéologie chrétienne nord-africaine - IX]. In: _____ **Antiquité africaines, 15**, 1980.

_____. Une église nouvelle attribuée au début du IVe siècle à Palmyre (Syrie). In: _____ **Bulletin Monumental. Tome 150**, N°4, 1992.

_____. Sufetula: l'histoire d'une ville romaine de la Haute Steppe à la lumière des recherches récentes. In: L'Afrique dans l'Occident romain (Ier siècle av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.) **Actes du colloque de Rome (3-5 décembre 1987)** Rome: École Française de Rome, 1990.

ENNABLI, L. Carthage, une métropole chrétienne du IV à la fin du VII siècle. **Études d'Antiquités africaines**. Paris: CNRS, 1997.

FÉVRIER, P.-A. Urbanisme et urbanisation de l'Afrique romaine. In: **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, II.10.2, p. 321-396.

GUI, I.; DUVAL, N.; CAILLET, J-P. Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord. In: _____ **Inventaire et typologie. 1**. Inventaire des monuments de l'Algérie. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992.

HURST, H. **Excavations at Carthage, the British Mission**, v.II/1: The Circular Harbour, North Side. The Site and Finds other than Pottery. Oxford: Oxford University, 1994.

LANCEL, S. **Tipasa en mauretanie**. Argélia, Ed. Ministère de l'Education nationale, R.A.D.P., 1966.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Trabalho e sociabilidade popular nas cidades da Africa Romana: entre textos e artefatos. In: Terezinha Oliveira. (Org.). **Educação, História e Filosofia: Antiguidade e Medievo**. 1aed.Itajaí, SC: UNIVALI, 2009.

_____. Travail, habitation et sociabilité populaires dans les villes de l'Afrique romaine: les quartiers commerçants et artisanaux de Carthage et de Timgad. In: FONTAINE, S.; SATRE, S.; TEKKI, A. (Eds.), **La ville au quotidien: Regards croisés sur l'habitat et l'artisanat antiques** (Afrique du Nord, Gaule et Italie). Aix-en-Provence: l'Université de Provence, 2011, p. 59-69.

STEVENS, S. T.; KALINOWSKI, A. V.; VANDERLESST, H. **Bir ftouha**. A pilgrimage church complex at Carthage. Cambridge: Journal of roman archaeology, V.5. 2005.

STEVENS, S. T. **Excavations of an early Christian pilgrimage complex at Bir Ftouha** (Carthage). Washington: Dumbarton Oaks. 2000.

Bibliografia moderna

ANDRÉN, A. **Between artifacts and texts: historical archaeology in global perspective**. Trad. Alan Crozier. NW: Plenum. 1998.

BANGERT, S. The archaeology of pilgrimage: Abu Mina and beyond. In: GWYNN, D.; BANGERT, S. **Religious diversity in Late Antiquity**. Netherlands: Brill. 2010.

BITTON-ASHKELONY, B. Encountering the Sacred: the debate on Christian pilgrimage. In: _____. **Late Antiquity**. Los Angeles: University California, 2005.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. Trad. Vera Ribeiro. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. **Poverty and Leadership in the Later Roman Empire**. Hanover: University of New England, 2002.

_____. **Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire**. Madison: The University of Wisconsin, 1992

_____. **The world of late antiquity: AD 150-750**. London: Thames & Hudson, 1971.

_____. **Through the eye of a needle: wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the west, 350-550 AD**. Oxford: Princeton University, 2012.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

CORCOS, N. 2001. Churches as prehistoric ritual monuments: a review and phenomenological perspective from Somerset. *Assemblage* 6. Disponível em : <http://www.assemblage.group.shef.ac.uk/issue6/Corcow_web.html>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2014.

DAVIS, N. Z. **The Rites of Violence**: religious riot in sixteenth century France. *Past and Present: Journal of Historical Studies*, 59, 1973.

DRAKE, H. A. (Ed.). **Violence in Late Antiquity**: Perceptions and Practices. Aldershot: Ashgate, 2006.

FUNARI, P. P. A. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, Carla. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

_____. Uma antiguidade sem conflitos? **Boletim do CPA**, Campinas-SP, v. 6, n. 11, p. 13-24, 2001.

GALVÃO-SOBRINHO, C. R. Embodied theologies: Christian identity and violence in Alexandria in the early Arian controversy. In: DRAKE, H. A. **Violence in Late Antiquity**: Perceptions and Practices. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 321-331.

GUARINELLO, N.L. História antiga e memória social. In: _____. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

GIERYN, T. F. A space for place in Sociology. **Annual Review of Sociology**, v.6.

GOSDEN, C. **Prehistory: a very short introduction**. Oxford: Oxford University, 2003.

GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. **Léxico do novo testamento**: grego/português. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GWYNN, D.M.; BANGERT, S. Religious Diversity in Late Antiquity: An Introduction. In: Gwynn, D. et Bangert, S. **Religious diversity in Late Antiquity**. Netherlands: Brill, 2010.

HAAS, C. **Alexandria in Late Antiquity**. Topography and Social Conflict. Londres: Baltimoreand. 1997. et LIM, R. People as power: games, munificence, and contested topography. In: William V. Harris (ed.), **The transformations of Urbs Roma in Late Antiquity**, JRA Suppl 33, Portsmouth, 1999.

HAENSCH, R. Le financement de la construction des églises pendant l'Antiquité Tardive et l'evergetisme antique. **Revue de L'Antiquité Tardive**: Economie et religion, Lyon, v. 2, n. 14, 2006.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. 1. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1992.

HAMILAKIS, Y. Afterword: eleven theses on the Archaeology of the Senses. In: J. Day(Ed.) **Making senses of the past: toward a Sensory Archaeology**. Carbondale: Southern Illinois University, 2013.

HINDLE, S.; KÜMIN, B. The spatial dynamics of parish politics: topographies of tension in english communities, c.1350-1640. In: **KÜMIN, B. Political space in pre-industrial Europe**. Farham: Ashgate, 2009.

HURST, H. Cartagine, la nuova Alessandria. In: A. Momigliano, A. Schiavone (curr.), **Storia di Roma**, vol. 3.2: I luoghi e le culture, Torino, 1993. p. 327-337.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. **The Decline and Fall of the Roman City**. Oxford: Oxford University, 2001.

JOHNSON, M. H. Phenomenological approaches in landscape Archaeology. In: **Annual Review of Anthropology**, 41, 2012.

JONES, S. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, P.P.A.; ORSER, C.; SCHIAVETTO, S.N.O. (orgs.) **Identidades, Discurso e Poder: Estudos da Arqueologia Contemporânea**. São Paulo: Annablume /FAPESP, 2005.

LATOURE, B. **Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Trad. Carlos Irineu da Costa. SP: Editora 34, 1994.

KILDE, J. H. **Sacred Power, Sacred Space: an introduction to Christian architecture and worship**. New York: Oxford University, 2008.

LANCEL, S. **Cartago**. Barcelona: Crítica, 1994.

_____. **Saint Augustin**. Paris: Fayard, 1999.

_____. Saint Augustin et Hipone. In: DELESTRE, X. **Hippone**. Aix-en-Provence: Édisud, 2005. p. 25-33

LAVAN, L. Late antique urban topography: from architecture to human space. In: **Late Antique Archaeology**, vol. 1: theory and practice in Late Antique Archaeology. Boston: Brill, 2003.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace**. Paris: Anthropos. 1974.

LEONE, A. **Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest**. Bari: Edipuglia, 2007.

LEPELLEY, C. La cité africaine tardive, de l'apogée du IV siècle à l'effondrement du VII siècle. In: KRAUSE, J.-U.; WITSCHHEL, C. (Hrsg.). **Die Stadt in der Spätantike: Niedergang oder Wandel?** Stuttgart: Franz Steiner, 2006, p. 13-31.

LIM, R. People as power: games, munificence, and contested topography. In: William V. Harris (ed.), **The transformations of Urbs Roma in Late Antiquity**, JRA Suppl 33, Portsmouth, 1999.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. In: PIRATELI, Marcos Roberto (org.). **Ensaio sobre Agostinho de Hipona: História, Música, Filosofia e Educação**. Maringá: EDUEM, 2014. p. 33-77.

_____. A nomeação de Heráclio, sucessor de Santo Agostinho, e as relíquias de Estêvão. In: Rodolfo P. Buzón, Pablo A. Cavallero, Alba Romano e Maria Eugenia Steinberg. (Org.). **Los estudios clásicos ante el cambio de milenio**. Vida, Muerte, Cultura. 1.ed. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2002.

_____. A perseguição de Diocleciano na África e os autos da repressão à Igreja de Cirta: os Acta Munatii Felicis. **Revista de História** (UFES), v. 25, 2010.

_____. O conceito de Antiguidade Tardia e as transformações da cidade antiga: o caso da África do Norte. In: **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, Campinas, v. 24, p. 123-135, jul. 2007/jun. 2008.

_____. Potestas populi: Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.). **Bibliothèque de l'Antiquité Tardive**, 24. Turnhout: Brepols, 2012.

_____. Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana, do século IV ao século V. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001.

_____. Ubi ecclesia? Basiliques chrétiennes et violence religieuse dans l'Afrique romaine tardive. In: FREU, C.; JANIARD, S. éds. **Mélanges Jean-Michel Carrié**. Bibliothèque de l'Antiquité Tardive.

MARKUS, R. **O fim do cristianismo antigo**. Trad. J. R. Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

MATTINGLY, D., HITCHNER, R. B. **Roman Africa: An Archaeological Review**, Journal of Roman Studies, Londres, n° 85, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MODÉLAN, Y. Une guerre de religion: les deux églises d'Afrique à l'époque vandale. **Antiquité Tardive**, 11. Turnhout: Brepols, 2003.

RAPP, C. Saints and holy men. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. **Cambridge History of Christianity**. vol.2. Cambridge: Cambridge University, 2008.

SEARS, G. The Fate of the Temples in North Africa. In: LAVAN, L.; MULYRAN, M. (Ed.). **The Archaeology of Late Antique Paganism** (Late Antique Archaeology, 7). Leiden: Brill, 2011, p. 229-256.

SHAW, B. **Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine**. Cambridge: Cambridge University, 2011.

SMALL, D. B. The tyranny of the text: lost social strategies in current historical period archaeology in the classical Mediterranean. In: FUNARI, P. P. A.; HALL, M.; JONES, S. **Historical Archaeology: Back from the Edge**, Routledge, 1999.

TARROW, S. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político**. Trad. Ana Maria Sallum. Petrópolis: Vozes, 2009.

TILLEY, C. **The materiality of stone: explorations in landscape Phenomenology**, Oxford, 2004.

WARD-PERKINS, B. **The Fall of Rome and the End of Civilization**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

WICKHAM, C. **Framing the Early Middle Ages**. Europe and the Mediterranean 400-800. Oxford: Oxford University, 2005.

YASIN, A. M. **Saints and church spaces in the Late Antique Mediterranean: architecture, cult and community**. Cambridge&New York: Cambridge University, 2009.