

O circo como templo idolátrico em Tertuliano (*Spect.*, 8.4; 13.4)

The circus as idolatrous temple in Tertullian

(*Spect.*, 8.4; 13.4)

Natan Henrique Taveira Baptista*

Resumo: Este artigo tem como objetivo discutir o significado da rejeição do espaço circense, bem como das manifestações lúdicas praticadas em seu interior, para a vida do neófito paleocristão, a partir dos textos de Tertuliano – em especial o *Sobre os espetáculos* (*De Spectaculis*). A fim de justificar seu posicionamento, o autor norte-africano associou metaforicamente tanto recintos quanto monumentos do circo e dos templos pagãos, o que levou sua argumentação a identificar o comparecimento àquele local para assistir às corridas de bigas como uma prática idolátrica. Defendemos que o objetivo de Tertuliano com essas sanções foi controlar as sociabilidades dos membros da comunidade proto-ortodoxa de Cartago de modo a demarcar a identidade desse grupo em contraposição à pagã. Com intuito de responder nossos questionamentos, analisamos a documentação primária à luz do exame textual crítico da *Análise de Conteúdo* por meio do método proposto por Laurence Bardin.

Abstract: This paper aims to debate the rejection of the circus space, as well as the manifestations of entertainment practiced within it, and its meaning for the Paleochristian neophyte's life, based on the Tertullian's scriptures – in particular 'Of public shows' (*De Spectaculis*). In order to justify his statements, the North African author metaphorically associated both venues and monuments in circus and pagan temples, which led his argumentation to identify attending chariot races as an idolatrous practice. We argue that Tertullian's aims with such sanctions were to control the sociability of Carthage's proto-orthodox community members, as to mark the identity of this group in contrast with the identities of pagans. In order to answer our questions, we have analyzed our primary archives through a critical textual examination of the *Content Analysis*, following the method proposed by Laurence Bardin.

Palavras-chave:

Cartago;
Paleocristianismo;
Tertuliano;
Circo;
Ludi Circenses.

Keywords:

Carthage;
Paleochristianism;
Tertullian;
Circus;
Ludi Circenses.

Recebido em: 14/05/2015
Aprovado em: 24/06/2015

* Mestre em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES).

Em *Sobre os espetáculos* (*De Spectaculis*), escrita por volta de 202-206, Tertuliano argumentou quanto às objeções e rejeições aos jogos, qualificando todos os espetáculos pagãos como antitéticos às crenças e práticas cristãs, especialmente após o momento decisivo na vida do crente, ou seja, a renúncia da vida pregressa pelo ato do batismo (*signaculum*). Para compreender os reveses da comunidade proto-ortodoxa cartaginesa no século terceiro, assim como o esforço regulador da *secta* paleocristã africana, selecionamos este texto uma vez que, nele, Tertuliano foi profícuo em argumentos contrários às corridas, destinados a alertar os próprios paleocristãos, o que indica que estes compartilhavam as práticas sociais pagãs e “[...] que os jogos eram apreciados indistintamente, não importando a crença religiosa” (BUSTAMANTE, 2005, p. 227). Dessa forma, para a composição do texto de *Sobre os Espetáculos*, Tertuliano baseou-se em três valores, a partir da exposição de ideias teológicas contidas na oração de abertura da obra, na forma de *exordium*, que elucida na *partitio* do tratado:¹ “as exigências da fé, um bom sistema doutrinal e um estatuto disciplinar” (*Spect.* 1.1). As três linhas argumentativas ou três valores eram a *fides*, a *ueritas* e a *disciplina*, ou seja, a fé, a verdade, expressa por um bom sistema doutrinal, e o estatuto disciplinar (SIDER, 1978, p. 339-342; VAN DER NAT, 1964, p. 129-143). Segundo Sider (1978, p. 339-340), “veremos que o *De Spectaculis* é uma exploração, apropriadamente fixada no contexto da experiência batismal, da natureza e do significado do cristianismo em termos de três cruciais conceitos de fé, verdade e disciplina”. Assim, à luz desses três valores discutiremos algumas questões sócio-religiosas dentro do pensamento do cartaginês.

Inicialmente, defendemos que o *Sobre os espetáculos* parece ter sido um escrito parenético,² inicialmente proferido na forma de discurso, a partir de dúvidas cotidianas

¹ Em termos retóricos, a acomodação do *exordium* e da *partitio* em um texto fazem parte do domínio da *disposição* ou *dispositio*. Quintiliano (*Inst. Orat.*, 7, 1.1-2) afirmava que por *disposição* entendíamos a prudente distribuição das ideias e demais partes do discurso dentro do texto. A *disposição* desses conteúdos obedecia à intuição do autor e o modo como este achava melhor conduzir a argumentação ou introduzir determinado assunto. Assim, dentro da *dispositio*, o *exordium* tinha a função de introduzir um discurso, por meio da anunciação do objeto e da finalidade discursiva, de modo a cativar e persuadir o *ethos* da audiência, a fim de estabelecer o ânimo do público (Arist., *Reth.*, 3.14; *Ad Her.*, 1.4-11; Cic., *De Inv.*, 1.15-18; Cic., *De Or.*, 2.78-80; Quint., *Inst. Orat.*, 4.1). Mesmo que comumente a *partitio* ou *diuisio* venha após a *narratio*, ou declaração de fatos, acreditamos que Tertuliano optou por reafirmar ainda na sentença inicial quais seriam as ideias centrais de sua discussão. De maneira geral, na *partitio* se anuncia o esboço e a listagem dos principais pontos argumentativos a serem utilizados na ordem em que aparecem dispostos (*Ad Her.*, 1.10.17; Cic., *De Inv.*, 1.22-23; Quint., *Inst. Orat.*, 4.5).

² Tal como Stowers (1986, p. 92), entendemos a parênese ou parenética como um estilo textual no qual o enunciador exorta alguém a perseguir ou evitar alguma coisa, sempre denotando que se *preserve* certo modo ou modelo de vida. Assim, apresenta-se como uma orientação de maneira a influenciar a conduta de um indivíduo ou de um auditório e assegurar seu convencimento (MALHERBE, 1987, p. 70). Insere-se então no domínio de fronteira entre os gêneros antigos, pois a parênese, mesmo que associada ao epidítico pela rejeição e condenação de várias práticas, tem função de aconselhamento enfático tal como pressupõe o gênero deliberativo. Acreditamos nisso uma vez que uma das características fundamentais do gênero político ou deliberativo era dissuadir ou persuadir sobre algum assunto concernente a uma audiência (Aris., *Reth.*, 1358b), aspecto muito mais complexo defendido por Quintiliano (*Inst. Orat.*, 4, 8.1-7), do que aquele que Cícero (*De Or.*, 2, 82.334) restringia ao afirmar todo o objetivo do deliberativo entre a dicotomia de convencimento do que era virtuoso e digno ou prejudicial e vicioso. Finalmente, a parênese apologética também delibera sobre o futuro, convencendo no presente, indagando sobre o passado (Quint., *Inst. Orat.*, 4, 8.6). Os escritos parenéticos podem ainda possuir dois sentidos, ou um

daqueles que se preparavam para o batismo, obtendo a sua forma final de tratado *a posteriori*. Foi, assim, “um meio privilegiado de comunicação social a nível das massas” (MARQUES, 1979, p. 392). Se concordamos com Antony Corbeill (2007, p. 70) quando ele afirmou que a retórica possuía, em qualquer época, a utilidade de estabelecer e afirmar os valores éticos e a ordem social, a motivação do *De Spectaculis* enquanto parênese de ética social e religiosa se notabilizou como uma manifestação da retórica com fins de doutrinação e convencimento da comunidade ainda que sua função primeira ainda fosse apologética, ou seja, de defesa da fé perante e no contraste com as práticas socioculturais dos inimigos da fé, os gentios ou pagãos. É, pois por esses objetivos que deve ser vista como não necessariamente factual, mas verossímil, organizada em si mesma e disposta à reflexão unilateral da ética social que procedia do púlpito paleocristão (BERGER, 1998, p. 114).

Sobre o contágio idolátrico, ou a ida aos espetáculos

Perceber a dimensão de convencimento e doutrinação só foi possível, pois o *Sobre os Espetáculos*, como em pouquíssimos casos, nos permite recuperar a vida cotidiana das cidades norte-africanas. É por esse mesmo motivo que nossa compreensão acerca do impacto desse tratado e a da sua recepção imediata dentro da comunidade é bastante controversa. Todavia, podemos ter acesso às críticas à ida aos espetáculos formuladas por Tertuliano em um momento anterior à escrita do texto, graças ao seu próprio texto. Isso se dá, pois nas remissões argumentativas do cartaginês na muito organizada *refutatio* desse tratado (Cic., *De Inv.*, 1.42-51; Quint., *Inst. Orat.*, 5.13). Nesse momento, iremos discutir as principais críticas que, em nossa opinião, fomentaram a escrita da obra. *Grosso modo*, podemos reparti-las em seis argumentos principais:

1. Não existiria perda espiritual ou sob a consciência do cristão pelo que se ouvia ou se via no mundo comum (1.3), com a condição de que se mantivesse o temor a deus (*deum metu*) e se lhes prestassem as honras devidas (1.3);

Tertuliano apenas esboçou a sua resposta, a crítica acima enunciada, deixando claras as inconstâncias e as contrariedades do argumento, especificamente no que concernia às

texto escrito para uma exortação moral, ou um discurso tendo como base os sermões dos padres da Igreja com ênfase no modelo comportamental o qual o auditório é, explícita ou implicitamente, incentivado a imitar (STOWERS, 1986, p. 95). De maneira geral, podemos afirmar que se apresenta como um texto relativamente breve de claro caráter pedagógico, vestido de uma retórica perlocutória, ou seja, que pretende exercer um efeito sobre um interlocutor, com conteúdo de manifestação moralista que elenca regras de conduta ou advertências éticas sem perseguir necessariamente uma progressão lógica (BERGER, 1998, p. 37-42; 51-2; 114; 130-7; 254).

exigências da fé, ao bom sistema doutrinal e ao estatuto disciplinar (1.1), pois os fiéis e disciplinados como mandava o bom raciocínio e juízo, seriam sábios e rejeitariam o prazer mundano (1.6; 2.3).

2. Deus não se ofenderia com o prazer que o homem tem, nem seria crime algum gozar dele (1.3), desde que se respeitasse a condição do primeiro argumento, ou seja, que o temor e as honras devidas fossem obedecidas;

Continuando com a argumentação, Tertuliano explicitou a incompatibilidade da frequência aos espetáculos com a verdadeira religião e o verdadeiro deus (*verae religioni et vero obsequio erga verum deum*) (1.4). Os verdadeiros cristãos, ao rejeitarem os espetáculos, demonstrariam que eram "servos de Deus" (*Dei serui*) (1.1), que renunciariam à idolatria (6.4), sem medo de perder o prazer mundano (20.1). Afinal, eram "raça condenada à morte" (*expeditum morti genus*) que se furtava dos prazeres para melhor desprezar a vida (1.5-6).

3. Tudo o que deus criara e concedera ao homem era bom, especialmente os elementos dos espetáculos, tais como os cavalos e as forças corporais, por isso nada disso seria desviante da divindade ou lhe seria hostil, pois não fugia de seu domínio e nem afastaria o fiel dele (2.1 = *Cult.*, 1, 8.4-5);

Esse argumento, segundo Tertuliano, demonstrava que o pseudocristão não conhecia ao seu deus com profundidade, apenas o via e sentia no contato com a natureza, não o conhecendo de perto (2.5). Apenas seria permitido ao homem o uso que Deus ordenou para cada uma das coisas que criou. Assim, devia-se ignorar o uso perverso das coisas criadas (2.5-6) por malícia ou até mesmo por inocência (2.11), pois até os pagãos ou gentios proibiam que se fizessem certas coisas com a criação (2.7). Afinal, algo, "[...] quando ofende, deixa de ser de Deus, e ao deixar de ser de Deus, ofende-o" (2.9). A essa altura do tratado, Tertuliano esboçava uma argumentação contrária aos materiais envolvidos nos espetáculos públicos e nas festas religiosas (2.9; 15.8), os chamados *extrucciones locorum*, ou seja, os tablados, as pedras, os caboucos, os mármores e as colunatas (2.2 = *Vit.*, 5, 5.7). Porém, essa argumentação só será longamente desenvolvida posteriormente, no seu *De cultu feminarum* (*Sobre a moda feminina*). Podemos afirmar com certeza que o tratado *Sobre a moda feminina* foi escrito e publicado posteriormente ao *Sobre os espetáculos* devido a uma referência cruzada entre as obras. Dessa maneira, em *De cultu feminarum* (1, 8.4-5, grifo nosso) podemos ler,

todos esses ímpio prazeres dos espetáculos mundanos – como escrevemos em um especial tratado sobre a temática – e a própria idolatria assentam nas coisas de Deus.

O cristão não há de deixar-se arrastar pelos delírios do circo ou pelas atrocidades da arena ou pelas torpezas do teatro, só porque Deus deu ao homem o cavalo, a pantera e a voz. Nem o cristão cometeria impunemente a idolatria só por serem obra de Deus o incenso, o vinho puro, o fogo devorador e os animais que servem de vítimas, a pretexto de que a própria matéria que se adora provém de Deus. O mesmo acontece com a laboração das matérias: o que elas são na origem provém de Deus e por isso estão fora da causa, mas o Mundo está fora de Deus como réu da vanglória.

Assim, nesse tratado e a partir da narrativa contida no Livro deuterocanônico de Enoque (8:1-2; 96:9-12; 105:23),³ Tertuliano entendeu como *saecularia* as matérias e as técnicas que foram reveladas ao homem, não por Deus, mas pelos anjos pecadores (*Cult.*, 1.1.2-3; 1.3; 2.10.3), e que eram inúteis para a salvação. A abstenção desses materiais, e por associação dos espetáculos, era chamada por Tertuliano de verdadeira circuncisão (*Cult.*, 2.9.8). Nesse contexto, para nós, foi extremamente relevante Tertuliano associar esses materiais e, novamente, por cooptação, a frequência aos espetáculos, a vanglória (*gloriae saeculum*).

4. Não existiu nenhuma restrição direta nas Escrituras proibindo a ida aos espetáculos (3.1-2; 14.1-2; 20.1);

Esta foi a mais importante crítica aos jogos, porque foi reiterada ao longo de todo o tratado de modo extenso e repetitivo, razão pela qual, para nós, foi difícil sintetizar todo o pensamento do autor. A primeira e mais incisiva resposta a essa crítica se baseou na leitura metafórica do *Sl.*, 1.1, que condenava a ida aos espetáculos, pois estes eram vistos como “conselho dos ímpios e pecadores” e “roda dos zombadores” (3.3-8). Sobre as sociabilidades mantidas pelo cristão com aqueles que dizia detestar, ou seja, os pagãos, Tertuliano afirmava que já bastava estar no mesmo lugar que os ímpios, uma vez que melhor seria que nem juntos estivessem no mesmo planeta (15.7-8). Assim, propunha que a comunidade se separasse dos pagãos nas coisas do mundo, porque o mundo mesmo era de Deus, mas as coisas que estavam no mundo eram do diabo (15.8). A ida aos espetáculos seria uma atualização daquilo tudo que foi condenado por Deus, uma vez que “condenada é, por Deus, toda a casta de idolatria, também esta o está, a que consagra aos deuses as coisas da terra” (9.6). Tertuliano deixou, assim, claro que o circo, bem como todos os outros espetáculos públicos, adinham

³ Tertuliano demonstra especial apreço pelo Livro de Enoque (8:1-2; 96:9-12; 105:23) (*De cultu*, 1.3.1-3; 2.10.3; *Spect.* 2.9; 15.8), mesmo tendo ciência de que a inspiração desse livro era contestada desde a constituição tradicional do texto massorético da biblioteca canônica judaica, *Tanakh* (*De cultu*, 1.3.1-3; TOV, 1992; WÜRTHWEIN, 1995). Elizabeth Clare Prophet (2002, p. 70) defendeu que foi o rabino Simeon ben Yohai (aprox. 120-170) que contestou a canonicidade dessa obra. Fato que levou os judeus a não elencarem o Primeiro livro de Enoque entre as obras do Tanakh ou cânone judaico que, de acordo com a tradição, consiste de vinte e quatro livros, que se agrupam em três conjuntos: a lei ou a instrução, denominada *Torá*, também chamada de pentateuco ou *Chumash*; os profetas ou o conjunto chamado *Neviim*; e os escritos ou o conjunto chamado *Ketuvim* (TOV, 1992, p. 15).

da idolatria pura, pois eram associados a várias divindades e superstições sacras ou fúnebres (5.2-8; 6.2-3), se apresentando assim como verdadeiros templos pagãos. Essa afirmação foi constante por todo o texto, o que pode ser atestado com base na Análise de Conteúdo de vários trechos da obra, o que nos levou a propor o seguinte complexo categorial (Quadro 1).

Quadro 1: Complexo categorial dos espaços de lazer a partir da leitura de Tertuliano

Características dos espaços públicos de lazer	Parte(s) mencionada(s)	Origem mitológica e interpretação cristã
Advém de idolatria pura, pois foram associados a várias divindades e superstições (5.2-8; 6.2-3).	Os jogos (<i>ludii</i>) em sua totalidade;	Segundo Timeu de Lócria, em Platão, tem origem nos Lídios a partir de uma mistura de mitos e velhas superstições com práticas religiosas. Assim o termo viria de Lydis, termo em latim para Lídios, e não de <i>ludus</i> , -i. como Varrão (<i>Lin. Lat.</i> 5.154) afirmava (5.2-8; 6.2-3).
	Materiais de construção (<i>extruccionem locorum</i>): os tablados, as pedras, os caboucos, os mármore e as colunatas (2.2 = Vit., 5, 5.7).	Em 2.9; 15.8, Tertuliano ensaia um argumento contrário aos materiais, mas que só irá desenvolver melhor em seu tratado posterior, <i>Cult. Fem.</i> Assim a partir da narrativa enoquiana, ele entende como <i>saecularia</i> as matérias e as técnicas que foram reveladas ao homem, não por Deus, mas pelos anjos pecadores (<i>Cult. Fem.</i> , 1.1.2-3), como descrito em Enoque (8:1-2; 96:9-12; 105:23) (<i>Cult. Fem.</i> , 1.3; 2.10.3), e são inúteis para a salvação. Sua abstenção é chamada por Tertuliano de verdadeira circuncisão (<i>Cult. Fem.</i> , 2.9.8).
As superstições sacras ou fúnebres são as principais características dos espetáculos tanto teatrais como circenses (10.1; 11.1).	Vias de acesso, <i>cavea</i> e arquibancadas: “[...] sentam-se nas bancadas e ficam de plantão nas vias intermediárias; pois chamam caminhos e encruzilhadas a toda a volta do recinto às vias que separam os populares no pendor da encosta; e cátedra também se chama o sítio escavado de molde a poderem sentar-se” (3.6);	O circo foi originalmente dedicado ao deus Conso, com especial importância também ao deus Lar (5.7). Sendo assim, é residência de toda a corja de demônios (7.3). Além disso, segundo Estesícoro (supostamente um poeta lírico grego que não chegou até nós e tem sua existência questionada), sua origem remota a doação de cavalos por parte de Mercúrio para os filhos de Júpiter, os Dióscuros. E finalmente, também tem associação com o epíteto de Netuno, o <i>Ἰππιον</i> (9.2).
	A pompa, tanto do circo quanto do anfiteatro (12.6): “[...] procissão em uma desfilavam uma série de esculturas, uma chusma de imagens, carros e carrões sagrados, literias, sedes, coroas e despojos” (7.2).	“[...] as púrpuras, os fachos, as fitas, as coroas e por final os discursos e editos e papas rituais comidas na véspera, tudo isso se não faz sem culto do diabo e colaboração dos demônios” (12.6).

* Continua.

-	Abóbada do circo é o céu do Sol brilhante (8.1).	O circo também é dedicado ao deus Sol, originalmente pela sua filha a feiticeira Circe (8.1-2). Fato esse que explica o circo estar encharcado “[...] de artes mágicas [...] assistido por todos os diabos e anjos caídos” (8.2). Toda a enorme largura do circo acomoda a mesma quantidade de idolatrias (8.2).
Os ornamentos do <i>euripus</i> são templos idolátricos (8.3), por isso é vetada a ida em qualquer dia até mesmo aqueles que não ocorriam as corridas (8.8). Assim, “templos e monumentos abominamos deles por igual; a ara duns e doutros, fora com ela, a efígie do deus ou de um morto não nos leva genuflexão, nem sacrifícios, nem oferendas” (13.4).	Ovos (8.3);	Originalmente, dedicados aos gêmeos Dióscoros, filhos de Júpiter, nascidos de um ovo de cisne (8.3);
	Golfinhos (8.3);	Dedicados a Netuno (8.3);
	Colunas e colonatas (8.3);	Dedicadas a Seia, deusa da sementeira, a Messia, deusa da colheita e a Tutulina, a divindade protetora dos frutos (8.3);
	Três aras (8.4);	Dedicados a três pares de deuses: os grandes (<i>magnis</i>), os poderosos (<i>potentibus</i>) e os da terra e do céu (<i>terrae et caelo</i> ou <i>δυνατοί</i>) que “[...] se julgam ser oriundos da Samotrácia” (8.4 = Varrão, <i>Lin. Lat.</i> , 5.57-8).
	Obelisco desmedido (8.5);	De origem egípcia, trazida pós-derrota de Cleópatra e Marco Antônio, representa uma prostituta dedicada ao Sol, provavelmente a própria Ptolomeu, segundo Hermáteles, que provavelmente é um erro de soletração para Demóteles (Plínio, <i>Hist. Nat.</i> , 36, 12.79; 36, 13.84) ou Hermápion (<i>Am. Marc.</i> 17, 4.17) (TURCAN, 1986, 162-163). Por sua importância, assume o papel de “grande mãe” ao reger todos os demônios junto ao <i>euripus</i> (8.5).
Várias estátuas, como as de Conso ou das Múrcias (8.6);	Todas as estátuas representam ídolos, sejam eles deuses de panteão, <i>manes</i> ou outros espíritos “[...] que se ocultam no âmago das estátuas, que são os demônios, espíritos perversos gaudiosos por contrafazerem a divindade” (10.10; 12.5; 13.1-4). Assim “[...] os criadores das artes deram logo em chamar-lhes deuses [os espíritos e representações das estátuas]” (10.11). A Múrcia, por exemplo, é uma deidade do amor (8.6).	

* Continua.

-	As bigas e as quadrigas (9.3);	Dedicadas aos deuses Lua e Sol, respectivamente (9.3 = Virg., <i>Aen.</i> , 5.721; 6.535; 7.26). Ainda segundo Virgílio (<i>Georg.</i> , 3.113-114), foi Erictônio o primeiro a juntar quatro cavalos, constituindo assim uma quadriga e vencendo uma competição. Esta personagem, “[...] filho de Minerva e de Vulcano, oriundo de paixão bem terrena, é um monstro diabólico, que digo eu? É o próprio diabo, nem sequer é a cobra” (9.3). Além disso, os carros são dedicados também a Juno por parte de Tróquilo Argivo, seu inventor; e, por constatação de Tertuliano, a Quirino, o antigo deus que representava o Estado romano, por Rômulo (9.4).
As cores da idolatria, paixões e superstição (9.5).	As cores das facções (9.5);	O branco dedicado ao inverno, suas neves e ao Zéfiro, o vento do Oeste; o vermelho, ao verão, ao rubor solar e a Marte; o verde, a primavera e a Terra Mãe; e o azul, ou cor do céu e do mar, é associado ao Outono e a Netuno (9.5).
Coroas profanas que acompanham sacerdotes e ministros a fazerem sangue escorrer (11.2); “Também não precisas de enrodilhar coroas em torno da cabeça; que prazer te poderá advir dessas grinaldas?” (18.3).	As coroas da vitória (11.2);	-
“Nem sequer provamos das vitualhas do sacrifício do repasto oferendado aos mortos porque não podemos comer a ceia do senhor e a ceia dos demônios” (13.4) nas assembleias de pagãos [<i>conventus et coetus ethnicorum</i>] (27.1).	Banquetes (13.4);	-
O pano que é jogado para o alto é como uma imagem do diabo que precipita os berreiros enlouquecidos (16.2)	Sinal de largada [<i>mittere mappam</i>] (16.2-3);	-

* Conclusão.

A *pompa*, tanto a do circo quanto a do anfiteatro (12.6), poderia ser definida como uma “[...] procissão em que desfilavam uma série de esculturas, uma chusma de imagens, carros e carrões sagrados, literias, sedes, coroas e despojos [...] as púrpuras, os fachos, as fitas, as coroas e por final os discursos e editos e papas rituais comidas na véspera, tudo isso se não faz sem culto do diabo e colaboração dos demônios” (7.2; 12.6) (WASZINK, 1947, p. 13-41). Sendo assim, “com ostentação ou parcimônia, não importa: todo e qualquer cortejo do circo ofende a Deus” (7.5). Essa *pompa* para o neófito recém-converso era ainda mais perigosa, uma vez que “convencidos ficamos que por nenhum lado nos fica bem lá ir, nós que por *duas* [conversão e batismo] vezes renunciámos aos ídolos” (13.1). Discutiremos mais à frente sobre a profunda relação entre a *pompa* espetacular e o batismo. Finalmente, a última admoestação que poderia ser lida como uma resposta à quarta crítica diz respeito ao engano diabólico, pois “o diabo, o veneno mortal que cozinha mistura-lhe aparência de coisas agradáveis e aceites a Deus” (27.4).

5. “[...] O próprio Deus vê tudo do alto do céu e não se contamina” (20.2);

Esta pode ser interpretada como uma crítica menos enfática, pois Tertuliano desaprovava radicalmente a comparação entre a divindade e a humanidade, opostas e incomparáveis por suas características inerentes. Utilizando então do mesmo argumento da onisciência da divindade, o africano alegou que “[...] por isso mesmo é que é bom que lá não vamos, para não sermos vistos por Quem vê tudo” (20.3). Assim, mesmo que Deus visse tudo, do mesmo jeito que ele não se sujaria ao ver a *cloaca maxima*, ou seja, o sistema de encanamento romano, também assim seria com toda a sorte de idolatria, adultério, fraudes, assassinatos e espetáculos (20.2-3). No entanto, Tertuliano não dispensou maior atenção a esse assunto, mesmo que os comparativos que empregasse sejam elucidativos para nós, pois a simples ida aos espetáculos se equiparava na retórica desse paleocristão ao homicídio ou à infidelidade. Os espectadores assim foram qualificados como criminosos (7.5) que se afastavam de Deus, pois eram iguais aos que ofereciam sacrifícios ou prestavam adoração no Capitólio, em Roma, ou no templo de Serápis, em Alexandria (8.9). Eram, além disso, vaidosos e fúteis, pois “[...] todos pensam na mesma coisa ao dirigirem-se para os espetáculos públicos, verem e serem vistos” (25.3).

6. “Não podemos viver sem distrações, nós que até devemos sentir prazer na morte?” (28.5).

Outra crítica menos enfática pela pouca importância e espaço dedicado a sua resposta no texto de Tertuliano. Claramente, foi um questionamento de origem interna pelo

uso da primeira pessoa do plural do verbo *possum*, no indicativo presente, o enunciador do questionamento se sentiria assim de alguma forma pertencente a *secta* paleocristã. Tertuliano respondeu à questão de maneira peremptória, o único desejo digno ao qual se deveria aspirar, e somente esse, seria se unir a Deus pela morte no martírio, sem desviar-se da verdadeira meta (28.5).

Por meio das respostas a todas essas críticas, Tertuliano deixava claro que não existiam argumentos ou desculpas para aquilo que Deus condenava (20.5). Além disso, ele aproveitou esta temática oportuna para discutir aspectos da cosmologia pagã dentro dos espaços que compunham o monumento do circo. Nessa máxima reside o cerne de nossa discussão neste artigo, pois, de maneira geral, o circo foi visto como um templo de tudo que era perverso e mau, de maneira geral, seus espaços e objetos eram templos idólatras (8.3), especialmente os artigos decorativos presentes no *euripus* como fica claro no quadro discutido acima (Quadro 1). Por isso, era vedada a ida ao circo em qualquer dia, até mesmo naqueles em que não haveria corridas (8.8). Em síntese, sobre toda a idolatria associada aos recintos físicos dentro do circo, Tertuliano (13.4) declarou: os “templos e monumentos abominamos deles por igual; a ara duns e doutros, fora com ela, a efigie do deus ou de um morto não nos leva genuflexão, nem sacrifícios, nem oferendas”.

É com base nesses argumentos que Tertuliano realizou uma associação direta entre o contágio do espaço pagão e a idolatria sobre a vida do neófito cristão, recomendando-lhe rejeitar as práticas de entretenimento típicas da cidade. Discutir a rejeição do espaço urbano, juntamente com a crítica aos espetáculos, algo que começa com Tertuliano, é fundamental para compreender a cristianização do Império Romano, pois, no quarto século, isso se tornou um marco do monacato, experiência cristã que trocou a cidade pelo deserto. Tal substituição manifestou-se não apenas na retirada física para o deserto, mas também em numerosas imagens negativas da cidade presentes na literatura patrística (GAGER, 1982, p. 357). Além da urbanização, o paleocristianismo foi outro importante fator que deve ser considerado a fim de se obter uma melhor compreensão da sociedade norte-africana nos terceiro e quarto séculos (LEONE, 2007, p. 37; MACKENDRICK, 1980, p. 81). A cristianização que se processou, durante o final do quarto e início do quinto século, em território africano, exprimiu, pois, uma transformação da elite urbana aristocrática e do poder romano ali exercido. Também houve mudanças gradativas na dinâmica das relações e das necessidades da comunidade urbana, como, por exemplo, a arquitetura das cidades. Isso ocorreu pois as mudanças no uso do espaço invariavelmente exprimem o teor das novas relações sociais que então se estabeleceram.

Sobre a purificação e a salvação da alma, ou da importância do batismo

Foi no *De spectaculis* que Tertuliano discutiu os entretenimentos locais que congregavam paleocristãos, pagãos e judeus. É por meio desse tratado que podemos traçar uma imagem de como e quando os jogos se realizavam e como suas origens foram explicadas pela sociedade contemporânea ao autor. O tratado não é meramente uma inventiva contra os costumes pagãos, mas um tratado de conduta pós-batismo, momento decisivo da experiência paleocristã (SIDER, 1978, p. 339). Segundo Peter Brown (1991, p. 230),

a iniciação ao grupo, um simples banho purificador, consiste, segundo Paulo, em despojar-se das “vestes” de todas as categorias religiosas e sociais anteriores e “revestir-se” de Cristo; com isso Paulo entende a aquisição de uma identidade única e não estanque, comum a todos os membros da comunidade, como convém aos “filhos de Deus” recém-adotados “em Cristo”.

Tendo em vista o caráter de instrução para os neófitos que se preparavam para o batismo do *Sobre os espetáculos*, podemos fazer um paralelo sobre a simbologia da água nos demais tratados de Tertuliano, o *De baptismo*, especialmente, e os demais textos sagrados paleocristãos e judaicos. De fato, a simbologia da água está intimamente ligada ao Cristianismo, desde sua origem judaica, utilizando o batismo como um rito de iniciação e fonte de regeneração e de renovação do Espírito Santo, pois aqueles que se submetessem ao batismo seriam purificados dos seus pecados e receberiam o Espírito Santo. Assim, foi somente em seu tratado específico *Sobre o Batismo* que Tertuliano tratou diretamente sobre os vários significados da água enquanto veículo de operação e transformação da divindade (*Bapt.*, 1.1-3; 2.1-3). O motivo principal para esse poder divino das águas de deus, pois, na criação, o Espírito pairava sobre as águas (*Gn.*, 1.2), o que fez dela um sinal e canal de santificação do homem (*Bapt.*, 3.2). Utilizando outros exemplos do velho testamento, fez ainda menção da importância do líquido como veículo de unção, desde Moisés e Aarão (*Lv.*, 8.1-13) (*Bapt.*, 7.1-2), e da libertação e força das águas do Mar Vermelho no contexto de libertação do povo hebreu do domínio egípcio atestado no *Êxodo* (14.15-31; 15.1-5) (*Bapt.*, 9.1). Assim, concordamos com José Saraiva Martins (2002, p. 33) quando afirmou que a função batismal pode ser análoga a metáfora de liberdade e pureza, pois “como os opressores do Egito foram submersos pelas águas, permitindo assim aos hebreus prosseguirem o seu caminho através do deserto, em direção à terra prometida, assim também mediante o batismo o homem seria liberto da opressão do diabo e introduzido na Igreja que era a via segura para a salvação”.

Podemos perceber que, como em grande parte dos textos paulinos e evangélicos, em Tertuliano, a água geralmente foi representada como fonte de vida e salvação e por

isso o Espírito de Deus pairava sobre elas. Isso nos parece bastante crível, uma vez que existem várias referências e alusões evangélicas a poços, nascentes, rios ou cisterna (*Gn.*, 12.10; 42.5; *Rt.*, 1.1; 2 *Sm.*, 21.1), especialmente para um povo que, inicialmente, na Palestina, sentia ainda mais a necessidade da água para a sobrevivência, uma vez que não havia grande disponibilidade de água em terreno desértico. Os evangelhos atestam, assim, que a própria analogia da água viva e transformadora teria advindo de Jesus, em sua conversa com a Samaritana à beira de um poço (*Jo.*, 4.10). Nessa passagem, a água seria análoga ao próprio Jesus, que poderia curar males, angústias e salvar a alma (*Jo.*, 4.28). A água também desempenhava um papel vital nas tradições religiosas de Israel. Vários rituais judaicos de purificação viam-na como um ingrediente essencial para lidar com a lepra ou outras enfermidades, seja para a lavagem de utensílios ou do corpo, após a manipulação de um morto ou após a impureza menstrual feminina, por exemplo (*Lv.*, 15.1-9; *Nm.*, 5.2).⁴ Finalmente, a água era um bem tão precioso que era usada até como oferta perante e associada a Jeová (*1 Sm.*, 7.5-6) (BRITO, 2012, p. 1-8). Na Antiguidade, esse tipo de associação não era uma exceção, uma vez que muitos deuses eram representados como senhores das águas ou das fontes, por exemplo, “[...] entre os Gregos, as fontes são divindades femininas, que se veneravam como doadoras da fertilidade, como deusas da salvação, amas divinas e divindades protetoras do casamento” (HEINZ-MOHR, 1994, p. 167).

Finalmente, Tertuliano afirmou também a essencial necessidade do batismo para a salvação (*Bapt.*, 20.1-5), tal como o texto sagrado, criando uma patente correspondência simbólica entre a água e o espírito divino, pois “quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus” (*Jo.*, 3.5). No ato da imersão, o fiel professava um juramento batismal, ato público de profissão de fé e conversão pela rejeição dupla de toda a *pompa* circense, ou seja, do templo idolátrico dos espetáculos (*Tert.*, *Spect.*, 13.1). Waszink (1947, p. 13-41) e Turcan (p. 117) demonstraram convincentemente que a *pompa* expressa no juramento do batismo teve sua origem na pompa circense, de modo que ela não expressou jamais um sentido direto de cortejo de demônios, significado esse não foi documentado em nenhum texto antes ou depois de Tertuliano (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 471).

⁴ A forma escrita da tradição oral do judaísmo primitivo, o *Mishná*, devotou uma seção inteira (*Miqva'oth*) da sexta ordem *Tohorot* à classificação do diversos tipos de água de acordo com seus usos especiais e as leis de construção e manutenção de uma *mikvá*, ou seja, um tanque de imersão ritual. Assim, especialmente a *água viva* não é uma referência à água em movimento ou fresca, mas àquela que vem diretamente de Deus, por meio da chuva, de uma nascente ou de um rio. Esta água não poderia ser transportada, nem erguida por mãos humanas, pois carregaria uma espécie de autoridade divina (*Mishná*, *Miqva'oth*, 3-4). Muitos rituais de purificação judaicos, e posteriormente cristãos, deveriam acontecer por meio dessas águas vivas. Na verdade, esta água era considerada tão potente que apenas uma gota bastava para transformar um tanque inteiro de água comum em algo que pudesse purificar ritualmente, pois esta água viva tinha o poder de limpar e purificar (GONDIM; GONDIM, 2012, p. 71-84; LOURENÇO; BERNARDINO, 2013, p. 412-3).

Pela potência espiritual demandada nesse ritual, ele não poderia ser efetuado por qualquer membro da *secta*. Sobre essa temática, Tertuliano (*Bapt.*, 17.1) foi bastante explícito, afirmando que o sumo poder dos batismo caberia ao bispo (*episcopus*) e que, depois deles, teriam o direito a administrar o batismo, “[...] os presbíteros ou sacerdotes e os diáconos, contudo, nunca sem autorização do bispo, em virtude do justo respeito devido à Igreja, fazendo isso a paz é garantida”. Entendemos que a verdadeira importância desse sacramento, na teologia de Tertuliano (*Bapt.*, 20.1-5), se afirmou pelo valor intenso agregado ao batismo, uma vez que o apologista chegou a afirmar que os pecados cometidos depois da imersão batismal deveriam ser considerados pecados mortais e imperdoáveis. Em grande medida essa posição se afirma no livro de *Ageu* 2.10-14, onde o profeta menor afirma que a impureza é mais contagiosa do que a santidade, especialmente, mas não tão somente, em perspectiva ritual.

Essa posição rigorista e radical nos explicou a importância do *signaculum*, ou seja, do batismo pelas águas. Importância essa que, por associação, podemos transferir aos tratados que versavam sobre essa temática. O que confirmou essa visão foi quando percebermos que Tertuliano, além de atuar como instrutor de catecúmenos, também se dirigiu, em partes do texto, aos demais cristãos, ou seja, àqueles que já tinham sido batizados e assentavam-se juntos na comunidade. Essa posição de importância e as circunstâncias contextuais, como as perseguições, ofereceram a Tertuliano a oportunidade de elaborar uma teologia e uma disciplina adequadas para a experiência batismal, mas também diretamente associadas à necessidade da afirmação e delimitação de uma norma identitária cristã que, acreditamos, em um primeiro momento, era bem mais retórica do que prática (SIDER, 1978, p. 339). Acreditamos que essa identidade foi baseada na rejeição aos elementos relacionados à cidade e ao paganismo, incluindo as relações e as redes de sociabilidade entre cristãos, pagãos e judeus (JONES, 1973, p. 356; EHRMAN; JACOBS, 2003, p. 56 e ss.; *De cultu*, 1, 2.4). Essas regras eram prescritas por Tertuliano para toda a comunidade de crentes, porém, foram impostas mais duramente após o selo do batismo e fortemente reiteradas aos neófitos, de modo a aumentar o sentimento de coesão identitária desses indivíduos e o senso de sua igualdade aos demais dentro da proto-ortodoxia (MEALEY, 2009, p. 154; SCHREMER, 2010, p. 15; REBILLARD, 2012, p. 352; LEONE, 2013, p. 25 e ss.).

No norte da África, assim como em outros lugares, as pessoas, mesmo se convertendo, ainda frequentavam os jogos e os espetáculos – do circo, anfiteatro e teatro. Tertuliano fixou então as regras da vida cristã no *De Spectaculis* para conservar a pureza dos neófitos. Mostrou também as origens dos jogos e a que divindades eles eram dedicados. Tratou da arquitetura, dos rituais e práticas lúdicas, nos fornecendo uma visão do cotidiano da

cidade antiga e das suas interações sociais, bem como da sua multiplicidade, afinal, no circo, deuses romanos e gregos se situavam ao lado de obeliscos egípcios e de imagens de divindades autóctones protetoras das colheitas. Tertuliano, por meio desse tratado, nos permite alcançar a representação cristã dos jogos, suas origens, sua liturgia e seus instrumentos. Esses elementos clarificam a imagem do cotidiano cartaginês no século III, inclusive quanto aos conflitos religiosos anteriormente citados. Pela importância associada entre essas manifestações cotidianas sobre a vida dos cristãos, com ênfase nos espetáculos, e a partir do que já discutimos, um diagrama pode ser proposto por nós:

Imagem 1: Diagrama das fases de desenvolvimento da pureza do neófito com ênfase na *contaminatio*, segundo o *De Spectaculis*, de Tertuliano



Afastando-nos das deliberações paleocristãs sobre o batismo,⁵ devemos ter em mente, entretanto, que para Tertuliano outro ponto fulcral sobre o problema da contaminação seria menos o espaço em si mesmo e mais a sociabilidade dos cristãos com os pagãos,⁶ mesmo argumento defendido com o uso de *Sl.*, 1.1, e a idolatria que os objetos e os adornos do circo estimulavam, como depreendemos da seguinte passagem:

⁵ Não podemos deixar de reiterar que, Tertuliano era definitivamente contrário a qualquer prática de reintegração dos paleocristãos que apostataram da fé frente às perseguições (*lapsi*). Em grande parte, porque era contrário ao perdão posteriormente ao batismo e, muito mais, à prática de um segundo batismo. Essa posição rigorista e radical ficou explícita em *De pudicitia* (1.6-9), no qual negou terminantemente o direito de qualquer um perdoar os pecados pós-batismo, reservando-o apenas aos homens espirituais, como apóstolos ou profetas, e reiterando que alguns pecados gravíssimos, como a idolatria, apostasia, fornicção ou homicídio, não teriam perdão de ninguém por mais que o bispado da capital dissesse o contrário. Assim, é bastante possível que tenha rompido com a comunidade cristã, após Calisto, bispo de Roma, ter concedido a remissão de pecados após o batismo e ordenado a reintegração dos *lapsi* na proto-ortodoxia (JOHNSON, 2001, p. 100). Sua aproximação com a *Nova Profecia*, inevitavelmente, não o obrigava mais a ser inquestionável às ordens bispais, fato este que levou ao aumento das críticas em muitas obras do seu período montanista (ROBERTS, 1924, p. 43).

⁶ Para perceber os aspectos de produção e conformação do espaço físico em Tertuliano, utilizamos em grande medida os argumentos teóricos propostos por Henri Lefebvre (2000). Assim, emergiu uma questão, tal como esse teórico questionou, será que “podemos dizer que o corpo, pela sua capacidade de ação e as suas várias energias, cria o espaço? Certamente, mas não no sentido de ocupação, tal como uma ‘fabricação’ da espacialidade; em vez disso, há uma relação imediata entre o corpo e o espaço. Antes da *produção* de efeitos no reino dos materiais (ferramentas e objetos), antes de *se produzir* um contorno deste reino, e antes de *se reproduzir* gerando outros corpos, cada corpo é um espaço vivo e *tem* seu espaço: produz-se no espaço e também isso produz espaço. Esta é uma relação verdadeiramente notável: o corpo com as energias ao seu dispor, o corpo vivo, ou produz e cria seu próprio espaço; por outro lado, as leis do espaço, ou seja, as leis de discriminação no espaço, também governam o corpo vivo e a implantam suas energias. Este caminho leva também do social para o espírito, um fato que empresta força adicional ao conceito de *produção do espaço*. Esta tese é tão persuasiva que parece haver pouca razão para não alargar a sua aplicação – com todas as precauções devidas, naturalmente – para o espaço social” (LEFEBVRE, 2000, p. 170-171).

Estou mesmo a ouvir-vos dizer: "que perigo se corre se noutros dias que não nos jogos formos ao circo, que perigo se corre de nos conspurcar qualquer culpa?" Não há aí determinação nenhuma que proíba ir aqui ou ali. Com efeito não só podemos ir a estes ajuntamentos no tempo da festança, mas ainda os templos pode-os um servo de deus trilhar por motivo honesto, está visto, que não tenha que ver com as funçanatas e destinação de tal logradouro. De *resto as praças, o foro e os balneários e as hospedarias e até nossas casas* não estão de forma alguma isentas de ídolos: satanás e os seis ambos atravancaram o mundo de lés a lés. Mas, não é pelo facto de estarmos no mundo que nos afastamos de deus, mas se cairmos em alguma das suas abominações. Por isso, se a fazer sacrifícios ou a prestar adoração entrar no Capitólio ou no templo de Serápis, afastar-me-ei de deus, e da mesma forma se me fizer espectador do circo ou do teatro. *O lugar por si não nos contamina, mas é o que lá se faz e quem faz é que contamina os lugares como temos ditos: a nódoa do que está contaminado é que nos suja* (Tert., *Spect.* 8.8-10, grifo nosso).

A representação dos espaços urbanos no *De Spectaculis* atende assim a uma lógica muito própria da cidade romana e, mais especificamente, de Cartago. Os espaços citados nessa obra, mas que não integram a cidade de Cartago, se localizando em outras realidades urbanas, foram a sinagoga ou assembleia judaica, de Jerusalém (3.5); o templo de Júpiter (*Iupiter Optimus Maximus*), também conhecido como Capitólio, por sua localização, o maior templo de Roma (8.10; 12.7); e o Templo de Serápis, provavelmente uma referência ao maior, de Alexandria (destruído em 391) (8.10). Já os espaços urbanos internos à cidade cartaginesa citados, além do circo, do anfiteatro, do ginásio e do teatro, foram as praças, termas, hospedarias, fórum e casas (19.3; 22.2). Todos esses espaços compartilhavam do mal, da idolatria, da corrupção, da pompa diabólica do mundo e dos demônios, que tornam o espírito imundo e pérfido por associação (4.1-2). Isso se dava, pois, para Tertuliano, tudo que estava no mundo, os espaços citadinos, em especial, eram invenções do diabo, construídos com materiais dele. Uma vez que tudo que não agradava a Deus e não provinha dele pertencia ao diabo, esta era também a pompa circense que deveria ser abjurada com o sinal da cruz na frente do paleocristão.

Considerações finais

Não podemos encerrar esse texto sem discutir uma das categorias mais importantes na argumentação de Tertuliano, e demais discursos paleocristãos, ou seja, um grupo retoricamente mais ou menos homogêneo discriminado sob a alcunha de pagãos. Esse coletivo comportaria a massiva, quando não a totalidade, da audiência participativa dos diversos cultos que os amplos territórios imperiais abarcavam. Sendo assim, essa categoria emergiu na oposição discursiva de Tertuliano, que procurava defender toda a *curia Christianorum*, ou seja, a nova comunidade de crentes, dos ataques desferidos pelos

pagãos. A sociabilidade com esse grupo era terminantemente proibida, como podemos perceber pela admoestação da passagem a seguir:

e o que dizer ao facto de se estar a condenar a si mesmo o que se senta entre aqueles que diz detestar? E não basta que não incorramos em tal delito, importa não andar com os que tal fazem a cada passo. Se vias um ladrão, diz a palavra, deixavas te logo arrastar por ele [*Sl.*, 49.18]. Prouvesse a deus que nem habitássemos no mesmo mundo que eles! Separamo-nos nas coisas do mundo, porque o mundo é de deus, mas as coisas do mundo são do diabo (*Spect.* 15.7-8).

Acreditamos, assim, que dentro do complexo cotidiano das cidades da bacia do Mediterrâneo na Antiguidade, vários discursos identitários concorriam por legitimidade e por autoridade, uma vez que vários grupos tentaram propor um discurso de indissolúvel coletividade, por meio da rejeição de práticas de seus adversários, além dos espaços preferidos dos mesmos. Nesse contexto, os cristãos manipulavam os gêneros literários antigos a seu favor, utilizando de explicações mitológicas para detratar seus oponentes por meio da apologética e da parênese. Nessa perspectiva, a narrativa mitológica e o conhecimento presentes nos textos clássicos foram, segundo Ames (2008, p. 45), sem dúvidas, desde a Antiguidade

[...] um elemento muito importante na construção do discurso cristão, pois, como portadores de significado, afetaram a evolução de parâmetros políticos e culturais que intervirão na construção de um edifício ideológico da teologia cristã e, deste modo, contribuíram à transferência de uma corrente conceitual e ética desde a Antiguidade clássica até o cristianismo dos primeiros Padres da igreja.

Foi dessa maneira que os cultos pagãos, em oposição ao culto paleocristão, tidos como os portadores da verdade revelada, foram tratados de modo intransigente, principalmente no que concernia aos seus ritos e suas práticas culturais. Eram, assim, tratados com ampla desconfiança ou desprezo, vistos como uma superstição ou uma ignorância estrangeira. Por sua vez, os cristãos foram rotulados pelos pagãos como ímpios, já que se mantinham afastados das práticas rituais públicas, sendo por isso acusados de rebeldia perante o Estado romano. O costume cristão de reunião em assembleias secretas ou comunidades fechadas parecia adicionar força a esse pensamento e alimentar o temor de rituais abomináveis, incluindo os sacrifícios de crianças e encontros lascivos ou orgiásticos (AMES, 2008, p. 47; TILLEY, 2006, p. 384). O resultado dessas acusações foi a necessidade de os cristãos escreverem visando a defender as suas causas contra os ataques dos pagãos, o que motivou o surgimento das apologias paleocristãs, tais como a *Apologia Prima* de Justino Mártir (c. 155); a *Legatio pro Christianis*, de Atenágoras (c. 177); e o *Apologeticus*, de Tertuliano.

Assim, a necessidade e o principal objetivo da literatura apologética era enfatizar a natureza transcendente do cristianismo. Enquanto, o cristianismo seria a luz, o paganismo seria a escuridão; ao passo que se o fiel do cristianismo tivesse o poder, o do paganismo residiria na fraqueza. Embora nem sempre claramente discernível essa construção retórica dualista de raciocínio atravessaria um argumento na forma de uma admonição protréptica metafórica e pós-conversional, ou seja, uma metáfora propagandística de maneira a expor as regras fundamentais e, dessa forma, conseguir adeptos através de uma parenética de vigilância (BERGER, 1998, p. 38; 199). Ampliando a percepção dessas ideias, o contraste apologético se basearia na coerência lógica dos princípios religiosos do cristianismo, bem como na ética e moral superiores em clara oposição às insanidades e incoerências do paganismo, cujos princípios éticos deformados eram difundidos por seus filósofos e membros, em particular, a imoralidade e a corrupção da mitologia e dos ritos, em grande parte, associados aos espetáculos (*Spect.*, 5.2-8; 6.2-3; 10.1; 11.1). Assim segundo Ames (2008, p. 47), "com respeito às condutas e práticas, os apologistas chamam a atenção sobre a virtuosa maneira de viver dos cristãos e insistem que a fé no deus único era necessária para a manutenção e bem-estar do mundo, do imperador e do Estado". Finalmente, os apologistas, e com Tertuliano (*Spect.*, 28.5) não poderia ser diferente, traçavam um contraste entre a imoralidade da sociedade pagã e a dignidade dos paleocristãos, cuja devoção aos princípios religiosos seria mais forte que a própria morte, em uma clara alusão à experiência do martírio, ou seja, a verdadeira meta da vida do paleocristão (SENNET, 2003, p. 110; BROWN, 1991, p. 238).

A intenção dos apologistas era não apenas a defesa da pureza comunitária, mas também a doutrinação de sua própria comunidade de fiéis, pois, dialogando com suas identidades, buscavam demonstrar quais recintos seriam adequados para os paleocristãos frequentar e por que o circo, em especial, não seria o ambiente para um cristão. O que nos levou a localizar o circo cartaginês como importante espaço de interação social dentro do cotidiano africano na virada do terceiro século, pois cremos que ele foi parte integrante e definidor de um sistema de coordenadas, de identidades e de capitais simbólicos durante o terceiro século. Portanto, de modo a elucidar a natureza contaminadora (*contaminatio*) desse espaço público, o ataque de Tertuliano se voltou diretamente para o corpo, que, mesmo sendo considerado pelos paleocristãos como divino, ou seja, feito à imagem e semelhança da deidade judaico-cristã, poderia ser deformado, contaminado ou adulterado em função do local no qual se inseria e do uso que dele se fazia. Assim, no circo, o corpo se tornava indigno e infame, um atributo do pecador e do idolatra. Ficou claro aqui, para nós, a tentativa paleocristã de cristianização do corpo, que, no século III ainda se encontrava vinculado à cidade e aos ideais ainda clássicos.

Referências

Documentação textual

- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Famrhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1998.
- CICERO. *On Invention. The Best Kind of Orator. Topics*. Translated by H. M. Hubbell. Cambridge: Harvard University, 1949.
- MISHNAH, SEDER MOED = תוינשמ, דענומ רדס : שוריפ מע = *Mishnayot, Seder Mo'ed*: a new translation with a commentary Yad Avraham anthologized from Talmudic Midrashic, and rabbinic sources and classic commentaries. Text in English and Hebrew; commentary and translated by Avroham Yoseif Rosenberg, Yehezkel Danziger, Avie Gold and Hersh Goldwurm. New York: Mesorah Publications, 1986.
- QUINTILIAN. *Institutio Oratoria*. Translated by H. E. Butler. Cambridge: Harvard University, 1996.
- RETÓRICA A HERÊNIO. Tradução de Ana Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.
- TERTULIANO. *A moda feminina; Os espectáculos*. Nota bibliográfica e introdução de António Montes Moreira; tradução e notas de Fernando Melro e João Maia, respectivamente. Lisboa: Verbo, 1974.
- TERTULLIAN. *ad Martyres, ad Nationes, Adversus Iudaeos, Adversus Praxean, Adversus Valentinianos, De anima, De praescriptione haereticorum, De testimonio animae*. In: *Complete Works*. Translated by Alexander Roberts and James Donaldson, edited by Arthur Cleveland Coxe. Seattle: Amazon, 2013.
- TERTULLIAN; MINUCIUS FELIX. *Apology, De spectaculis; Octavius*. Introduction and translated by Terrot Reaveley Glover. Cambridge: Harvard University, 1977.
- TERTULLIEN. *Les Spectacles*. Introduction, textuelle critique, traduction et commentaire de Marie Turcan. Paris: Editions du Cerf, 1986.
- TERTULLIEN. *Oeuvres: Apologétique. Prescriptions contre les gentils. Du Baptême. De l'Ornement des femmes. Contre les spectacles. De la Patience. De la Couronne du soldat. Contre Marcion, extrait. De la Chair de Jésus-Christ. De la Résurrection de la chair. Aux nations*. Traduit et éditée par Marc-Antoine Charpentier. Paris: Marc-Antoine Charpentier, 1844.

Obras de apoio

- AMES, C. La Apología y el Diálogo en los primeros apologistas latinos: Tertuliano y Minucio Félix. *Circe de clásicos y modernos*, n. 12, p. 45-60, 2008.
- BERGER, K. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.
- BRITO, M. A. O símbolo das fontes de águas no mundo judaico-cristão e à relação com evangelho Joanino. In: *Anais dos Simpósios da Associação Bíblica de História das Religiões*, v. 12: Experiências e interpretações do sagrado – Interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos – Aportes teórico-metodológicos para fontes judaico-cristãs antigas. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012. p. 1-8.
- BROWN, P. R. La. Antiguidade tardia. In: Veyne, Paul (Org.); Duby, Georges (Dir.). *História da vida privada*, v. 1: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 213-284.
- BUSTAMANTE, R. M.C. *Ludi circenses*: análise comparativa de sua representação imagética em dois antigos mosaicos norte-africanos. In: LESSA, Fábio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2005. p. 123-133.
- CORBEILL, A. Rhetorical Education and Social Reproduction in the Republic and Early Empire. In: DOMINIK, W.; HALL, J. (Orgs.). *A Companion Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007. p. 69-82.
- EHRMAN, B. D.; JACOBS, A. S. (Eds.). *Christianity in Late Antiquity, 300-450 C.E.: A Reader*. New York: Oxford University, 2003.
- GAGER, J. G. Body-symbols and social reality: Resurrection, incarnation and asceticism in early Christianity. *Religion*, v. 12, issue 4, p. 345-364, 1982.
- GONDIM, L. C. L.; GONDIM, L. M. O casamento judeu: rituais, crenças e significados. *Revista Hermenêutica*, v. 12, n. 2, p. 71-84, 2012.
- HEINZ-MOHR, G. *Dicionário dos Símbolos: Imagens e Sinais da arte cristã*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. *Poder imperial y espectáculos em Occidente durante la Antigüedad Tardía*. 2001. 692 f. Tese (Doutorado em História e Geografia). Departamento de Pré-História, História Antiga e Arqueologia, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001.
- JOHNSON, P. *História do cristianismo*. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

- JONES, P. W. *The concept of community in Tertullian's writings: in the light of contemporary legal, philosophical, and literary influences*. 1973. 384 f. Thesis (PhD in Religious Studies). Faculty of Religious Studies, McGill University, Montreal, 1973.
- LEFEBVRE, H. *The production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 2000 [1974].
- LEONE, A. *Changing Townscapes in North Africa: from Late Antiquity to the Arab Conquest*. Bari: Edipuglia, 2007.
- _____. *The End of the Pagan City: Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa*. Oxford: Oxford University, 2013.
- LOURENÇO, L.; BERNARDINO, S. O poder da água. Uma dádiva e um risco. In: *Riscos Naturais, Antrópicos e Mistos: Homenagem ao Professor Doutor Fernando Rebelo*. Coimbra: Departamento de Geografia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013. p. 403-23.
- MACKENDRICK, P. L. *The north African stones speak*. North Carolina: The University of North Carolina, 1980.
- MALHERBE, A. J. *Paul and the Thessalonians*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- MARQUES, J. F. A problemática da parenética da restauração: um sermão no Porto comemorativo da Batalha de Montes Claros. *Revista de História (Porto)*, v. 2, p. 391-416, 1979.
- MEALEY, A. M. *The identity of Christian morality*. Bodmin: Ashgate, 2009.
- PROPHET, E. C. *Anjos Caídos e as Origens do Mal*. Tradução de Habib Neto. Rio de Janeiro: Nova Era, 2002.
- REBILLARD, É. *Christians and their many identities in Late Antiquity: North Africa, 200-450 CE*. Ithaca: Cornell University, 2012.
- ROBERTS, R. E. *The Theology of Tertullian*. London: Longmans, 1924.
- SCHREMER, A.. *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*. New York: Oxford University, 2010.
- SENNET, R. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Tradução de Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2003 [1994].
- SIDER, R. D. *Tertullian, On the Shows: An Analysis*. *Journal of Theological Studies (Oxford)*, v. 29, part. 2., p. 339-365, 1978.
- STOWERS, S. K. *Letter writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- TILLEY, M. A. Regional varieties of Christianity in the first three centuries: North Africa. In: MITCHELL, Margaret M.; YOUNG, Frances M. (Eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Vol. I: Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University, 2006. p. 381-396.

TOV, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Philadelphia: Fortress, 1992.

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

VAN DER NAT, P. G. *Tertulliana*. II. The Structure of the *De Spectaculis*. *Vigiliae Christianae*, v. 18, n. 1, p. 129-143, 1964.

WASZINK, J. H. *Pompa Diaboli*. *Vigiliae Christianae*, v. 1, n. 1, p. 13-41, 1947.

WÜRTHWEIN, E. *The Text of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1995.