

Traición, memoria y olvido. La política imperial y la historia en el cristianismo africano (s. III-V)

 Carlos García Mac Gaw¹

Recibido: 04/04/2022. Aceptado: 20/05/2022.

Resumen

Observaremos en estas páginas algunos efectos de la acción política del estado romano sobre las iglesias del norte africano entre los siglos III y V de nuestra era. Se analiza especialmente el resultado de la represión y las consecuencias de las intervenciones del Estado en las comunidades cristianas en relación con sus estructuras de poder. Nos detendremos en las situaciones producidas por la intervención estatal en el periodo de las persecuciones de Decio y Diocleciano y luego las de Constantino, aún cuando este emperador había impulsado poco antes un edicto de libertad religiosa. Para el caso del norte del África resultan de particular interés las derivaciones que tuvo para la comunidad cristiana el cambio de grupo perseguido a aliado del estado y la intervención del emperador en las disputas internas de los cristianos que derivaron en el cisma donatista. En especial, se estudian los conflictos de poder resultado del surgimiento de grupos que compitieron por el control de la institución, así como la persistencia de la memoria colectiva y las prácticas discursivas sobre las cuales esta se sostuvo.

Palabras clave: cristianismo, persecuciones, Imperio Romano, martirio, donatismo

Betrayal, Memory and Oblivion. Imperial Policy and History in African Christendom (3rd-5th centuries)

Abstract

The aim of this paper will be to analyze some of the effects of the Roman policies over the churches of North Africa between the 3rd and 5th centuries. The outcomes of repressive actions, as well as the consequences that the state intervention had on Christian communities and on their power structures will be especially examined, considering the actions taken during the periods of persecutions led by Decius, Diocletian and Constantine (even though this last emperor had promoted an edict of

¹ Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de La Plata; Calle 51 e/ 124 y 125 | (1925) Ensenada, Buenos Aires. cgmagaw@hotmail.com

religious freedom shortly before his rise to power). In the case of North Africa, the consequences that for the Christian community had its change from being a persecuted group to an ally of the state were particularly significant, as well as the emperor's intervention in its internal disputes that led to the Donatist schism. Particularly, we will study the power conflicts resulting from the emergence of groups that competed to control the ecclesiastical institution, as well as the persistence of a collective memory and the discursive practices that sustained it.

Keywords: Christianity, Persecutions, Roman Empire, Martyrdom, Donatism

“Le langage est le tissu de la mémoire.”

J. -J. Courtine²

Observaremos en estas páginas algunos efectos de la acción política del Estado romano sobre las iglesias del norte africano. Interesa analizar especialmente el resultado de la represión y las consecuencias de las intervenciones del Estado en las comunidades cristianas en relación con sus estructuras de poder. Nos detendremos en las situaciones producidas por la intervención estatal en el periodo de las persecuciones de Decio, Diocleciano y luego las de Constantino, aún cuando este emperador había impulsado poco antes un edicto de libertad religiosa. Para el caso del norte del África resultan de particular interés las derivaciones que tuvo para la comunidad cristiana el cambio de grupo perseguido a aliado del Estado y la intervención del emperador en las disputas internas de los cristianos. Se observarán especialmente los conflictos de poder resultado del surgimiento de grupos que compitieron por el control de la institución eclesiástica, así como la persistencia de la memoria colectiva y las prácticas discursivas sobre las cuales esta se sostuvo, lo que J. -J. Courtine llama “el tejido de la memoria”.

En términos teóricos la cuestión de la memoria colectiva es una problemática por sí misma y ha sido un tópico de análisis desde muy distintas perspectivas cruzando diferentes disciplinas (Olick y Robbins, 1998, p. 106).³ Estas dimensiones están muy lejos de poder ser abarcadas en estas breves páginas. Sin embargo, la transmisión de la memoria y las acciones llevadas adelante para atesorarla son parte fundante de nuestra condición humana. Nos enfocaremos en algunas de estas prácticas como constituyentes de las identidades político-religiosas. En particular nos centraremos en la reivindicación del martirio como un método para la construcción de la resistencia social ante el ejercicio de la violencia por parte del Estado romano.⁴ Pero a la vez observaremos cómo esas prácticas ayudaron a construir poder incluso en el interior de la Iglesia entre grupos facciosos poniendo en duda las jerarquías establecidas. Es decir que la construcción de estos poderes fue más allá de una simple oposición binaria entre romanidad y cristiandad o entre el *saeculum* y la Iglesia. Las fuentes que analizamos son algunos textos de Cipriano de Cartago y las pasiones de Máxima,

2 “Quels autres lieux de mémoire pour les mots que les mots eux-mêmes?”, s’interroge ainsi Pierre Nora” (Courtine, 1994, p. 10).

3 Véase un enfoque historiográfico sobre la cuestión partiendo de los estudios de Maurice Halbwachs en Castelli (2004, pp. 10-19); y, remontándose más atrás, en Olick y Robbins (1998, pp. 106-109), quienes presentan un breve estado de la cuestión y tratan luego de delimitar el campo de estudio de la disciplina.

4 La cuestión del martirio, y en particular la distinción abierta en la historiografía sobre el “martirio voluntario”, es amplia y no será tratada aquí. Algunas referencias, seguramente incompletas: Lane Fox (1997, pp. 435-512), Bowersock (2002), Perkins (2002), Ste. Croix (2006), Moss (2012), Middleton (2013). La discusión sobre el carácter del martirio se profundiza con el conflicto donatista y las acusaciones de suicidio por parte de la Iglesia católica, un tema profusamente tratado. Véase bibliografía en García Mac Gaw (2018), donde se plantea el conflicto ideológico por el sentido del significante “martirio” a partir de un episodio puntual relacionado con la proscripción de los cismáticos y la respuesta del obispo Gaudencio de Tamugades.

Donatilla y Secunda y de los mártires de Abitina. Podríamos señalar que, en términos generales, la acción violenta del Estado tuvo como resultado la división de los grupos cristianos del norte africano, es decir el cisma, cuyas consecuencias pudieron ser controladas en el siglo III, ya que la fractura de la comunidad no fue permanente, pero no así durante el IV. Desde entonces, los cristianos disidentes africanos, es decir los integrantes de la Iglesia donatista, construyeron una identidad religiosa sobre la memoria de la traición –mantenida a través de algunos de estos textos que analizaremos–, ya que entendían que la *traditio* era una marca que se transmitía a través de la jerarquía de la Iglesia a lo largo del tiempo.⁵ Así, el obispo Emérito (*Gesta Conlatonis Carthaginensis*⁶, 3.249) dice en la Conferencia de Cartago del 411, un siglo después de aquellos sucesos que habían dado inicio al cisma, que “las faltas de los sacerdotes, sus acciones vergonzosas, sus conductas criminales, producen manchas y arrugas a la Iglesia” (*GCC*, 3.249). Los disidentes sostenían que, como consecuencia de esa postura militante, sufrían persecución por parte de los traidores aliados con los poderes seculares: recurrentemente los integrantes de la facción ortodoxa norafricana aparecen identificados como *traditores et persecutores*.⁷

Los cristianos frente a la violencia imperial

El objetivo de la persecución de Decio en el 250 probablemente no haya sido que desapareciera la Iglesia cristiana, sino impugnar la fidelidad exclusiva de los miembros tanto de esta, como de cualquier otra asociación –fuera esta religiosa o no– con el objetivo de asegurar el apoyo político al recientemente llegado emperador.⁸ Bajo Valeriano y Diocleciano las cosas resultaron distintas.⁹ Si bien el martirio no parece haber sido la ruta corriente para quienes sufrieron las presiones del Estado romano, la actitud de algunos fanáticos abrió una crisis en dos niveles. El primero de estos está en relación con la credibilidad de la jerarquía episcopal cuando esta no igualó el accionar de los grupos radicalizados que se opusieron a la represión estatal y aparecieron naturalmente como depositarios de la santidad.¹⁰ El segundo se vincula con la percepción del tipo de exigencias que suponía asumir la fe cristiana por el conjunto de las comunidades. Este último punto es determinante por cuanto supone una crisis respecto del modelo de praxis cultural y de compromiso comunal, el cual fue presentado por la jerarquía episcopal de las iglesias de los siglos II y III como alternativo y opuesto a los intereses seculares; lo que de facto es negado por las evidencias que disponemos. Esta representación de la comunidad cristiana como impermeable al *saeculum* es solo una construcción ideológica cuya realidad es bien diferente: la separación entre las relaciones externas e internas de la Iglesia, en tanto asamblea de fieles, es imposible porque las políticas del Estado ejercían una

⁵ El obispo Petiliano (*GCC*, 3.227) se dirige a Agustín en la Conferencia de Cartago y lo increpa: “¿Tú quién eres? ¿Eres hijo de Ceciliano o no? ¿Te posee el crimen de Ceciliano o no?”, haciendo referencia al obispo bajo quien se había iniciado el cisma de la Iglesia africana alrededor de un siglo antes.

⁶ *GCC* a partir de aquí. Fueron editadas por Lancel (1972-1975).

⁷ Así lo dice el obispo Habetdeum (*GCC*, 3.258.269) cuando cierra la larga presentación del *mandatum* de los disidentes: “Illud uero quale est ut, cum nos eis obiciamus persecutiones et inmanes crudelitates quibus ipsi et maiores eorum nos patresque nostros per annos centum uel amplius sine cessatione adflixerint atque uexauerint [...] Quis enim nesciat istos traditores persecutoresque nostros ab ipso exordio condemnatae traditionis commenticiis precibus cunctis in nostram necem huius saeculi principibus supplicasse”.

⁸ García Mac Gaw (2008, pp. 53-60); cf. Monceaux (1902, II, p. 21); Zeiller (1935-1938, p. 145); Alföldi (1956, p. 204); Wipszycka (2000, p. 64); Friend (2008, pp. 513-514); Patout Burns y Jensen (2014, pp. 12-25). En general sobre las persecuciones véase Ste. Croix (1963); Friend (1965); Sordi (1979; 1983); Keresztes (1979); Mayeur, Pietri, Pietri, Vauchez y Venard (1995); Clarke (2008). Véase especialmente Rives (1999); y Brent (2010, pp. 117-223), sobre la persecución de Decio. Cf. Saumagne (1962), con referencias a la persecución en Cartago.

⁹ Friend (2008, pp. 515-521); Patout Burns y Jensen (2014, pp. 35-42).

¹⁰ No toda la jerarquía eclesiástica puede ser alcanzada por esta afirmación. Sin embargo, el lugar de los presbíteros y obispos estuvo particularmente expuesto en relación a los demás miembros de las comunidades cristianas.

remarcable incidencia sobre las condiciones de existencia internas de la comunidad. Por consiguiente, toda acción estatal que alcanzaba los intereses de las iglesias cristianas tenía consecuencias institucionales internas. Esto se combinaba con el hecho de que, a medida que los grupos cristianos crecían, aparecía un desajuste entre el ideal y la realidad de la praxis cultural. La percepción comunal mayoritaria admiraba los gestos dramáticos y la disposición al choque de los grupos radicales, los mártires y confesores, pero se practicaba una fe más tibia e inserta en valores propiamente seculares (García Mac Gaw, 2008, pp. 170-174). La persecución de Decio da sobrados testimonios de ello. En el *De lapsis* (7-8), el obispo Cipriano de Cartago dice que a las primeras amenazas del enemigo un número muy grande de hermanos traicionó su fe, no tanto por la violencia de la persecución sino por su propia flaqueza. No habían esperado siquiera a ser arrestados para subir al templo pagano, ni a ser interrogados para negar a Cristo, derrotados antes de la batalla sin librar combate, corrieron por su propio deseo al tribunal. Tantos eran los que se presentaban por sí mismos que los magistrados aplazaron los sacrificios para el día siguiente, y muchos de los renegados rogaron “para que no se les difiriera su propia perdición”. Por otra parte, las persecuciones en el siglo IV fueron dirigidas primero contra los maniqueos y luego contra los cristianos, pero esta política del Estado –aunque mucho más violenta que antes– no se sostuvo durante un periodo largo de tiempo sino que fue aplicada con desigual interés por los tetrarcas (Frend, 2008, p. 519). De manera similar a lo ocurrido en el siglo anterior, la persecución de Diocleciano en el África puede seguirse con sus consecuencias de renuncias masivas a través de Optato de Milevis (3.8.2-4), cuando indica que todo lugar era un templo para el crimen, unos eran obligados a destruir los templos del Dios vivo, otros a renegar de Cristo, a quemar las leyes divinas y a ofrecer incienso.¹¹ No obstante, es seguro que el número de los mártires fue mucho mayor que antes. Frend entiende que el norte de África y Egipto fueron las provincias del imperio donde hubo más víctimas, algo difícil de constatar. Sin embargo, es cierto que en estos dos territorios la división entre quienes habían cooperado con las autoridades y los que las habían resistido tuvo consecuencias profundas.¹² La situación en Roma fue similar pero terminó imponiéndose una visión moderada. A la muerte del obispo Marcelino, *traditor* que había entregado las escrituras en el 303, fue elegido Marcelo, quien impulsó políticas rigoristas y depuso el nombre de su antecesor de las listas episcopales de la ciudad. Esto llevó a levantamientos de los *lapsi* y en el 308 derivó en el destierro del obispo, hasta su muerte en el exilio, por parte del emperador Majencio.¹³ Estas facciones entonces se enfrentaron nuevamente acaudilladas una por Eusebio, elegido obispo por el grupo moderado, y otra por Heraclio. Ambos terminaron siendo desterrados por el mismo emperador y el obispo murió poco después. La cátedra de Roma permaneció entonces vacante por tres años hasta la elección de Milciades en el 311.¹⁴

La Iglesia de Cartago en el siglo III

Veamos más de cerca lo ocurrido en el África. La persecución en Cartago en el siglo III generó algunos mártires y confesores, y un tendal de apóstatas. Estas acciones pusieron en crisis la naciente hegemonía episcopal y la capacidad de supervivencia

11 “Omnis locus templum erat ad scelus, inquinabantur prope morientes senes, ignorans polluebatur infantia, a matribus paruuli portabantur ad nefas, parentes incruenta parricidia facere cogebantur, alii cogebantur templa Dei uiui subuertere, alii Christum negare, alii leges diuinas incendere, alii tura ponere”. Véase Frend (1952, pp. 4-6).

12 “In the two territories where the persecution had claimed the most lives, Egypt and North Africa, divisions between those who had co-operated with the authorities and those who courted a martyr’s death were as deep as those that separated the collaborators and the Resistance at the end of the Second World War” (Frend, 2008, p. 522).

13 Los *lapsi* eran quienes habían caído en apostasía.

14 Barnes (1981, p. 38). Pietri (1976, pp. 392-393) es vacilante respecto de la ausencia de Marcelino en la lista papal.

de las comunidades cristianas porque en algunos lugares se quebró la jerarquía eclesiástica. Los confesores, glorificados por sus propios compañeros, y, como no podía ser de otra manera, por el propio orden episcopal, se enfrentaron en algunos casos con esa misma jerarquía.¹⁵ Esto fue la causa de que se disparara un enfrentamiento de difícil resolución y las consecuencias de ello fueron la fractura de la comunidad y la necesidad de rever anteriores posturas rigoristas que habían impedido el retorno de grandes grupos de apóstatas al seno de la Iglesia. Igualmente abrió una brecha entre los grupos que tenían diferentes apreciaciones en cuanto a la resolución de esos conflictos, implicando incluso la aparición de cismas o fracciones heréticas en Cartago y también en Roma.¹⁶ En el caso de la comunidad cristiana de Cartago, debemos recordar que ya arrastraba enfrentamientos en su seno, los cuales fueron la matriz sobre la que se montaron las posiciones posteriores.¹⁷ La fuga de Cipriano fuera de la ciudad como respuesta a la amenaza abierta por el edicto imperial debilitó su posición frente a la facción que se le enfrentaba en Cartago, pero también frente a la comunidad romana (Cipriano, *Ep.* 20.1.2). A partir de su regreso el obispo reconstruye por un lado su poder episcopal, y por el otro elabora una doctrina a partir de la cual justifica su accionar. En particular, en la redacción del *De lapsis* destaca el papel de los *stantes* inmediatamente después de los confesores, categoría en la cual se colocaba a sí mismo.¹⁸ Por otro lado, buena parte de las primeras epístolas de Cipriano están dirigidas a la contención de los grupos de confesores que se encontraban detenidos en las cárceles o habían pasado por ellas. En la epístola 13 se observa la voluntad de controlar las acciones de los confesores, quienes a veces no se comportan de la manera esperada: algunos rebajan el honor de la mayoría por su mala conducta, uno vive en el destierro embriagado, otro vuelve a su patria desde donde fue desterrado para ser encarcelado como un delincuente, otros se inflan de orgullo, otros profanan sus cuerpos durmiendo en sitios donde lo hacen mujeres, otros luchan entre sí, se ultrajan y ofenden.¹⁹ Pero la situación resulta todavía más clara en la epístola 14, donde el obispo se dirige a los presbíteros y diáconos quejándose de que los confesores “no se dejan conducir por los sacerdotes y diáconos”, resultando de ello que las malas costumbres de algunos deshonoran la gloria de muchos buenos.²⁰ Por primera vez aparece el problema de la incapacidad que tiene la jerarquía episcopal de Cartago para lograr encuadrar las acciones espontáneas de los confesores de su fe. La comunidad se divide entre los que se alinean detrás de las autoridades eclesiásticas y quienes consideran que las pruebas sufridas los colocan por encima de aquellas. Este problema se volverá crítico ya que gran parte de los cristianos apóstatas recurrirán a este grupo rebelde, a quien identifican como el más alto exponente de sus propios valores religiosos, para pedirle su intercesión religiosa y el perdón, lo que resultaba

15 Cipriano, *Ep.* 13.1: “Quid enim uel maius in uotis mei potest esse uel melius quam cum uideo confessionis uestrae honore inluminatum gregem Christi? Nam cum gaudere in hoc omnes fratres oportet, tunc in gaudio communi maior est episcopi portio: ecclesia enim gloria praepositi gloria est”. Texto latino tomado de Bayard (1925-1961).

16 Véase García Mac Gaw (2008, pp. 89-116) para los cismas de Felicitísimo en Cartago y Novaciano en Roma durante el año 251, con bibliografía.

17 García Mac Gaw (2008, pp. 53-88) sobre los conflictos entre Cipriano y los confesores. Sobre los enfrentamientos alrededor de la elección de Cipriano véase Poncio diac., *De uita et passione Sancti C. Cypriani* 5 y 6. Aparecen referencias en las propias cartas de Cipriano: *Ep.* 43.1; 59.9.1; cf. Sage (1975, pp. 141 ss.).

18 *De lapsis*, 2-3, y 10. Los *stantes* son los que “permanecen en pie”. En particular en *De lapsis*, 3, el obispo reivindica la fuga cuando argumenta que “el segundo grado es reservarse para Dios evitando la persecución con cauta prudencia”. Aparecen algunos detalles de su retiro también en la *Ep.* 66. Cf. Brent (2010, pp. 8-9).

19 Cipriano, *Ep.* 13.4.1: “Sed quosdam audio inficere numerum uestrum et laudem praecipui nominis praua sua conuersatione destruere. [...] quando alius aliquis temulentus et lasciuens demoratur, alius in eam patriam unde extorris factus est regreditur, ut deprehensus non iam quasi christianus sed quasi nocens pereat! 2. Inflari aliquos et tumere audio [...] 5.1: [...] non deese qui Dei templa et post confessionem sanctificata et inlustrata plus membra turpi et infami concubitu suo maculent, cubilia cum feminis promiscua iungentes [...] 2. Contentiones quoque et aemulationes inter uos nullas esse oportet [...] Conuiciis etiam et maledictis, quaeso, uos abstinete”. Sobre la cronología de este grupo de epístolas véase Duquenne (1972, pp. 58 ss.).

20 *Ep.* 14.3.2: “Doleo enim quando audio quosdam improbe et insolenter discurrere, ad ineptias uel ad discordias uacare, Christi membra et iam Christum confessa per concubitus illicitos inquinare, nec a diaconis aut presbyteris regi posse”.

una práctica habitual (Brent, 2010, pp. 9-11).²¹ Aparece entonces en las epístolas del obispo de Cartago la evidencia de una alianza entre algunos miembros del clero que no son afines a su conducción y los mártires y confesores. Para el obispo se habían quebrado los patrones de comportamiento que antes regulaban las relaciones entre la jerarquía y los mártires y confesores, ya que “como siempre ocurrió en el pasado bajo nuestros predecesores, los diáconos iban a la prisión y gobernaban las demandas de los mártires con sus consejos y los preceptos de las escrituras”.²² Cipriano expone luego el contenido de esas demandas: la concesión de la paz a ciertos *lapsi*, es decir la reincorporación como miembros plenos de la comunidad cristiana a pesar de su apostasía reciente.²³ El obispo señala que esos poderes están en manos de la jerarquía y solo a ella le cabe analizar y otorgar el perdón en el momento propicio, reivindicando para sí tal autoridad y dejando para los mártires y confesores la capacidad para solicitarlo.²⁴ El enfrentamiento entre ambos grupos encuentra su cenit en la evidencia que nos provee la carta 23, punto de inflexión que marcará la inversión de la situación a través de una progresiva recuperación de poder por parte del obispo.²⁵

El cisma africano en el siglo IV

Como resultado de las persecuciones de Diocleciano en el siglo IV se produjeron situaciones similares. Estas acciones, que podrían catalogarse como mecanismos de construcción de poder alternativos a los de la dirigencia eclesiástica, sirven como preludio al surgimiento del cisma africano.²⁶ En la pasión de Máxima, Donatilla y Secunda aparece claramente el contraste entre los confesores y las autoridades de la Iglesia.²⁷ Se trata de la puesta en práctica de las órdenes emitidas por el cuarto edicto de Diocleciano por parte del emperador Maximiano en el año 304 en la provincia del África proconsular (Tilley, 1996, p. 13). El gobernador, el procónsul Anulino, dio la orden a dos magistrados para que los cristianos de la *possessio Cephalitana*, que se habían reunido para celebrar los oficios religiosos desobedeciendo el edicto, fueran llevados ante su presencia con el objetivo de que sacrificaran ante los dioses paganos.²⁸ Ante las amenazas de tortura, todos los allí presentes, salvo Máxima y Donatilla, adoraron a los ídolos por temor. El texto destaca claramente que entre ellos se encontraban los presbíteros, diáconos y la totalidad del clero: “Entonces todos tuvieron miedo por sí mismos y por sus esposas, también los jóvenes y las vírgenes,

21 Cipriano se regocija cuando “numerosos hermanos rivalizan en la devoción afectuosa (hacia los confesores) y dan parte de su dinero para solventar sus necesidades”. (Ep. 13.7: “Gaudeo autem quando cognosco plurimos fratres nostros pro sua dilectione certatim concurrere et necessitates uestras suis conlationibus adiuuare”).

22 Ep. 15.1.2: “Et credideram quidem presbyteros et diaconos qui illic praesentes sunt monere uos et instruere plenissime circa euangelii legem, sicut in praeteritis semper sub antecessoribus nostris factum est, ut diaconi ad carcerem commeantes martyrum desideria consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent”. Sobre el control de los confesores por la jerarquía episcopal véase ahora García Mac Gaw (2008, pp. 69-73).

23 Ep. 15.2.2: “cum uos ad me litteras direxeritis, quibus examinari desideria uestra et quibusdam lapsis pacem dari postulatis”.

24 Ep. 15.2.1: “Sed praepositorum est praeceptum tenere et uel properantes uel ignorantes instruere, ne qui ouium pastores esse debent lanii fiant.[...] 2. Petitiones et desideria uestra episcopo seruent, ad pacem uobis petentibus dandam maturum et pacatum tempus expectantes”.

25 A través de esa carta los confesores se levantan contra la opinión de Cipriano en una brutal exigencia al conjunto del episcopado para que reconozca su capacidad de otorgar el perdón a los apóstatas. Véase un análisis detallado sobre este conflicto en García Mac Gaw (2001).

26 Véase el estudio de Saxer (1980, pp. 233-239) sobre las reliquias martiriales donatistas.

27 Utilizo el texto de la *Passio sanctorum Maximae, Secundae et Donatillae* que figura en Maier (1987, pp. 92-105). Tilley (1996, p. 14) data la redacción probablemente antes de la finalización de la persecución aunque con una segunda edición posterior difícil de precisar. Para Maier (1987, p. 95) el estado actual del texto es posterior al inicio del s. V.

28 *Passio sanctorum...*, 1: “Et cum circa horam diei tertiam proconsul pro tribunali sedisset, omnes christiani in eadem possessione congregati sunt”. Maier (1987, p. 95, n. 24) entiende que esta orden alcanzaba a todos los cristianos de la provincia. Sin embargo, de acuerdo a lo que se desprende de la información provista por la pasión, en este caso se trataría de los cristianos que se encontraban en los alrededores de la *possessio Cephalitana*.

entre quienes estaban también los presbíteros y los diáconos con la totalidad del clero. Todos postrados adoraron a los ídolos”.²⁹

En la pasión de los mártires de Abitina también está destacada la oposición entre los mártires y las autoridades traidoras de la Iglesia en dos ocasiones.³⁰ Este texto fue presentado como prueba por los donatistas en la Conferencia del 411 en Cartago.³¹ De acuerdo a lo que señala Maier (1987, pp. 57-58) el documento no sería idéntico al que fue presentado en esa ocasión, sino que se trata del interrogatorio de los mártires de Abitina utilizado posteriormente por un cismático como medio propagandístico. El texto original de las actas proconsulares habría sido retomado con ciertas abreviaciones y se le habrían adosado entonces un prefacio y un apéndice, que se desarrollan durante los capítulos 1-2 y 19-23 respectivamente.³² El momento de la redacción es difícil de fijar y Maier especula que probablemente haya sucedido en los inicios del siglo V en su versión final, pero Monceaux entiende que la primera versión sería inmediatamente posterior al desencadenamiento del cisma, es decir cerca del 312, y lo que él considera fue la segunda reescritura debe de haber ocurrido alrededor del año 320. M. Tilley también la sitúa alrededor del 312.³³ La reconstrucción sobre la intervención del redactor no es compartida de igual forma por todos los historiadores. Paul Brisson (1958, pp. 126-127) reconoce que el autor era cismático, pero entiende que este no debe de haber escrito el texto para defender la separación de su facción, sino porque era uno de aquellos que se había escandalizado durante los años 303-305 y se negaba a tener por obispo a quien había juzgado oportuno controlar el celo de los fieles en el servicio a los mártires, como veremos a continuación. Es decir que la pasión tal como la conocemos no sería producto de una intención propagandística tardía sino más bien de la indignación cuyo objetivo estaría dirigido a la reafirmación de ciertas prácticas religiosas.³⁴

Observemos cómo en este documento el ejemplo de los mártires está contrapuesto a las acciones de los obispos de Abitina y Cartago. El relato señala que, en un contexto similar al de la época de Cipriano, un importante número de cristianos es arrestado en la casa de uno de ellos y es conducido al foro de la ciudad pues había participado en el oficio de los servicios religiosos que estaban prohibidos. De acuerdo con el texto, en ese foro de Abitina ya el cielo había luchado antes a favor de las escrituras sagradas pues Fundano, en otro tiempo obispo de la ciudad, las había entregado para que fueran quemadas pero entonces se había levantado una tormenta providencial que lo había impedido.³⁵ Ciertamente, aquí la oposición entre los mártires y las autoridades eclesiásticas está mediada por el tiempo. No resulta claro cuándo había sido obispo Fundano, pues es incierta la anterioridad que introduce *quondam*, ni tampoco quién era el obispo de Abitina cuando este grupo de cristianos fue arrestado. Tal vez Fundano todavía lo era cuando los mártires habían sido detenidos. Pero es interesante

29 *Passio sanctorum...*, 1: “Tunc timuerunt ualde uniuersi sibi et uxori suis, et etiam iuuenes et uirgines; inter quos etiam fuerunt presbyteri et diacones cum uniuerso clero. Qui omnes prostrati adorauerunt execrabilia idola”.

30 *Passio sanctorum Dativi, Saturnini et aliorum*, en Maier (1987, pp. 57-92).

31 GCC, 3.433 y 445-447. Cf. Lancel (1972-1975, II, p. 529, n. 2); Maier (1987, p. 57).

32 En la nota n. 5, p. 56, el autor retoma la posición de Franchi de' Cavalieri contra Monceaux (1920, V, pp. 53-56), puesto que este último entendía que se trataba de dos autores distintos: “le premier rédacteur est un sectaire intelligent, presque modéré, un homme de bon sens, avec un certain tact et le sentiment de la mesure; il a du talent, un esprit net, l'expression vive. L'autre est un énergumène, un pamphlétaire haineux et brutal; un demi-lettré, dont tout l'art est de crier fort pour se faire entendre”.

33 Monceaux (1920, V, p. 59); Tilley (1996, p. 26). Dearn (2004) niega la redacción original y la sitúa únicamente en el siglo V.

34 Cf. Frend (1952, pp. 9-10).

35 *Passio sanctorum Dativi...*, 3: “In isto namque foro iam pro dominicis scripturis dimicauerat caelum, cum Fundanus ipsius ciuitatis quondam episcopus scripturas dominicas traderet exurendas: quibus cum magistratus sacrilegos ignes apponerent, subito imber sereno caelo diffunditur, ignis scripturis sanctis admotus extingitur, grandines adhibentur omnisque ipsa regio, pro scripturis dominicis elementis furentibus, deuastatur”.

destacar que la evidencia de la tensión entre las autoridades constituidas de la Iglesia y los mártires aparece en este caso en el fragmento más antiguo de nuestro documento y no en las supuestas adiciones incorporadas por el redactor cismático. De acuerdo con lo que nos informa la pasión, después de haber sido acusados formalmente, los cristianos fueron conducidos a la ciudad de Cartago para ser presentados ante el procónsul Anulino. Se relata luego la pasión sufrida por los mártires que se cierra con el encarcelamiento de Hilariano, y a continuación se abre el apéndice con el capítulo 19.³⁶ El redactor destaca allí el compromiso de reunir “los decretos de los mártires”, “las confesiones y las santísimas constituciones”, “lo que los mártires sancionaron en prisión por la autoridad de la ley divina y dejaron a sus sucesores para que lo observen”.³⁷ El objetivo del compromiso indicado era demostrar, a través de tales sentencias, cuál era la verdadera Iglesia católica y señalar los actos impíos de los traidores. El relato dice que, además de estos mártires recientemente encarcelados por el procónsul, continuaban llegando otros confesores de distintas partes de la provincia, entre quienes se encontraban “obispos, presbíteros, diáconos y clérigos de todas las dignidades” y que, reunidos allí, celebraron un concilio y “redactaron decretos dignos del cielo”.³⁸ Maier indica que el grupo de Abitina estaba conformado por laicos, excepto el sacerdote Saturnino y algunos lectores y, de acuerdo con su perspectiva, aquellos no estaban calificados para promulgar decretos y constituciones. Por otra parte entiende que, para corregir la inverosimilitud de la reunión de un concilio en la prisión, el redactor agrega que había allí cristianos venidos desde otras iglesias del África Proconsular entre los cuales se encontraban miembros de la jerarquía y se pregunta retóricamente por qué no se da ningún nombre de tales personas o de su lugar de proveniencia. Según Maier, este concilio es una invención del redactor para otorgarle más peso a la sentencia de los mártires contra los traidores que figura un poco más adelante en el texto y que dice: *Si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis caelestibus non habebit* (“si alguien entra en comunión con los traidores no participará con nosotros en el reino de los cielos”).³⁹ Además cree que, de haber existido dicho concilio, el mismo habría sido mencionado necesariamente en la Conferencia de Cartago del 411. Coincido plenamente con Maier: es improbable que se hubiera reunido un “concilio” en la prisión de Cartago en esa fecha. Sin embargo, convendría colocar en su justo lugar las palabras del redactor de la pasión. En contra de la opinión de Maier (1987, p. 85, n. 80), para que los mártires emitieran un “decreto” del tipo que hemos transcrito, no hacía falta la organización de un concilio ni tampoco la presencia de “personas calificadas para promulgar decretos y constituciones”, como indica el autor. Como ya hemos visto anteriormente para el caso de Cipriano, la tradición convalidaba la capacidad de concentrar el poder por parte de los mártires y confesores que alcanzaban un lugar privilegiado en la estima del resto de los fieles. Nada más natural entonces que “emitir decretos” que, en este caso, al igual que anteriormente bajo el episcopado de Cipriano, no habían sido convenientemente “regulados” por las autoridades eclesiásticas.⁴⁰ Tal vez la apelación a la reunión de un concilio por parte del redactor del apéndice se explica

36 *Passio sanctorum Dativi...*, 18: “Hic certaminis magni pugna perficitur, hic diabolus superatur et uincitur, hic martyres Christi de passionis futurae gloria aeterna cum gratulatione laetantur”.

37 *Passio sanctorum Dativi...*, 19: “Verum quoniam nos, ut supra diximus, schismatis tempus admonuit confessionibus tantis ac talibus martyrum decreta coniungere constitutionesque sanctissimas amicorum dei gestis superioribus catenare, necessario breuiter cuncta quae martyres in carcere ex auctoritate legis diuinae sanxerunt seruandaque posteris reliquerunt”.

38 *Passio sanctorum Dativi...*, 19: “Veniebant praeterea ad eundem locum et ex diuersis prouinciae partibus alii quoque quam plurimi confessores inter quos erant episcopi, prebyteri, diaconi ceterique clericae dignitatis praepositi”. 20: “ex auctoritate legis diuinae quam sibi posteterisque martyres conseruarant, celebrantes concilium, caelestia decreta condebant”.

39 Maier (1987, p. 85, n. 80 y 82). *Passio sanctorum Dativi...*, 21.

40 En ese sentido es que Brisson (1958, p. 293) dice que “les déclarations qu'on leur prêtait [a los héroes de la persecución de Diocleciano] étaient qualifiées de ‘décrets’, c'est-à-dire, sans doute au sens strict, de décisions faisant jurisprudence”.

por la intención de reforzar la posición de aquellos que sostenían la necesidad de separarse de los *traditores*, como indica la resolución que nos transmiten las actas arriba citadas. El conflicto se abre entonces por las consecuencias que tienen las persecuciones y las diferentes actitudes de quienes conformaban las comunidades cristianas. En particular por el cuestionamiento a la conducta de algunos miembros de la jerarquía eclesiástica y el surgimiento consecuente de poderes alternativos no institucionales alimentados por sectores de fieles laicos.

Nuestro redactor introduce ahora la persona de Mensurio, obispo de Cartago, “manchado por haber entregado recientemente las escrituras”, quien en lugar de “implorar el perdón a los mártires por los libros quemados [...], más inhumano que un tirano, más cruel que un verdugo”, había colocado en la puerta de la prisión a Ceciliano, su diácono, con látigos y azotes para impedir que quienes llevaban alimentos y bebidas lograran acercarse a los mártires, humillando así a los padres y madres que no habían podido ver por última vez a sus hijos.⁴¹ A diferencia del obispo Fundano que figuraba en el cuerpo original de la pasión, la inclusión de Mensurio y los eventos consecuentes atribuidos a Ceciliano aparecen en el apéndice de la obra.

¿Hasta qué punto podemos confiar en la información que transmite el documento sobre estos últimos sucesos? Pocos historiadores dudan de los mismos. El propio Monceaux, quien calificó al redactor de la pasión como “un énergumène, un pamphlétaire haineux et brutal, un demi-lettré”,⁴² dice que Mensurio, celosamente asistido por Ceciliano, había tomado medidas rigurosas para impedir a la masa de fieles que se dirigiera a las prisiones con el objeto de no dar excusas a los paganos para llevar adelante violencias (Monceaux, 1912, IV, pp. 11-12). Los fieles habían mal interpretado esa conducta y había comenzado a correr el rumor de que el obispo había entregado las escrituras y había impedido la ayuda a los confesores encarcelados. M. Tilley (1996, pp. 25-26) ha señalado la existencia de una ley promulgada por Licinio que prohibía alimentar a aquellos condenados al hambre en prisión, conocimiento que nos llega a través de Eusebio (*Hist. Eccl.*, 10.8.11). Según la autora esta habría sido la causa que había movido a Mensurio a impedir el contacto entre los confesores y los fieles que aspiraban a auxiliarlos. Sin embargo, los hechos relatados en las actas de los mártires de Abitina sucedieron en el año 304, por lo cual hay un desfase temporal entre estos sucesos y la llegada al poder de Licinio que no permite esta interpretación.⁴³ Esto, obviamente, no levanta las sospechas que genera este relato. Maier (1987, p. 87, n. 86) retoma la propuesta de Franchi de Cavalieri, quien argumenta que es probable que Mensurio, como Cipriano durante la persecución de Decio, haya debido reglamentar las visitas de los fieles a los prisioneros para evitar llamar la atención de las autoridades y no provocar un endurecimiento en las condiciones de la persecución, sobre todo porque desconfiaba de algunos detenidos “peu recommandables qui se mêlaient aux confesseurs”.

La relación entre los confesores y el resto de los fieles que les brindaban apoyo siempre fue fluida incluso en los momentos más cruentos de las persecuciones y, como hemos visto en los documentos antes analizados, hasta se oficiaban servicios religiosos y bautismos en las cárceles además de existir un tráfico intenso de misivas

41 *Passio sanctorum Dativi...*, 20: “maxime cum iam Mensurius, Carthaginis quondam episcopus, recenti scripturarum traditione pollutus post paenitentiam suis sceleris amentiam peiora coepisset facinora publicare; quippe qui ambustorum ueniam librorum a martyribus poscere atque implorare debuerat [...]. Etenim hic tyranno saeuior, carnifice crudelior, idoneum sceleris ministrum diaconum suum elegit Caecilianum eumdemque loris ac flagris armatum ante fores carceris ponit ut ab ingressu atque aditu cunctos qui uictum potumque in carcere martyribus afferebant graui affectos iniuria propulsaret.[...] lacebant martyrum patres ante carceris fores matresque sanctissimae et ab extremo conspectu liberorum exclusi graues noctu dieque uigilias ad ostium carceris exercebant”.

42 Véase nota 32.

43 Barnes (1981, p. 32) señala el acceso al poder de Licinio el 11 de noviembre de 308; cf. Cameron (2008, p. 92).

con el exterior.⁴⁴ La intención de evitar esa relación por parte del obispo tiene que haber tenido consecuencias críticas. Las apreciaciones sobre los detenidos "poco recomendables" aparecen en Agustín de Hipona (*Brev. coll.*, 3.13.25) cuando reproduce algunas de las discusiones sostenidas con los donatistas en la Conferencia de Cartago del 411. Estos argumentaban que Mensurio había entregado los libros sagrados en tiempos de la persecución presentando como prueba una carta enviada por el entonces obispo de Cartago al primado de Numidia, Segundo de Tigisi. En esa carta Mensurio, aunque parecía confesar un crimen, no reconocía haber librado las escrituras sino más bien haberlas escondido y dejado libros indicados como heréticos en la basílica *Novarum*, donde habían sido hallados por los agentes oficiales. A pesar de que algunos curiales le habían avisado esto al procónsul, este no les había hecho caso. Pero lo que resulta más interesante es la continuación del relato referido por Agustín. La lectura de esta carta en la Conferencia del 411 reveló también que Mensurio no aprobaba a aquellos que, sin ser arrestados ni interrogados, alardeaban espontáneamente de tener las escrituras y decían que no las entregarían a las autoridades e, incluso, él "había impedido que los cristianos los honrasen", es decir que había tratado de evitar esa relación entre los potenciales confesores y el resto de los fieles.⁴⁵ También se acusaba a "ciertos facinerosos y deudores del fisco que aprovechando la persecución buscaban escapar a una penosa existencia por sus múltiples deudas o pensaban justificarse o de alguna manera lavar sus crímenes, o ciertamente querían obtener dinero y disfrutar en prisión los placeres de los servicios de los cristianos".⁴⁶ Mensurio trataba de controlar tanto a los "falsos" o "verdaderos" confesores como a aquéllos que les brindaban apoyo. Agustín también indica que los disidentes no acusaban solamente a Mensurio de haber entregado los libros, sino también de haber mentido, dado que este habría querido esconder su pecado diciendo que no eran los libros sagrados. No se puede dejar de señalar el eco que estas palabras provocan en relación con los sucesos del siglo III, cuando Cipriano cuestiona las acciones de los confesores encarcelados en las epístolas 13 y 14. Los *facinorosi et fisci debitores* de Mensurio nos recuerdan a los términos, entre otros, de *temulentus et lasciuus* y *nocens*, de Cipriano. ¿Estos grupos son estigmatizados por sus obispos porque no pueden ser controlados o resultan la expresión popular de una religiosidad con características distintas?⁴⁷

Sorprendentemente, la historia de la represión de Ceciliano y Mensurio contra quienes apoyaban a los mártires encarcelados no fue tomada como un caballito de batalla por los propios disidentes en las discusiones llevadas a cabo en la Conferencia de Cartago del 411. Lamentablemente, parte del relato del tercer día de la Conferencia no ha llegado hasta nosotros. Pero en el resumen realizado por Agustín (*Brev. coll.*, 3.16.26) sobre tales registros, se nos dice que los disidentes habían presentado entonces las actas del concilio del 312, donde setenta obispos condenaron la elección de Ceciliano (Lamirande, 1965, p. 74, n. 14). Allí se destaca que una de las objeciones que se le hacía al sucesor de Mensurio era que "se decía que cuando era diácono había impedido que se les alcanzara alimentos a los mártires detenidos en prisión", sin embargo la acusación se centra en el hecho de que Ceciliano había sido condenado por no haberse presentado ante los obispos reunidos para descargar la acusación de haber sido ordenado por un traidor.⁴⁸ Varios años antes de que Agustín escribiera

44 Agustín, *Brev. coll.*, 3.17.33: "ut feruente persecutione etiam in carcere doceantur baptizati martyres et illic a christianis celebrata sacramenta".

45 *Brev. coll.*, 3.13.25: "In eisdem etiam litteris lectum est eos, qui se offerrent persecutionibus non comprehensi et ultro dicerent se habere scripturas quas non traderent, a quibus hoc nemo quaesierat, displicuisse Mensurio et ab eis honorandis eum prohibuisse christianos".

46 *Brev. coll.*, 3.13.25: "Quidam etiam in eadem epistula facinorosi arguebantur et fisci debitores, qui occasione persecutionis uel carere uellent onerosa multis debitis uita uel purgare se putarent et quasi abluere facinora sua uel certe acquirere pecuniam et in custodia deliciis perfrui de obsequio christianorum".

47 Cf. Pietri (1976, p. 603).

48 *Brev. coll.*, 3.16.26: "Et recitatum est a Donatistis concilium ferme septuaginta episcoporum contra Caecilianum

estas páginas, Optato de Milevis también nos dice que “de la fuente de los crímenes desde donde habían arrojado sobre ellos montones de infamias, pensaban (los cismáticos) que era necesario derivar la única acusación de *traditio* sobre aquél que había ordenado a Ceciliano”.⁴⁹ Es decir que ya desde la época de la redacción del *De Schismate Donatistarum*, entre el 364 y el 367, los disidentes priorizaban entre sus acusaciones la inhabilitación del obispo Félix de Abtunga para ordenar a Ceciliano.⁵⁰

De todas formas, más allá de la cuestión puntual de la supuesta represión de los familiares de los mártires encarcelados, los cristianos disidentes africanos elaboraron un tozudo registro de las acciones de los “traidores” y sobre esos textos justificaron el cisma. En la Conferencia de Cartago del 411 aparecen reiteradamente estas apelaciones a los registros de su memoria. La posición de los disidentes está sintetizada en el *mandatum* que presentaron ante el juez Marcelino. Este escrito se centra especialmente en tres aspectos: la defensa de la teoría de la separación entre puros y pecadores dentro de la Iglesia a partir de la exégesis de textos bíblicos (*GCC*, 3.258 ss.), la defensa de la práctica de la reiteración del bautismo (*GCC*, 3.258.212 ss.) y la denuncia de la persecución llevada adelante por los católicos (*GCC*, 3.258.269 ss.).

La política estatal de tolerancia y sus derivaciones

En relación con el papel del Estado y su política religiosa se comprueba que, en situaciones distintas, impulsó acciones represivas en la medida en que entendió que se alteraba el orden público. Primero reprimió a los cristianos puesto que percibía que esta religión resultaba una amenaza para el control social, ya que se interponía con las antiguas prácticas culturales. Esta represión entre los siglos III y IV se sistematiza, se amplía y se refina, alcanzando importantes niveles de control ideológico sobre diferentes grupos del cuerpo social. El edicto de Galerio del 311, invierte la anterior política del Estado y reconoce el derecho de los cristianos a practicar sus cultos, siempre que se avinieran a “respetar la disciplina” y a rezar a su dios en favor de la salud del emperador y la del imperio.⁵¹ Optato de Milevis (1.18.1) dice que el envío de un edicto de tolerancia de Majencio al África significó el fin de la persecución de Diocleciano, pero en los territorios bajo el poder de Constantino, luego de su acceso al poder en el 306, el nuevo Augusto ya había decretado el fin de la persecución.⁵² Esta nueva orientación fue luego refrendada por el mismo Constantino y por Licinio a través del contenido del documento conocido como “Edicto de Milán”.⁵³ Esto parecía abrir una perspectiva superadora respecto de la política religiosa persecutoria que había impulsado la tetraquía pero para los cristianos africanos supuso una etapa de nuevos conflictos: la devolución de los bienes de las iglesias y los subsidios imperiales agudizaron los enfrentamientos existentes.⁵⁴ En la primera carta de Constantino

apud Carthaginem factum, ubi eum absentem damnauerunt, quod ad eos uenire noluiet tamquam a traditoribus ordinatus, et quia, cum esset diaconus, uictum a ferri martyribus in custodia constitutis prohibuisse dicebatur”.

49 Optato, *De sch. don.*, 1.20.1: “Interea de suorum criminum fonte qui apud eos multorum flagitiorum uenis exuberauerat, unum traditionis conuicium in ordinatorem Caeciliani deriuandum esse putauerunt, prouidentibus quod fama duas res similes uno tempore loqui non posset”. Texto tomado de Labrousse (1995-1996).

50 Sobre la datación de la obra de Optato, véase Labrousse (1995, pp. 12-14). Sobre Félix de Abtunga véase PCBE [=Mandouze (1982)], s.v. “Felix 2”. Cf. García Mac Gaw (2008, pp. 217-221).

51 Véase el texto del edicto en Maier (1987, pp. 118-122), 60: “ita ut ne quid contra disciplinam agant”. De acuerdo con Friend (2008, p. 521): “Persecution in the west had ended upon the abdication of Diocletian and Maximian on 1 May 305”.

52 Agustín, *Brev. coll.*, 3.18.34; y *Ad Donatistas post Collationem*, 13.17. Véase Barnes (1981, pp. 28 y 38). La información proviene de Lactancio, *Mort. Pers.*, 24.9; *Div. Inst.*, 1.1.13.

53 Eusebio, *Hist. Eccl.*, 10.5.5. En la práctica es solo un documento de acuerdo entre ambos emperadores cuando se reunieron en la ciudad de Milán. Cf. Drake (2000, pp. 193-198) sobre el documento.

54 Cf. la comparación que establece Shaw (2009, pp. 864-865) para el caso de los davidianos de Waco durante el siglo

al procónsul de África Anulino, fechada a fines del año 312 o comienzos del 313, el emperador señala la necesidad de devolver los bienes confiscados en las persecuciones a “la Iglesia católica de los cristianos”, en lo que parece ser una alusión velada a los distintos grupos cristianos enfrentados.⁵⁵ Esta situación es más directa cuando el emperador le comunica al obispo Ceciliano el otorgamiento de una suma de dinero para repartir entre todos aquellos que habían sido designados en un documento que el obispo Osio de Córdoba le había enviado al de Cartago.⁵⁶ Constantino ya manejaba la información del enfrentamiento entre los africanos pues dice que “algunos hombres de inconstante pensamiento están queriendo apartar al pueblo de la santísima y católica Iglesia con perverso engaño” y califica a estas acciones de “locura” (*mania*), aclarándole a Ceciliano que en caso de ser necesario recurriera a los jueces para que aquellos fueran corregidos de su error.⁵⁷ En lugar de que, como se decía en el documento firmado recientemente por Constantino y Licinio, “a cada uno se le dé la facultad de entregar su mente a la religión que crea que se adapta a él” (Euseb., *Hist. Eccl.*, 10.5.5), ahora el Estado se arroga el derecho de corregir el error a quienes padecen la “locura” de querer “apartar al pueblo de la santísima y católica Iglesia con perverso engaño”, aunque no hay allí ninguna indicación en relación con el método para lograrlo.⁵⁸ Los grupos disidentes se presentaron luego ante Anulino para solicitar por su intermedio la mediación imperial para que nombrara jueces para resolver los conflictos existentes en el África.⁵⁹ El resultado, favorable a la facción de Ceciliano, no fue aceptado por los cismáticos, lo que profundizó el enfrentamiento entre ambas facciones.⁶⁰ Luego del concilio de Arlés en el 314 Constantino aplicó un destierro a algunos obispos disidentes pidiendo que fueran enviados hacia la corte, aunque esta medida parece haberse extendido solo durante algunos meses.⁶¹ La represión abierta contra los cismáticos parece haberse iniciado después que Constantino emitió un edicto de unión hacia fines del año 316 o comienzos del 317. La proscripción obligó a entregar edificios, se confiscaron bienes, hubo sentencias de exilio e incluso ejecuciones.⁶² Algunas evidencias de esta persecución están recogidas en la pasión de Donato de Aviocala (Maier, 1987, pp. 198-211). El Estado dio luego marcha atrás impulsando edictos de tolerancia en algunas ocasiones y luego desencadenando nuevas persecuciones que dieron lugar a otros martirios, destierros y ejecuciones. Estos hechos alimentaron la producción de los textos elaborados por los cismáticos que se

XX, con consecuencias similares. Leadbetter (2002, pp. 10-14) reconstruye los primeros contactos de Constantino con el recientemente elegido obispo de Roma y estudia en profundidad el enriquecimiento de esta sede por las larguezas imperiales.

55 Eusebio, *Hist. eccl.*, 10.5.15-17. Cf. Maier (1987, p. 139, n. 6).

56 Eusebio, *Hist. eccl.*, 10.6.1-5. Véase Odahl (1995, pp. 332-335). Sobre los posibles móviles de Constantino en esta intervención, véase Fernández Ubiña (2013, p. 34). El autor parte de la idea de que Constantino no habría apoyado desde un inicio a los cecilianistas sino que habría llegado a esa situación en el 315/316 a partir de la intransigencia de los disidentes (pp. 38-39). Frend (1952, pp. 145-146) destaca el papel de Osio para influir sobre el emperador.

57 Véase García Mac Gaw (2013), que sugiere una lectura que reivindica los aspectos políticos sobre la información disponible en la corte imperial en relación con los acontecimientos ocurridos entre los cristianos africanos cuando Constantino llega al poder. Cf. Maier (1987, p. 141, n. 13) sobre el uso de la palabra “locura”.

58 Véase Drake (2000, pp. 420 ss.) con un análisis estructural de este proceso del cual en realidad se deduce que no hay un cambio esencial en la política del estado: “The change in the fourth century, thus, was not from unregulated paganism to coercive Christianity. Rather, it was that the Roman state, pagan or Christian, now defined its security explicitly in religious terms” (p. 420). Sin embargo, el desarrollo que presenta Drake escapa al caso puntual que aquí se analiza.

59 La petición aparece en el texto de Optato (1.22.2). Los disidentes se identifican primeramente con el nombre de Mayorino, el aspirante a la silla episcopal de Cartago opuesto a Ceciliano, pero a su muerte lo hacen con el nombre de Donato. Véase PCBE, s.v. “Maiorinus 1”. Sobre la petición y estos aspectos, véase Labrousse (1995, p. 62, n. 4, y p. 222, n. 3). Frend (1952, p. 147) ve con claridad este momento como decisivo para la historia de la Iglesia temprana. En sus palabras, “For the first time schism or unorthodoxy could become an offence punishable by law. The ‘secular arm’ stood at the disposal of whoever could prove himself orthodox”.

60 GCC 3.215-220 = Maier (1987, pp. 145-148).

61 La información se encuentra en la respuesta de Constantino a los obispos reunidos en Arlés, Maier (1987, pp. 167-171): “ut quotquot huius insaniae similes inuenerit, statim eos ad comitatum meum dirigat” (p. 170). Sobre la vuelta de los exiliados, véase la comunicación de los prefectos del pretorio al vicario Domicio Celso, datada en abril del 315 (Maier, 1987, pp. 187-188).

62 Monceaux (1912, IV, pp. 197-198); Frend (1952, pp. 159-162).

fortalecieron a través de la épica del martirio. Brent Shaw analiza la Pasión de Maximiano e Isaac escrita por Macrobio, un disidente que relata los violentos sucesos producidos en el 347 por parte de los enviados imperiales Paulo y Macario.⁶³ El autor (2011, pp. 173-178) entiende que existe una manipulación por parte de Macrobio al presentar los hechos que rodearon la detención de Maximiano de forma similar a como se habrían desarrollado eventos similares durante la persecución de Diocleciano cuando un cristiano había arrancado los edictos fijados en Nicomedia, y luego, cuando se relata el asesinato masivo de los reos cristianos en las cárceles de Cartago arrojados al mar por el gobernador:

The echoes in the events of 347 at Carthage, and the fact that the writer conveniently situates his story in a Friday to Sunday cycle, must excite some suspicion that the narrative has been crafted to produce a sacred narrative of “history repeating itself” in the minds of the believers who heard it. It is far less an archive of memory than it is a carefully programmed manipulation of sentiment produced by recalling the event in the present. In effect, the preacher is saying to his parishioners: We’ve been through all of this before. This is a replay of the Great Persecution, and this time we shall win just as surely as we did the first time round (Shaw, 2011, p. 178).⁶⁴

En contra de la visión propuesta por Shaw de que estos textos son “less an archive of memory than it is a carefully programmed manipulation”, yo creo que los mismos recogen la voluntad de apelación a hechos que conforman el “tejido de la memoria”. La voluntad de Macrobio no es tanto recoger la crónica sino, como bien señala Shaw, producir la narrativa de una “historia que se repite” y que es celosamente reproducida por aquellos que la padecen. Lo central en estos relatos es quiénes padecen el martirio y quiénes ejercen la persecución.⁶⁵

En su extenso y seductor trabajo sobre la violencia entre los cristianos africanos, Shaw encuentra que estas prácticas y recurrencias textuales de los cismáticos, especialmente las que giran alrededor de la tortura y del martirio, se explican por una fuerte tradición presente en el cristianismo, y especialmente en las creencias africanas, que sobreevaluaban el derramamiento ritual de sangre humana.⁶⁶ ¿Resulta particular para África esta referencia permanente al martirio? Creo que la Iglesia católica trató reiteradamente de inscribir dentro de la gestión de su discurso al martirio, aunque con relativo éxito, en la medida en que el mismo se presentaba siempre como un exceso a las políticas llevadas adelante por ella. Plantear que el martirio está en exceso supone que era algo que en general estaba más allá de la capacidad del control social de las instituciones, y entre ellas de la Iglesia, a pesar de que esta se servía del martirio en la medida en que podía ayudarla a reforzar su poder. A diferencia de la capacidad de control que la Iglesia podía ejercer sobre los penitentes, los mártires que llevaban su cuerpo a la tortura quedaban por fuera de tal ejercicio. Como ha señalado Teresa Sardella (2013, p. 37), en los ritos de penitencia del cristianismo antiguo existe un límite entre la función política del cuerpo por un lado, y las manifestaciones emocionales

63 El texto completo en Maier (1987, pp. 256-275).

64 Véase ahora Kaufman (2009), quien analiza el conflicto entre las iglesias africanas, en particular a partir de la violencia y el martirio, desde la perspectiva que habilita el extremismo jihadista moderno en un enfoque comparativo.

65 Véase Young (2007, p. 9): “The second aspect I want to explore is the role of instruction in martyrdom. Those in training to become martyrs are shaped by the letters of people who have previously trained for and thought about this contest”.

66 Shaw (2011, pp. 790-791): “Africans had long embraced this heightened importance of sacrifice. Human blood sacrifice, or an explicitly acknowledged system of ritual substitution, was embedded in their core beliefs and practices. Even if it is not specifically or consciously proclaimed in the terms of the new Christian religion, this peculiar regional and cultural background must be integrated into any explanation of sectarian violence. Despite the ubiquitous presence of the ideology of martyrdom in the Christian empire, it assumed a particularly strong and virulent form in Africa that was very difficult to control by those who wished to contain its effects, but ready to be mobilized by those who wished to use its power”. Por su parte Markus (1972, pp. 28-29) entiende que el donatismo representaba una larga tradición teológica africana con una mentalidad particular.

por el otro. Las manifestaciones de arrepentimiento y de mortificación del alma, que esperaríamos que fuesen solo expresiones espontáneas de interioridad espiritual, en realidad se debían moldear de acuerdo con estilos de comunicación preestablecidos por el poder eclesiástico. Así, en el concilio de Ancira del 314 se establece la pena a los apóstatas de acuerdo a las manifestaciones concretas de sufrimiento evidenciadas durante los sacrificios (Sardella, 2013, p. 41). En el concilio de Nicea se imponen condiciones y tiempos necesarios a quienes querían retornar al seno de la Iglesia debiendo demostrar con mensajes corporales la disposición interior y la conversión (Sardella, 2013, p. 54). A partir de los textos normativos del siglo IV toda la penitencia se codifica mediante la implementación de formas de cuantificación que relacionan la culpa y la expiación imponiendo especialmente al llanto como expresión corpórea. Al transformar esa expresión individual en una constricción y en una humillación se falsea el lenguaje corpóreo y deviene en una pura técnica retórica al servicio del poder (Sardella, 2013, pp. 56-57). En el caso de la penitencia, la Iglesia regula sobre los cuerpos estableciendo comportamientos y manifestaciones corporales. El martirio es la contracara de esa capacidad, los cuerpos de los mártires no pueden ser controlados.

En una sociedad en donde la tortura, la crucifixión, la lucha a muerte entre hombres y animales o entre los mismos hombres, era un espectáculo, el martirio también lo fue. Judith Perkins (2002, p. 18) dice que los habitantes del Imperio se vieron atraídos por los cristianos porque estos despreciaban la muerte y estaban listos para sufrir por sus creencias. La autora muestra a través del análisis del texto del martirio de Perpetua cómo la mártir acumula un poder que la coloca por encima de algunos hombres que, como su padre y el oficial de la prisión, estaban por encima de ella en la jerarquía.⁶⁷ El desafío voluntario al aparato coercitivo del Estado deshacía en cierta forma el acuerdo tácito con el público y permitía la construcción alternativa de poder por la ausencia del temor frente a la muerte y el dolor (Perkins, 2002, pp. 114-123). De manera incómoda la jerarquía eclesiástica logró contener el exceso y acomodarlo dentro de la gestión institucional: gestión de los discursos, gestión de los cuerpos. En un texto que ilumina esta cuestión, Peter Brown (1982, pp. 186-187) plantea que, para la época de Gregorio

A governing class carried the tensions of a governing class as well as exercising its power. Here we are dealing with oligarchies of bishops powerful enough to overshadow any other bearers of the holy, but who were themselves locked in such bitter competition to remain equal as to deny holiness to any but the most well-tryed, that is, the most safely-dead figure.

Coviene destacar que mucho antes de este periodo, ya en el inicio del siglo IV, hubo un cambio importante respecto de la eclesiología, es decir de la percepción que tenían los miembros de la Iglesia, y en especial sus intelectuales, del lugar social que ocupaba la comunidad cristiana en la sociedad romana.⁶⁸ El espectáculo de la muerte como ofrenda dejó de tener sentido cuando la Iglesia se alineó con el aparato del Estado, o cuando –tal vez esta expresión sea más correcta– el Estado se sirvió de la Iglesia para reforzar su poder. Pero la existencia de las comunidades cristianas no era homogénea y, como hemos visto para el norte africano, había grupos con diferentes perspectivas sobre aspectos que eran centrales para la praxis religiosa. Para los disidentes cristianos las persecuciones del periodo de Diocleciano tuvieron continuidad con Constantino y los sucesivos emperadores. Los modelos ideológicos de confrontación que habían resultado operativos para las comunidades de la época de Cipriano se adecuaron fácilmente a esta realidad, especialmente a través del reforzamiento del papel de

⁶⁷ Perkins (2002, pp. 109, 111-112). Véase igualmente Shaw (1993, pp. 6-7, 22-24).

⁶⁸ Esto ha sido señalado por Brown (1992, pp. 1-26); e igualmente Brown (1992, pp. 71-117), especialmente a partir de la obra de Agustín. Véase García Mac Gaw (2008, pp. 293-295) sobre esta cuestión a partir del análisis del conflicto bautismal.

aquellos que se ubicaban en la línea de choque, los mártires y confesores.⁶⁹ Por eso no resulta difícil entender el papel que tiene el martirio en la cristiandad africana. No estoy en condiciones de contradecir la teoría de Shaw acerca de la sobrevaloración del derramamiento ritual de sangre humana, como se ha indicado más arriba, pero creo que el papel de los aspectos sociopolíticos e institucionales en los criterios de representación que los disidentes elaboraron de sí mismos es central en esta cuestión. La traición y su memoria pervivieron a través de sus textos constituyendo una identidad particular. El Estado contribuyó a organizar y alimentar esta representación a través de sus políticas represivas. Pero ¿cómo borrar esa memoria para desactivar el criterio de identidad que reforzaba la pertenencia al grupo disidente? En este sentido es que podría entenderse la idea de un impulso hacia una “política del olvido” que aparece en la prédica de Agustín de Hipona.⁷⁰ En varias ocasiones trata esta espinosa cuestión, como en estos fragmentos en los cuales se dirige al pueblo a través de sus sermones, donde se pregunta, *Sed quid ad me?*,

hablan cosas insensatas: Que si aquél entregó, y aquél otro también entregó las Escrituras. Pero yo también te puedo replicar: Y aquél, y aquél otro también las entregaron; y estoy diciendo la verdad. Pero ¿qué me importa esto?⁷¹

Hermanos, contra estas clarísimas palabras, habéis oído el griterío en las encrucijadas: “Aquel traicionó; aquel otro traicionó” ¿Qué dices? ¿Han de ser oídas tus palabras, o las de Dios?⁷²

y en otra parte, *Quid ad me de illo et illo?*:

“Pero unos entregaron los códices, otros ofrecieron incienso a los ídolos, Fulano y Mengano”. ¿Qué me importa lo que hicieron Fulano y Mengano? Si lo hicieron, no son pastores. Tú da a conocer la voz del pastor, porque ni siquiera a propósito de ellos anuncias la voz del pastor.⁷³

Nos han odiado, creemos que debe terminar ese odio: sin embargo mientras odia (se refiere a Emerito, presente en el lugar) escucha “hermano”. Mientras se termine el odio, ese nombre será un testimonio.⁷⁴

En este último fragmento el de Hipona plantea la “necesidad” de terminar con el odio. Un odio que se mantenía a través del griterío en las encrucijadas, donde parece que todavía se escuchaba, de acuerdo a lo que dice Agustín, “aquel traicionó, aquel otro traicionó”. El obispo se pregunta, “¿han de ser oídas tus palabras?”. Su programa político parecía difícil de implementar: no escuchar las palabras, olvidar las palabras. Las palabras, el tejido de la memoria.

69 García Mac Gaw (2008, p. 298). En ocasiones estos grupos se enfrentaron también a la jerarquía de la iglesia disidente pero esto no es objeto de análisis aquí.

70 La propia figura del obispo Cipriano de Cartago como mártir era reivindicada por ambas iglesias africanas. Esto aparece reflejado en los sermones elaborados por Agustín para la conmemoración del martirio. Véase García (1989, pp. 114-116), quien sugiere la idea de “donatización” de Cipriano.

71 Agustín, *En. in Psalm. 57.6* (PL 37): “Illi autem obsurdentes adversus Evangelium, et non nos permittentes legere verba Dei, quae se iactant custodisse a flamma et volunt delere lingua, loquuntur sua, loquuntur inania: Ille tradidit, et ille tradidit. Imo et ego dico: Et ille tradidit, et ille tradidit: et verum dico. Sed quid ad me?”.

72 Agustín, *En. in Psalm. 95.11*: “Fratres, contra istas apertissimas voces auditis in angulis strepitum: Ille tradidit, et ille tradidit. Quid dicitis? Voces tuae audiendae sunt, an voces Dei?”

73 Agustín, *Sermo 46.33*: “Sed illi codices tradiderunt, et illi thus idolis posuerunt, ille et ille. Quid ad me de illo et illo? Si fecerunt, non sunt pastores. Tu vocem pastoris edicito, quia nec de illis vocem pastoris annuntias”.

74 Agustín, *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae plebis*, 2: “Oderunt nos, credimus finiendum esse quod odium: tamen quamdiu odit ‘frater’ audit. Donec finiat odium, erit nomen in testimonium”. Véase también *Sermo 88.21*. Este encuentro sucedió en el 418 en la ciudad de Cesárea y se encontraba presente el obispo Emérito, uno de los defensores de los disidentes en la Conferencia de Cartago del 411. Cf. Lamirande (1965, pp. 397-407). Véase PCBE, s.v. “Emeritus 2”.

Bibliografía

- » Alföldi, A. (1956 [1939]). The crisis of the Empire (A.D. 249-270). En *Cambridge Ancient History* (1st Ed.), XII (165-231). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Barnes, T. D. (1981). *Constantine and Eusebius*. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press.
- » Bayard, C. (Ed. y Trad.) (1925-1961). *Cyprien. Correspondance*. París : Les Belles Lettres.
- » Bowersock, G. W. (2002 [1995]). *Rome et le martyre*. París: Flammarion.
- » Brent, A. (2010). *Cyprian and Roman Carthage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Brisson, P. (1958). *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale*. París: Boccard.
- » Brown, P. R. L. (1982). *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- » Brown, P. R. L. (1992). *Authority and the Sacred*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Cameron, A. (2008). The Reign of Constantine, a.D. 306-337. En *Cambridge Ancient History* (2nd Ed.), XII (90-109). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Castelli, E. (2004). *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press.
- » Clarke, G. (2008). Third-century Christianity. En *Cambridge Ancient History* (2nd Ed.), XII (589-671). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Courtine, J.-J. (1994). Le tissu de la mémoire: quelques perspectives de travail historique dans les sciences du langage. *Langages*, 114, 5-12.
- » Dearn, A. (2004). The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism. *Journal of Ecclesiastical History*, 55, 1-18.
- » Drake, H. A. (2000). *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- » Duquenne, J. (1972). *Chronologie des lettres de S. Cyprien, Le dossier de la persécution de Dèce*. Bruselas: Société des Bollandistes. (Subsidia Hagiographica 54).
- » Fernández Ubiña, J. (2013). The Donatist Conflict as Seen by Constantine and the Bishops. En A. Fear, J. Fernández Ubiña y M. Marcos (Eds.), *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise* (31-46). Londres-Nueva York: Bloomsbury.
- » Frend, W. H. C. (1952). *The Donatist Church*. Oxford: Oxford University Press.
- » Frend, W. H. C. (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford: Oxford University Press.
- » Frend, W. H. C. (2008). Persecutions: Genesis and Legacy. En M. M. Mitchell y F. M. Young (Eds.), *The Cambridge History of Christianity* (503-523). Cambridge: Cambridge University Press.
- » García Mac Gaw, C. (2001). Poder eclesiástico y palabra escrita. Cartago, 250 d. C. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 34, 35-54.
- » García Mac Gaw, C. (2008). *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*. Burdeos: Ausonius.

- » García Mac Gaw, C. (2013). Política y religión en los orígenes del cisma donatista. En C. Ames y M. Sagristani (Comps.), *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua, IV (124-133)*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- » García Mac Gaw, C. (2018). Violencia religiosa en el norte africano: suicidio, persecución y martirio en el *Contra Gaudentium* de Agustín de Hipona. *Studi e Materiali di Storia della Religioni*, 84(2), 635-652.
- » García, R. R. (1989). *Mártires y martirio en el donatismo. Estudio literario, histórico y doctrinal*. Roma: Leberit.
- » Kaufman, P. I. (2009). Donatism Revisited: Moderates and Militants in Late Antique North Africa. *Journal of Late Antiquity*, 2(1), 131-142.
- » Keresztes, P. (1979). The Imperial Roman Government and the Christian Church, *ANRW*, II. 23(1), 247-384.
- » Labrousse, M. (Trad.) (1995). *Optat de Milève, Traité contre les Donatistes*. París: CERF.
- » Lamirande, É. (1965). *Oeuvres de Saint Augustin: Traités anti-donatistes*, vol. 5. París: Desclée de Brouwer.
- » Lancel, S. (Trad.). (1972-1975). *Actes de la conférence de Carthage en 411 (Gesta conlationis Carthaginensis [GCC])*, 3 vols. París: CERF. [= GCC]
- » Lane Fox, R. (1997 [1986]). *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire Romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail.
- » Leadbetter, B. (2002). Constantine and the Bishop: The Roman Church in the Early Fourth Century. *The Journal of Religious History*, 26(1), 1-14.
- » Maier, J.-L. (Trad.). (1987). *Le dossier du donatisme, vol. I*. Berlín: Akademie.
- » Markus, R. A. (1972). Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work. En D. Baker (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest. Studies in Church History* 9 (21-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Mayeur, J.-M., Pietri, Ch., Pietri, L., Vauchez, A. y Venard, M. (Dirs.). (1995). *Histoire du christianisme, II*. París: Desclée.
- » Middleton, P. (2013). Early Christian Voluntary Martyrdom: A Statement for the Defence. *The Journal of Theological Studies*, 64(2), 556-573.
- » Monceaux, P. (1902). *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, vol. II*. París: Ernest Leroux.
- » Monceaux, P. (1912). *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, vol. IV*. París: Ernest Leroux.
- » Monceaux, P. (1920). *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, vol. V*. París: Ernest Leroux.
- » Moss, C. R. (2012). The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern. *Church History*, 81.3, 531-551.
- » Odahl, Ch. (1995). God and Constantine: Divine Sanction for Imperial Rule in the First Christian Emperor's Early Letters and Art. *The Catholic Historical Review*, 81(3), 327-352.
- » Olick, J. K. y Robbins, J. (1998). Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105-140.
- » Patout Burns Jr, J. y Jensen, R. (2014). *Christianity in Roman Africa*. Michigan-Cambridge: Eerdmans
- » Mandouze, A. (1982). *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, 1. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. [= PCBE]

- » Perkins, J. (2002 [1995]). *The Suffering Self*. Londres-Nueva York: Routledge.
- » Pietri, Ch. (1976). *Roma christiana*. Roma: École Française de Rome.
- » Rives, J. B. (1999). The Decree of Decius and the Religion of the Empire. *Journal of Roman Studies*, 89, 135-154.
- » Sage, M. M. (1975). *Cyprian*. Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation.
- » Sardella, T. (2013). Il corpo come linguaggio: tra teorie, pratica e retorica (età martiriale e postmartiriale). En J. Torres (Ed.), *Officia Oratoris. Estrategias de persuasión en la literatura polémica cristiana. Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones, Anejo XXIV. Serie de Monografías* (35-57). Madrid: Universidad Complutense.
- » Saumagne, Ch. (1962). La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de S. Cyprien. *Byzantion*, 32, 1-29.
- » Saxer, V. (1980). *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*. Paris: Beauchesne.
- » Shaw, B. D. (1993). The Passion of Perpetua. *Past & Present*, 139, 3-45.
- » Shaw, B. D. (2009). State Intervention and Holy Violence: Timgad/Paleostrovsk/Waco. *Journal of the American Academy of Religion*, 77(4), 853-894.
- » Shaw, B. D. (2011). *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Sordi, M. (1979). I rapporti fra il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno. *ANRW*, II.23 (1), 340-374.
- » Sordi, M. (1983). *The Christians and the Roman Empire*. Londres-Sydney: Routledge.
- » Ste. Croix, G. de (1963). Why Were the Early Christians Persecuted? *Past and Present*, 26(1), 6-38.
- » Ste. Croix, G. de (2006). Voluntary Martyrdom in the Early Church. En G. de Ste. Croix, M. Whitby y J. Streeter (Eds.), *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy (153-200)*. Oxford: Oxford University Press.
- » Tilley, M. A. (1996). *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*. Liverpool: Liverpool University Press.
- » Wipszycka, E. (2000). *Storia della Chiesa nella tarda antichità*. Milán: Mondadori.
- » Young, R. D. (2007). *In Procession before the World. Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity*. Milwaukee: Marquette University Press.
- » Zeiller, J. (1935-1938). Les grandes persécutions du milieu du IIIe siècle et la période de paix religieuse de 260 à 302. En A. Fliche, y E. Martin (Eds.). *Histoire de l'Église*. Paris: Bloud & Gay.