



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

JULIANA MARQUES MORAIS

**LEVANTES RELIGIOSOS E COMBATE AO DIABO:
CONCEPÇÕES E PRÁTICAS SOCIAIS NO NORTE DA ÁFRICA
ENTRE OS SÉCULOS IV E V**

Londrina
2014

JULIANA MARQUES MORAIS

**LEVANTES RELIGIOSOS E COMBATE AO DIABO:
CONCEPÇÕES E PRÁTICAS SOCIAIS NO NORTE DA ÁFRICA
ENTRE OS SÉCULOS IV E V**

Trabalho de Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina – em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História Social, linha de pesquisa em Territórios do Político.

Orientador: Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira.

Londrina
2014

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da
Universidade Estadual de Londrina**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

M827L Morais, Juliana Marques.

Levantes religiosos e combate ao diabo: concepções e práticas sociais no norte da África entre os séculos IV e V / Juliana Marques Morais. – Londrina, 2014.
103 f.: il.

Orientador: Julio Cesar Magalhães de Oliveira.

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2014.

Inclui Bibliografia.

1. Perseguição religiosa – Teses. 2. Conflitos religiosos – África, Norte – Séc. IV-V – Teses. 3. Violência – Aspectos religiosos – Cristianismo – Teses. 4. Antiguidade Tardia – Teses. 5. História social – Teses. I. Oliveira, Julio Cesar Magalhães de. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

CDU 930.1:2

JULIANA MARQUES MORAIS

**LEVANTES RELIGIOSOS E COMBATE AO DIABO:
CONCEPÇÕES E PRÁTICAS SOCIAIS NO NORTE DA ÁFRICA
ENTRE OS SÉCULOS IV E V**

Trabalho de Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina – em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História Social, linha de pesquisa em Territórios do Político.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof^a. Dr^a. Monica Selvatici
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari
Universidade Estadual de Campinas – Unicamp

Prof. Dr^a. Sylvia Ewel Lenz
Universidade Estadual de Londrina - UEL
(suplente)

Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado
Universidade de São Paulo - USP
(suplente)

Londrina, 28 de agosto de 2014.

*Dedico esse trabalho à memória de Esli Moraes, pai,
amigo e companheiro de muitas batalhas.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de expressar minha profunda gratidão ao meu orientador, Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira, não só pela constante orientação neste trabalho mas, sobretudo, por sua amizade, paciência e dedicação à minha pesquisa ao longo desses anos.

Aos professores do curso de Mestrado em História Social da Universidade Estadual de Londrina, pelos saberes compartilhados. Em especial, a Prof^ª Dr^ª Sylvia Ewel Lenz, pelo apoio, incentivo e interesse que sempre demonstrou por esse trabalho.

A Prof^ª Dr^ª Monica Selvatici e ao Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari, por terem gentilmente aceito o convite de ler e examinar essa dissertação.

Gostaria de agradecer também algumas pessoas que contribuíram de diversas formas para minha formação acadêmica e pessoal. Primeiramente a minha mãe, Elaine, pelo amor, apoio e por entender minhas eventuais “ausências”. E a André Luiz Steigenberger e Eliane Marques de Assis, por serem presença constante em minha vida, pelo amor, carinho e apoio de sempre.

E a todos, familiares e amigos, que de alguma forma contribuíram com a realização desse trabalho, seja com um gesto ou uma palavra amiga, o meu muito obrigada!

“ O inferno ... O inferno são os outros!”
(SARTRE, Paul. Entre Quatro Paredes, 1944)

MORAIS, Juliana Marques. **Levantes religiosos e o combate ao diabo**: concepções e práticas sociais no Norte da África entre os séculos IV e V. 103 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.

RESUMO

O objetivo desse trabalho é compreender como os cristãos do Norte da África se utilizaram da metáfora de “combate ao diabo” no contexto das disputas pelo poder nas cidades norte-africanas entre o final do século IV e início do século V. Procuramos compreender como os cristãos, que vivenciaram as perseguições empreendidas pelo governo romano, conceberam o martírio como um combate contra as forças demoníacas. Mas, também, como essas concepções foram reelaboradas em um processo de construção de uma memória cristã da violência, após a paz de Constantino. A partir da análise das Atas dos Mártires e dos escritos de Agostinho de Hipona buscamos identificar como o discurso em torno da memória cristã é construído, e em quais momentos específicos as memórias da violência são ativadas. Por fim, buscamos a partir de estudos específicos das ações violentas cometidas pelos grupos religiosos rivais, entender como grupos distintos se utilizaram da metáfora de combate ao diabo para justificar as práticas coletivas no contexto dos conflitos religiosos que se estenderam pelas cidades norte-africanas entre os séculos IV e V.

Palavras Chaves: Norte da África, perseguição. Conflitos religiosos. Práticas sociais. Antiguidade Tardia.

MORAIS, Juliana Marques. **Religious uprisings and fighting the devil:** conceptions and social practices in North Africa between the fourth and fifth centuries. 103 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.

ABSTRACT

This work aims to understand how the Christians of North Africa used the metaphor of "Fighting the Devil" in the context of the struggle for power in the North African cities between the end of the fourth century and early fifth century. This work seeks to understand how Christians, who experienced persecution undertaken by the Roman government, conceived martyrdom as a fight against the demonic forces. But also, how these concepts are reworked in the process of building a Christian memory of violence, after the peace of Constantine. From the analysis of the Acts of the Martyrs and Augustine of Hippo's works, we seek to identify how the discourse around Christian memory is built, and which specific moments, memories of violence are activated. Finally, we seek from specific studies of violent acts committed by rival religious groups, understand how different groups used the metaphor of fighting the devil to justify the collective practices in the context of religious conflicts that extended the North African cities among fourth and fifth centuries.

Key words: North Africa. Persecution. Religious conflicts. Social practices. Late Antiquity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – ANTIGUIDADE TARDIA, VIOLÊNCIA E CONFLITOS RELIGIOSOS: UMA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA	22
1.1 A Igreja Africana e a Controvérsia Donatista	22
1.2 Antiguidade Tardia e Conflitos Religiosos	27
1.3 Violência e Mobilização Popular: Perspectivas e Possibilidades	33
CAPÍTULO 2 – MEMÓRIAS DO CISMA E COMBATE AO DIABO	40
2.1 Mártires no Campo de Batalha	41
2.2 A Paixão dos Mártires de Abitina	44
2.2.1 <i>Igreja dos Mártires X Igreja dos Traidores</i>	48
2.3 Agostinho e as Memórias do Cisma	57
2.3.1 <i>Carta 44</i>	58
2.3.2 <i>Salmo IV</i>	60
2.3.3 <i>Canção contra o partido de Donato</i>	68
2.4 O Mesmo Diabo de Sempre ?	70
CAPÍTULO 3 – LEVANTES RELIGIOSOS E COMBATE AO DIABO: DISPUTAS PELO PODER NAS CIDADES NORTE- AFRICANAS	72
3.1 Os Combatentes Sagrados	72
3.2 Terríveis Traidores	82
3.3 Exorcizando as Basílicas	90
CONCLUSÃO	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99
BIBLIOGRAFIA	100

INTRODUÇÃO

I

E a todos os soldados de Cristo, sem exceção nenhuma, que desejam armas e pedem batalha, coloquemo-nos dentro dos acampamentos do Senhor. Assim, pois, determinamos pela pressão das circunstâncias, que todos aqueles que não se afastaram da Igreja, e não deixaram de fazer penitência, devem ser armados e preparados para a batalha que está iminente.¹

II

Mas dado que, no que diz respeito ao que aclamastes, e é o nosso desejo e o vosso – embora não o seja o modo de agir – acreditamos, caríssimos, que convêm aceitar de vós o desejo e que se espere de nós a decisão para agir segundo o vosso desejo. Para que não haja discórdia entre os membros de Cristo, façam todos as funções que lhe são próprias no corpo.²

Em meados do século III, Cipriano e mais quarenta e um bispos da Igreja africana se reuniram em concílio na cidade de Cartago, no Norte da África³. O intuito do encontro era o de resolver uma série de questões relacionadas ao fim da perseguição aos cristãos imposta pelo imperador romano Décio entre os anos de 250 e 251. Entre os principais problemas em pauta estava a questão dos *lapsi*, ou seja, os fiéis que durante os tempos de perseguição haviam “fraquejado” e realizaram sacrifício aos deuses pagãos. O número de pessoas que haviam “fraquejado” frente as pressões imperiais era grande, e cabia aos bispos buscar uma forma de reintegrá-los à Igreja. A saída encontrada foi o perdão por meio da penitência.

Como resultado do concílio, os bispos reunidos em Cartago escreveram uma carta endereçada ao bispo de Roma, Cornélio, a fim de informá-lo a respeito da decisão de encurtar o prazo de penitência dos *lapsi*. Para os bispos, a reintegração desses fiéis, deveria ser rápida,

¹ CYPR., *Ep.* 57, I, 2: *Et omnes omnino milites Christi qui armi desiderant et proelium flagitant intra casta dominica colligamus: necessitate cogente, censuimus eis qui de ecclesia Domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentaria c Dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse et eos ad proelium quod inminet armari et instrui oportere.* (tradução nossa).

² AUG., *S.* 24, 5: *Sed quoniam uoluntas agendi de his de quibus acclamastis, una est et nostra et uetra; modus uero agendi par esse non potest: putamus, carissimi, ideo oportere ut uoluntas accipiatur a uobis, consilium implendae uoluntatis uestra expectetur a nobis. Vt membra Christi non discordent, impleant omnia quae in illius corpore sunt officia sua.* (tradução nossa).

³ Quando falamos Norte da África ou África Romana nos referimos às províncias romanas que iam da Tripolitânia às Mauritânias, território que abrange hoje os atuais Estados da Líbia, Tunísia, Argélia e Marrocos.

afinal, como profetizavam na carta, havia um combate iminente. Ao longo de toda a carta, como demonstra o trecho selecionado no documento I, os bispos insistiam que os soldados de Cristo deveriam estar preparados para uma nova batalha, um novo ataque do inimigo, e era dever da Igreja recrutar seus soldados, todos eles, mesmo os que de alguma forma haviam falhado.

Essa “nova batalha” a que se referiam os bispos, seria uma nova perseguição empreendida pelas autoridades romanas aos cristãos. Nesse contexto, a perseguição era vista como uma “batalha entre as milícias celestes e o diabo” (*Ep.* 28, I). Essa mesma perspectiva está presente na carta de Cipriano endereçada ao povo de Tíbaris. Essa carta que, pelo conteúdo nos parece ter sido escrita no mesmo período que a anterior, demonstra o temor do bispo frente a uma possível perseguição. Mais uma vez, Cipriano pedia que, assim como os soldados se preparavam para as batalhas seculares, também os cristãos se preparassem. A orientação era para que se armassem com os Evangelhos, a fim de que, “chegado o dia, possamos resistir e contrariar as ameaças do diabo” (*Ep.* 58, IX,1). Combater o Diabo, nesses termos, significava resistir ao perseguidor e sofrer o martírio em nome da fé.

Cipriano estava certo, havia mesmo um combate iminente. A perseguição de Décio era apenas o começo, uma vez que seria ainda no início do século IV que os cristãos enfrentariam sua “grande batalha”, a Grande Perseguição de Diocleciano. Promulgado em 23 de fevereiro de 303, o primeiro édito da perseguição de Diocleciano ordenava o encerramento das igrejas e a entrega das Sagradas Escrituras. Ao primeiro édito, somaram-se mais dois que previam a obrigatoriedade da participação dos cristãos nos ritos de sacrifícios aos deuses, bem como nas cerimônias de culto ao imperador. A princípio, a obrigatoriedade fora direcionada apenas aos membros do clero, e posteriormente, alagarda a toda comunidade cristã do Império (CORNELL; MATTHEWS, 1996, p. 178). Aqueles que se negassem a participar eram julgados e por vezes condenados a prisão, exílio, trabalho forçado nas minas estatais, mutilação, e, em alguns casos, condenados à morte.

É a partir desse contexto de perseguição que a ideia de combate ao Diabo passou a ter grande importância na religiosidade e nos comportamentos individuais e coletivos durante a Antiguidade Tardia. Como nos revela Julio Cesar Magalhães de Oliveira, “para os cristãos que vivenciaram a perseguição, o espetáculo de um tribunal podia ser ressignificado como um combate travado entre as testemunhas de Cristo e o demônio” (2010, p. 66). Em muitos momentos durante os tempos de perseguição, os cristãos que resistem à perseguição são

vistos perante a comunidade religiosa como soldados de Cristo que lutam contra as forças demoníacas, como é o caso dos mártires e confessores, que ascendem nesse período como grandes personalidades da comunidade cristã.

Os mártires tinham um papel fundamental nessa visão, uma vez que contavam com grande prestígio entre os cristãos. Pelo menos desde os tempos de Tertuliano, os mártires já eram vistos como intercessores junto a Deus. Como nos lembra a historiadora Silvia M. A. Siqueira (2006, p. 62) “O mártir por reviver a morte de Jesus, passava a possuir dons de santidade”. Embora não fossem imbuídos de autoridade institucional, os mártires e confessores tinham um forte poder “carismático” junto as comunidades locais.

A perseguição aos cristãos chegou ao fim em 313⁴, após a conversão do imperador Constantino ao cristianismo. Por meio do Édito de Milão, Constantino e Licínio, declararam tolerância ao cristianismo e outros cultos e reconheceram legalmente o cristianismo como religião. Revogaram também todos os decretos anticristãos, estabeleceram o pagamento de indenizações, bem como a devolução das propriedades que haviam sido confiscadas durante os tempos de perseguição. Além disso, Constantino concedeu à Igreja uma posição privilegiada dentro do Império, que passou a contar, sobretudo, com o apoio financeiro do imperador, entre outros benefícios⁵.

Se por um lado os cristãos foram beneficiados por gozarem de liberdade e prosperidade, por outro, tal atitude marcava um intervenção do imperador na Igreja. Após a crise do século III, Constantino empreendeu uma campanha de reestruturação do Império. Essa reestruturação se estendeu à Igreja, que deveria ser regulamentada e uniformizada⁶. Tal atitude previa acabar com a fragmentação das igrejas cristãs do Império. As disputas se davam entre grupos cristãos rivais que divergiam, principalmente, em questões doutrinárias, como é caso dos enfrentamentos suscitados pela controvérsia ariana, sobretudo, na parte oriental do

⁴ Após a abdicação de Diocleciano, a perseguição continuou com Galério, sendo abandonada nas regiões controladas por Constâncio (Gália e Britânia), por Maxêncio (Itália e África). Em 311 Galério suspendeu a perseguição, após problemas de saúde. Após sua morte, foi reavivada por seu sucessor Maximino, até ser suspensa definitivamente em 313 (CORNELL; MATTHEWS, 1996, p. 179).

⁵ Em relação à topografia cristã, podemos citar inúmeras basílicas e complexos eclesiásticos construídos com o financiamento de Constantino, como é o caso das Basílicas de São Pedro, Santa Cruz de Jerusalém e São João de Latrão, em Roma. E da Basílica de Constantino, construída na cidade de Óstia. O apoio financeiro do imperador se espalhou por diversas cidades do Império, no qual a construção de Constantinopla foi a mais extraordinária.

⁶ Um exemplo do esforço de universalização da religião pode ser visto no I Concílio de Niceia de 325, que previa fixar uma ortodoxia para a Igreja Católica.

Império, e entre donatistas e católicos⁷, no Norte da África.

No caso africano, a intervenção do imperador nos assuntos da Igreja significava que apenas uma das duas hierarquias paralelas, donatistas e católicos, fosse aceita como a verdadeira Igreja da África. A ruptura da Igreja africana entre católicos e donatistas criou duas hierarquias paralelas que não comungavam uma com a outra. Para os donatistas, os *traditores* (aqueles que nos tempos da perseguição entregaram as escrituras e os objetos sagrados) não poderiam ministrar sacramentos, enquanto que, para os católicos, os sacramentos eram válidos independentemente da qualidade de quem os ministrava. A disputa entre os dois grupos não se restringia apenas ao debate de ideias. Muito pelo contrário, as disputas eclesiológicas, e sobretudo, a disputa pelo reconhecimento de “verdadeira Igreja”, mobilizavam verdadeiras multidões que não hesitavam em recorrer à violência em defesa da sua causa.

Nesse contexto, as cidades africanas se transformam em palco de lutas pelo poder e disputas locais, uma vez que, além da ruptura da Igreja africana, o cristianismo ainda disputava terreno com o paganismo, que embora no século IV não fosse mais a religião oficial do Império, ainda permanecia arraigado nas práticas e no espaço urbano⁸. Para a historiadora Averil Cameron (1998, p. 61), os enfrentamentos entre cristãos e pagãos, em finais do século IV, seriam uma consequência da severa legislação antipagã promulgada pelo imperador Teodósio entre os anos de 391 e 392. Em alguns casos tal legislação teria, por exemplo, induzido os cristãos de Alexandria a destruir o templo de Serápis, bem como diversos templos que foram atacados e destruídos pela multidão em outras cidades do Império. Partilhando da mesma ideia, Peter Brown concluiu que:

Depois de 312, Constantino, o seu devotado filho – Constâncio II (337-361) e finalmente, Teodósio I (379-395) – proibiram progressivamente todos os sacrifícios públicos, fecharam os templos pagãos e foram coniventes em frequentes actos de violência local contra santuários importantes, de que a destruição da gigantesca *Serapium* de Alexandria, em 391, foi apenas o mais espetacular (BROWN, 1999, p. 53).

⁷ O termo “donatista”, utilizado para identificar o grupo cristão dissidente, recebeu diversas críticas (SHAW, 2011), uma vez que ambos os grupos se identificavam como católicos, e os “donatistas” fossem maioria na África. O termo donatista era a forma como seus opositores os identificavam. Do mesmo modo, o grupo reconhecido por Constantino como os verdadeiros católicos, eram chamados de cecilianistas por seus opositores. Para esse trabalho, a fim de diferenciar os grupos, resolvemos continuar adotando o termo donatista para designar o grupo “dissidente” e “católico” para os partidários de Ceciliano.

⁸ Sobre o tema ver: MARKUS, 1997, p. 113-128.

Sejam as disputas entre grupos cristãos dissidentes, ou entre cristãos e pagãos, os tumultos produzidos nos contextos das desavenças religiosas se espalhavam por quase todos os centros urbanos do Mediterrâneo (CAMERON, 1998, p. 151). O repertório de ações se resumia principalmente em ataque a imagens, templos e igrejas; incêndios, ameaças, espancamentos e assassinatos. É nesse contexto que destacamos uma série de levantes religiosos que ocorriam nas cidades norte-africanas, como parte das disputas sectárias do período. Por levantes religiosos entendemos, segundo a definição de Natalie Z. Davis, como:

Qualquer ação violenta, com palavras ou com armas, feita contra alvos religiosos por pessoas que não agiam, formal e oficialmente, como agentes de autoridades políticas e eclesiástica (1990, p.130).

Um exemplo de levante religioso do período pode ser vislumbrado no trecho selecionado no documento II. O segundo documento refere-se a um trecho do sermão proferido pelo bispo Agostinho na cidade de Cartago em 16 de junho de 401. No sermão, Agostinho procurava acalmar os ânimos de uma multidão de fiéis que havia tomado não só a igreja, mas também as ruas de Cartago. O tumulto começou devido à restauração de uma estátua do deus Hércules, promovida por um grupo de pagãos que provavelmente desfrutavam de um abrandamento das restrições imperiais, que previam desde 399 a interdição do culto pagão (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2006, p.245). Durante a restauração, a estátua ganhou uma barba de ouro que foi raspada pelos cristãos como forma de manifestar sua indignação.

Apesar do ataque à estátua, os cristãos não se deram por contentes, e tendo conhecimento de um concílio que reunia os bispos africanos na cidade de Cartago naquele domingo, partiram em protesto pelas ruas da cidade contra a idolatria pagã, uma vez que os deuses pagãos eram associados a ídolos ou demônios. Mas, sobretudo, os fiéis protestavam contra a aparente falta de ação dos bispos na luta contra a idolatria (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2006, p.247).

No trecho selecionado, Agostinho orienta seus fiéis a não agirem sem ordens eclesiásticas, lembrando à multidão que cada um tinha uma função específica dentro da Igreja, e que cabia ao clero tomar as decisões. A necessidade do bispo em repreender seus fiéis pela prática de “fazer justiça com as próprias mãos”, nos demonstra como, muitas vezes, esses levantes religiosos fugiam ao controle das autoridades eclesiásticas.

No caso específico do Norte da África, muitas das ações violentas praticadas pelos cristãos do período eram entendidas como um combate ao Diabo. Os deuses pagãos eram associados a demônios, que deveriam ser combatidos em processo de purificação das cidades, o que justificava a violência contra estátuas e templos. A purificação das igrejas também era defendida pelos donatistas, que denunciavam os católicos por aceitarem que os *traditores* ministrassem sacramentos. Enquanto os católicos defendiam uma Igreja universal, que englobasse pecadores e não pecadores, os donatistas pregavam a pureza da Igreja.

O que nos chama atenção nesse cenário é como em pouco mais de um século, que se passou entre as fontes I e II, as concepções de combate ao Diabo se transformaram, deixando de representar uma luta interior, espiritual, para ser uma luta exterior, material. Se num primeiro momento a ideia de combater o Diabo estava relacionada ao ato de resistir à perseguição, professando a fé por meio do martírio, ao longo dos séculos IV e V, as práticas de violência coletiva praticadas contra adversários religiosos eram na maioria das vezes justificadas como uma forma de combate ao inimigo maléfico e demoníaco.

A ideia de combate ao Diabo entre os cristãos não é uma novidade da Antiguidade Tardia. Pelo contrário, as concepções cristãs de combate ao Diabo são tão antigas quanto o próprio cristianismo. A luta permanente entre Deus (e seus seguidores) e o Diabo (e sua corte demoníaca) remontam, pelo menos, ao Novo Testamento. No Antigo Testamento não há nenhuma menção ao Diabo, somente a Satã. Como aponta o historiador Alfredo dos Santos Oliva (2007, p. 36), o termo Satã, que aparece no Antigo Testamento, era utilizado para se referir a um ser sobrenatural que vivia sob a soberania divina. Já o Diabo do Novo Testamento, refere-se a um ser que tem autonomia em relação a Deus e lhe faz uma franca oposição. O Satã do Antigo Testamento ainda é submisso a Deus, nesse período responsável pelo bem e pelo mal. No Novo Testamento há uma transferência da parte maligna de Deus para o Diabo. Segundo Oliva (2007, p. 39), essa transformação do Satã (monista) em Diabo (dualista) foi legitimada por meio da ideia de decadência da criação, que ganha vida em Lúcifer. Deus é responsável pelas coisas boas, mas por meio do livre arbítrio todas as suas criaturas são capazes de escolher entre o bem e o mal.

Essa ideia dualista de batalha cósmica entre o bem e o mal, entre Deus e o Diabo, foi muitas vezes apropriada pelos cristãos como um combate entre os fiéis de Cristo e as forças malignas que os rondavam. Conforme aponta Brown, durante a Antiguidade Tardia:

o demônio possuía vastos poderes, mas estritamente indicados. Era o poderoso agente do mal entre a raça humana, mas fora vencido por Cristo, e podia ser posto em cheque pelos seus agentes humanos. Os cristãos estavam convencidos de que eram, na terra meros “peões” de uma batalha que já fora ganha no céu (1972, p. 58).

Na Antiguidade o combate poderia ocorrer de diversas formas. Em quase toda a literatura posterior ao Novo Testamento, o triunfo dos missionários cristãos estava associada à derrota dos demônios, por meio do exorcismo e das curas milagrosas (BROWN, 1972, p. 58). Esse combate poderia também ser expresso por uma luta interior, contra as tentações promovidas pelo Diabo e seus demônios (BRAKKE, 2006). Ou estava, ainda, associado aos obstáculos enfrentados pela Igreja nos primeiros séculos (PAGELS, 1996). O Diabo representava as dificuldades no mundo material e espiritual (NOGUEIRA, 2000, p. 31); combatê-lo era uma forma de contornar esses obstáculos.

Entretanto, como tem ressaltado David Frankfurter (2006, p. 208), compreender como as pessoas são mobilizadas para lutar contra o mal em seu meio implica mais do que atender para as imagens presentes em sua cultura: implica também compreender como essas imagens são ativadas em contextos sociais e históricos específicos. Tendo isso em vista, esse trabalho tem como objetivo, a partir de estudos de casos específicos de ações coletivas justificadas como um combate ao Diabo, compreender sob que condições certas concepções são ativadas e transmutadas em ações coletiva.

De modo específico, procuramos compreender de que maneira os grupos religiosos rivais do norte da África se serviram da metáfora de “combate ao Diabo” em um contexto de disputas religiosas e lutas pelo poder no espaço urbano. Para tanto, partimos da hipótese de que essa mesma “metáfora” serviu a diferentes grupos tanto de forma identitária, como na delimitação das fronteiras que separavam esses grupos, na medida em que uma das maneiras de se definir as fronteiras entre os “outros” e “nós” é identificar o “nós” em oposição aos “outros”. Como bem advertiu Peter Burke (2004, p. 157):

Infelizmente, a maioria dos estereótipos de outros, era ou é hostil, desdenhosa, ou no mínimo condescendente. (...) os estereótipos muitas vezes tomam a forma de inversão da auto-imagem do espectador.

Mais do que definir o “outro”, os cristãos que disputam o poder nesse momento e, sobretudo, o reconhecimento de “verdadeira Igreja”, parecem tentar definir a si mesmos

enquanto grupo. Essa busca de identidade⁹ ocorre em função do “outro” enquanto malévolo e demoníaco, que faz uma franca oposição a “nós”, os verdadeiros cristãos. Sendo assim, mais importante que entender os levantes religiosos em si, é compreender os sentidos que os próprios sujeitos que participavam desses levantes atribuíam às suas práticas.

Adentrar no mundo dos levantes religiosos norte-africanos e buscar pelos sentidos das ações dos agentes envolvidos é um desafio. Com bem definiu Carlo Ginzburg (2006, p. 11):

A escassez de testemunhos sobre o comportamento e as atividades das classes subalternas do passado é com certeza o principal – mas não o único – obstáculo contra o qual as pesquisas históricas de gênero se chocam.

Com o surgimento da História Social Inglesa, sobretudo, a partir dos trabalhos E. P. Thompson, novos sujeitos entram em cena na historiografia sobre os movimentos sociais. Aqueles que antes faziam parte de uma massa indiscriminada nos trabalhos historiográficos passaram a ser os novos objetos de análise. Ao propor uma “história vista de baixo” cujo objetivo principal era resgatar a vida, costumes e anseios de “sujeitos comuns”, esses historiadores abriram um leque de possibilidades de estudos sobre o passado (SHARPE, 1992).

Contudo, não é fácil “dar voz” a esses personagens que ficaram excluídos da historiografia, nas palavras de Ginzburg (2006, p. 11): “(...) embora não mais ignoradas, as classes inferiores estariam da mesma forma condenadas a permanecer silenciosas”, uma vez que são escassas as fontes produzidas por esses sujeitos, que sobreviveram até os dias atuais. O caso do estudo sobre os levantes religiosos no norte da África não é diferente. Embora, disponhamos de uma rica documentação sobre o tema, não dispomos de fontes diretas das pessoas que participavam desses levantes. Sabemos que muitas vezes essas pessoas agiam de forma independente e algumas vezes contrária às ordens eclesiásticas. Mas, infelizmente, suas motivações e intenções chegam até nós apenas pelas vozes de outros, como fontes indiretas. É diante dessa situação que Ginzburg nos adverte sobre a possibilidade e as dificuldades de se trabalhar com esse tipo de fonte:

⁹ Em *História e Teoria Social* (2000), Peter Burke oferece algumas reflexões sobre a importância da identidade em um grupo, e o modo pelo qual a identidade desse grupo pode ser criada em relação ou comparação a outros.

Precisam então servir-se, sobretudo de fontes escritas (e eventualmente arqueológicas) que são duplamente indiretas: por serem escritas e, em geral de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados à cultura dominante. Isso significa que os pensamentos, crenças, esperanças dos camponeses e artesãos do passado chegam até nós através de filtros e intermediários que os deformam (2006, p.13).

Sabemos por uma série de fontes como cartas, éditos, documentos provenientes de concílios da Igreja, sermões, estudos arqueológicos, entre outros, que entre os séculos IV e V houve um aumento considerável nos movimentos coletivos de cunho religioso que propagavam ações violentas pelas cidades norte-africanas. O que não sabemos é: Quais eram as motivações que levavam essas pessoas a participarem de tais ações? Como a metáfora de combate ao Diabo servia a grupos tão diversos num mesmo período? De que maneira os diferentes grupos, que se enfrentavam por meio de palavras e ações, se utilizavam dessa metáfora? Quais questões políticas e sociais permeavam essas disputas? A fim de responder a tais questões, elegemos como um dos principais *corpus* documentais dessa pesquisa, um conjunto de documentos bem conhecido e utilizado pelos historiadores da antiguidade, os sermões e cartas de Santo Agostinho.

A escolha pelos sermões e cartas, se justifica de diversas formas. A primeira se deve ao fato de que Agostinho, na qualidade de bispo de uma das principais cidades do Norte da África, Hipona, estava a par de uma infinidade de preocupações ligadas ao cotidiano da cidade antiga, que nos permite inferir não apenas sobre questões religiosas, mas também políticas e sociais do período. O segundo motivo diz respeito ao vasto período histórico que essa documentação nos permite mapear, o que é raro no estudo da antiguidade, uma vez que as primeiras pregações datam do ano de 397 e vão até a sua morte em 430. Outro aspecto importante é o acesso à realidade de várias cidades africanas que essa documentação nos permite visualizar, visto que, além dos sermões pregados em Hipona, possuímos também um conjunto de sermões que foram pregados em Cartago e em pequenas cidades do vale do alto Mejerda.

Mas essa escolha se deve, sobretudo, ao fato de servir como uma fonte indireta das práticas e concepções da comunidade cristã africana. Isso porque uma das grandes vantagens dessa documentação é que dá voz não apenas ao orador, no caso Agostinho, mas também a seus espectadores, uma vez que os sermões foram transcritos por estenógrafos tal como foram

proferidos (BROWN, 2005, p. 562), contendo muitas vezes as intervenções feitas pelos fiéis, principalmente quando estes não concordavam com a fala do bispo.

Embora seja um caminho tortuoso, o trabalho com as fontes indiretas não inviabiliza a pesquisa histórica. É o que nos demonstra um dos estudos mais brilhantes realizados nesse sentido pelo historiador E. P. Thompson. Em *A Formação da Classe Operária Inglesa* (1997), Thompson se vê diante da necessidade de trabalhar com uma série de documentos escritos por outros para dar sentido às experiências daqueles que não deixam escritos, as “maiorias sem linguagem articulada”, como era o caso dos operários ingleses. Para o historiador a análise desse tipo de fonte requer uma metodologia específica. Segundo Thompson, o trabalho com fontes indiretas consiste em expor o documento a uma *luz satânica* (1997, p.60), ou seja, ler nas entrelinhas, procurar pelo não dito. É o que podemos chamar de uma leitura às avessas. O mesmo método de “leitura a contra pêlo” foi utilizado pelo autor na análise da *Lei Negra* em *Senhores e Caçadores* (1987), no qual o historiador se propõe a analisar aquilo que a fonte silencia.

É necessário, entretanto, reconhecer os limites que a própria fonte impõe à pesquisa. Sendo assim, outro modo de contornar os obstáculos impostos pelo trabalho com fontes indiretas é o cruzamento de fontes. Essa é outra contribuição que podemos tirar da obra de Thompson, a maneira com que ele faz o cruzamento das mais variadas fontes para preencher as lacunas presentes na *Lei Negra*. Em seu trabalho, o historiador se serve de uma gama disforme de documentos para compor a sua história, vai desde documentos das Sessões Judiciais às correspondências.

Da mesma forma, pensamos que o cruzamento com outras fontes do período que estudamos, não apenas enriquece a análise, como talvez possa ser um dos caminhos para entendermos como esses grupos se utilizavam da metáfora do combate ao Diabo em suas fontes oficiais, sobretudo, em relação aos documentos que eram responsáveis por guardar a memória desses grupos como é o caso das Atas dos Mártires.

As Atas dos Mártires são documentos que relatam o martírio de membros da Igreja cristã frente à perseguição aos cristãos, empreendidas pelos imperadores romanos entre os séculos III e IV. Muitas das Atas eram encomendadas pelas igrejas locais, a fim de preservar a memória dos membros ilustres da Igreja, os mártires. A redação desses textos era feita a partir dos relatos das testemunhas oculares, dos escritos dos próprios mártires ou do processo-verbal da condenação, conservado nos arquivos públicos (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2010,

p. 57). Mais do que exaltar essas personagens, e preservar sua memória, as Atas pareciam cumprir uma função maior, a de encorajar outros mártires possíveis, durante um período de grande instabilidade para a comunidade cristã. Segundo Magalhães de Oliveira (2010, p. 58), mesmo as primeiras Atas já tinham em vista a posteridade. Um exemplo é a *Paixão de Perpétua e Felicidade*, documento do século III, que já previa na sua introdução a função litúrgica do texto, tanto para sua comunidade como para as comunidades futuras.

Não podemos afirmar ao certo em que medida a comunidade cristã africana tinha acesso a essas Atas. Sabemos que ao menos uma vez no ano, no natalício de cada mártir, os cristãos liam as Atas junto à sepultura dos mártires¹⁰. No século do IV, com o fim das perseguições, mais do que a leitura anual das Paixões, começaram a se desenvolver festas junto aos túmulos dos mártires.

Embora tivessem uma mesma função, esses documentos se diferenciavam em relação ao gênero literário. Entre os textos temos a *passio*, ou paixão, identificada como uma narrativa que relata os últimos dias e a morte dos condenados. Os *atos*, documentos que relatavam as decisões das autoridades judiciárias, justificando a condenação à morte dos mártires. E as *legendas*, textos que foram redigidos, a partir do final século IV e início do século V, e que contêm em sua estrutura muitos elementos fantasiosos (SIQUEIRA, 2006, p. 60). As *legendas* são narrativas épicas, que trazem a figura do mártir como grande herói. Para muitos historiadores a passagem dos primeiros atos às narrativas épicas foi uma das mais marcantes transformações na hagiografia da Antiguidade Tardia (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2010, p. 56).

Embora as Atas dos Mártires fossem escritas a partir de processos judiciais ou de relato de testemunhas, muitos desses textos por conter em sua estrutura elementos fantasiosos podem ser classificados como textos literários, como é o caso das legendas. O trabalho com a literatura é possível e pertinente ao ofício do historiador, como têm demonstrado diversos trabalhos após a Virada Linguística. Em artigo publicado em 2008, os historiadores Pedro Paulo Funari e Renata Senna Garraffoni fazem uma breve reflexão sobre a relação entre Literatura e História para o estudo da Antiguidade. Segundo os autores “Os textos literários

¹⁰ Desde as primeiras campanhas contra os cristãos, a comunidade cristã africana se preocupou em preservar a memória dos mártires, como exemplos de fé e coragem. Em Cartago diversas Igrejas foram construídas nos séculos posteriores, junto ou próximas aos túmulos dos mártires, ou no lugar onde sofreram o martírio (LEONE, 2007, p. 110).

[...] apresentam novas possibilidades para abordar os aspectos culturais, sociais, políticos e econômicos vigentes no mundo romano” (GARRAFFONI; FUNARI, 2008, p.105).

No que se refere a esta pesquisa o diálogo com a literatura nos possibilita acessar o passado e perceber a forma como o discurso do combate ao Diabo foi se estruturando a partir desses textos. A análise das Atas dos Mártires nos permite identificar como os redatores desses textos conceberam o martírio como um combate ao Diabo, ou, pelo menos, as concepções que estes pretendiam deixar para a posteridade.

Sendo assim, é a partir da análise dos sermões e cartas de Agostinho, e das Atas dos Mártires que buscamos compreender o significado e as práticas derivadas das concepções cristãs sobre o “combate ao Diabo” na África dos séculos IV e V, bem com as influências que essas concepções exerceram sobre as ações e práticas sociais, desse período. Essa dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo *Antiguidade Tardia, Violência e Conflitos Religiosos: uma perspectiva historiográfica* pretende situar o leitor frente ao debate historiográfico que se desenvolveu nas últimas décadas sobre a temática da violência religiosa na Antiguidade Tardia. Nesse capítulo procuramos fazer uma breve reflexão sobre o conceito de Antiguidade Tardia e as influências que o debate acerca desse conceito exerceu nas pesquisas sobre a violência coletiva do período. A partir da pesquisa bibliográfica procuramos identificar os problemas presentes nas análises historiográficas bem como as possibilidades de trabalho nesse campo.

No segundo capítulo procuramos compreender como os cristãos, que vivenciaram as perseguições empreendidas pelo governo romano, conceberam o martírio como um combate contra as forças demoníacas. Mas, também, como essas concepções foram reelaboradas em um processo de construção de uma memória cristã da violência, no contexto das confrontes religiosos suscitados pela controvérsia donatista. A partir da análise das Atas dos Mártires, e dos sermões e cartas de Agostinho, procuramos identificar como o discurso em torno da memória cristã foi construído, e em quais momentos específicos as memórias da violência foram ativadas.

Por fim, no último capítulo buscamos a partir de estudos específicos das ações violentas cometidas pelos grupos religiosos rivais, entender como grupos distintos se utilizaram da metáfora de combate ao diabo para justificar as práticas coletivas no contexto dos conflitos religiosos que se estenderam pelas cidades norte-africanas entre os séculos IV e V.

As fontes analisadas nessa dissertação foram lidas e traduzidas do original em latim, e confrontadas com as traduções disponíveis. As cartas de Cipriano e as Atas dos Mártires utilizadas nesse trabalho encontram-se na obra de Ruiz Bueno (1962), no original e com tradução em espanhol. Com exceção da *Paixão dos Mártires de Abitina*, no qual foi analisada a edição de Jean-Louis Maier (1987), que a publicou no original e com tradução para o francês. Todos os textos de Agostinho utilizados nessa pesquisa encontram-se no site <http://www.augustinus.it/> também no original em latim, e com tradução em italiano e espanhol. As traduções para o português presentes nesse trabalho são de nossa inteira responsabilidade.

CAPÍTULO 1 – ANTIGUIDADE TARDIA, VIOLÊNCIA E CONFLITOS RELIGIOSOS: UMA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA

1.1. A Igreja africana e a controvérsia donatista

A perseguição empreendida por Diocleciano ficou conhecida na história como a “Grande Perseguição”, não tanto por sua duração, mas, sobretudo, pela forma devastadora com que repercutiu na Igreja. Uma das mais graves consequências da perseguição foi que, em muitas partes do Império, a Igreja teve sua unidade minada pelas divisões internas.

Os mais afetados pela repercussão dos primeiros éditos de Diocleciano foram os membros do clero que, após o fim da perseguição, poderiam ser julgados por sua conduta de três formas: por um lado estavam aqueles que nos tempos de perseguição permaneceram em suas comunidades e foram mortos, recebendo dessa forma o título de mártires; por outro, os que fugiram para o exílio e se esconderam; e por fim, os que colaboraram com as autoridades imperiais e renunciaram às propriedades da Igreja, ou pior, entregaram as Sagradas Escrituras para serem queimadas (JOHNSON, 1976, p. 99-100). Para esses clérigos recaiu o peso de ser um *traditor*, aquele que entrega as Sagradas Escrituras ao perseguidor, ou seja, um traidor da palavra de Cristo. As acusações mútuas de *traditio* estiveram no centro das questões que culminaram no cisma da Igreja africana.

A controvérsia que dividiu a Igreja no Norte da África teve início com a disputa pela sede episcopal de Cartago no início do século IV¹. Com a morte do então bispo de Cartago, Mensúrio, a disputa pela sucessão se deu entre Ceciliano e Marjorino, com a vitória do primeiro. Opondo-se ao resultado das eleições, oitenta bispos da Numídia declararam inválida a ordenação de Ceciliano e elegeram Marjorino em seu lugar. Ceciliano era acusado de ter colaborado com as autoridades perseguidoras, ou se não, de ter sido ordenado por um *traditor*². Em seu lugar, os bispos da Numídia elegeram um bispo “puro”, Marjorino, que após sua morte foi sucedido por Donato, o qual originou o nome do “partido donatista”.

¹ A data precisa da consagração de Ceciliano ainda é motivo de discussão entre os historiadores. Uma datação mais tradicional aponta que os eventos que culminaram no cisma tenham ocorrido entre os anos de 311 e 313. Entretanto, novas pesquisas sugerem uma data anterior, entre os anos de 306/307 (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Inédito b; SHAW, 2011) Ou ainda, 307/308, essa última defendida por Alan Dearn (2004).

² Os bispos da Numídia acusavam Felix de Abthungi, responsável pela ordenação de Ceciliano, de ter colaborado com as autoridades imperiais nos tempos de perseguição, e de ter entregue as Sagradas Escrituras (DEARN, 2004, p. 1).

A questão da pureza, sobretudo, daqueles que ministravam os sacramentos era o cerne da contestação ao bispo Ceciliano e seus apoiadores, na medida em que:

[...] um bispo, que ordena sacerdotes, tinha de estar acima de toda e qualquer recriminação possível. A menos que assim fosse, seu batismo e ordenação seriam ilícitos por completo – seriam de fato, possivelmente malignos, pois uma organização social composta de tais homens constituiria uma anti-igreja, dirigida pelo demônio, projetando uma sombra nefanda sobre a verdadeira Igreja dos fiéis (JOHNSON, 1976, p.101-102).

Se por um lado essa era a postura adotada pela grande maioria da Igreja africana, a maior parte da Igreja latina, nesse momento, parecia demonstrar uma maior tolerância ao colaboracionista de outrora (BROWN, 2005, p. 266). Ceciliano e seus partidários, por sua vez, resistiram às acusações alegando que muitos dos próprios bispos nômades que contestavam sua eleição também eram *traditores*.

O cisma se consolidou com a interferência do primeiro imperador cristão, Constantino, que com o fim das perseguições, precisava saber a quem devolver as igrejas e propriedades tomadas pelo Império. Nesse sentido, era preciso identificar qual era a verdadeira Igreja africana. Quando a questão chega a Constantino, esse opta por reconhecer Ceciliano e seus partidários como os legítimos católicos e, ao fazer isso, não apenas nega a identidade católica ao grupo oponente, como também os coloca na situação de dissidentes (SHAW, 2011, p. 5-6). Para Constantino, segundo Peter Brown (2005, p. 266), Ceciliano era o bispo existente; portanto, decidiu apoiá-lo contra o que, aos olhos não africanos, pareciam ser queixas exageradas e provincianas.

Nesse sentido, a divisão entre os grupos não se dava por questões doutrinárias, como aconteceu em outras partes do império, mas, sobretudo, pela forma como cada lado entendia a própria Igreja e o papel que essa deveria ocupar no novo cenário que surgiu após a paz de Constantino. É importante ressaltar que a aliança com o Império favoreceu a Igreja de diversas formas, mas, em contra partida, exigiu de sua nova aliada uma postura que fosse cada vez mais universal (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Inédito b).

Outra questão central, que colocava em oposição os dois grupos, eram as diferentes opiniões que expressavam em relação ao rebatismo. Em meados do século III, Cipriano, bispo de Cartago, entrou em confronto com o bispo de Roma, Estevão, a cerca da questão do

rebatismo dos heréticos. Cipriano defendia que os heréticos deveriam ser rebatizados, enquanto para o bispo de Roma, o batismo só era válido uma vez (BRENT, 2010, p.290-328).

Essa mesma desavença foi retomada no contexto da controvérsia donatista. Seguindo uma longa tradição da Igreja africana, que remontava ao venerado bispo Cipriano, os donatistas defendiam que aqueles cristãos que tivessem recebido o sacramento pelas mãos de um *traditor* deveriam ser rebatizados, o que para os católicos era um sacrilégio, na medida em que defendiam que a força do sacramento residia no ato em si, e não na pureza, ou não, de quem o ministrava. Agostinho foi o maior defensor dessa ideia. Nas palavras de Brown (2005, p. 269): “O rebatismo chocava Agostinho como sacrilégio, pois “desfigurava” o rito católico correto”. Agostinho defendia que o batismo imprimia uma marca permanente no fiel, sendo assim cada pessoa necessitava ser batizada apenas uma vez.

Embora os donatistas não tenham contado com o reconhecimento do Império num primeiro momento³, isso não impediu que se tornasse uma Igreja numerosa, com basílicas imensas, e bispos fervorosos, prontos para defender sua causa. De fato, quase nada os diferenciava do grupo considerado católico. Segundo Brown, “os donatistas gozavam do apoio de homens simples, mas na época de Agostinho, eram também defendidos por homens sofisticados” (2005, p. 271). O que os diferenciava terminantemente do grupo “católico” eram questões eclesiológicas como a defesa em relação à pureza da Igreja. Para os donatistas, a Igreja deveria se manter pura, sobretudo, no que dizia respeito ao crime de *traditio*. Daí a necessidade de um clero impoluto, capaz de ordenar os sacramentos. Enquanto para os católicos, os sacramentos eram considerados válidos, independente da qualidade de quem os ministrava.

Contudo, é preciso ter em vista que, muitas das posições tomadas pelos dois grupos e que os colocavam em franca oposição, como a questão do rebatismo, por exemplo, não estavam presentes desde o início da controvérsia. Pelo contrário, muitas dessas formulações foram construídas no decorrer da própria controvérsia, muitas vezes a partir da necessidade de definir “quem somos nós?” e “Por que estamos certos?” (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Inédito, b).

³ O breve governo do imperador pagão, Juliano, o Apóstata (361-363), foi marcado por um período de tolerância aos donatistas, no qual muitos bispos donatistas voltaram do exílio e tiveram suas basílicas e propriedades devolvidas.

Essa oposição entre donatistas e católicos foi estudada por várias correntes historiográficas, que muitas vezes apontaram para razões étnicas ou sociais como motivo da dissidência. Alguns autores, ao se reportar à controvérsia, buscaram entender a Igreja donatista como um repositório da resistência púnica à dominação romana. Nessa visão, o donatismo nada mais era do que uma expressão do nacionalismo púnico, marcado por um forte sentimento antirromano e anti-imperialista. O donatismo exprimia dessa forma, as aspirações de nativos pobres das planícies e colinas dos distritos do interior, contrastando com uma Cartago ortodoxa formada por ricos proprietários rurais e uma burguesia urbana romanizada.

Essa ideia foi amplamente difundida entre os anos de 1950 e 1970, no contexto de descolonização no pós-guerra⁴. Um dos principais defensores dessa visão foi o historiador W. H. C. Frend, que a partir de sua obra *The Donatist Church* (1952), se propôs a entender a controvérsia donatista como um movimento de protesto contra a romanização, associado às diferenças étnicas e sociais presentes na África romana. Essas proposições foram desde cedo contestadas por pesquisadores como Peter Brown, que escrevendo nos anos de 1960 denunciava:

Nos últimos tempos virou moda tonar palatável esse acerbo conflito entre correligionários cristãos, minimizando-o com explicações como dizer que as diferenças religiosas foram apenas a expressão das clivagens sociais e étnicas da África setentrional romana, e que os donatistas representavam uma tradição popular que não se poderia esperar que Agostinho como cidadão urbano romanizado, viesse a compreender. Na verdade, nenhuma grande diferença de classe, raça ou educação separava Agostinho dos bispos donatistas cujas opiniões ele caricaturou em seus panfletos (2005, p. 267).

Contrário a essas abordagens, o autor aponta que o motivo da divisão não era nem étnico, nem social, mas sim uma incongruência entre uma visão expansionista, amplamente defendida pelo bispo Agostinho, e uma ideia da Igreja dos eleitos, defendida pelos donatistas. Enquanto uma defendia que a Igreja era universal, devendo englobar pecadores e não pecadores, a ideia donatista era da Igreja como uma “Arca de Noé” (BROWN, 2005, p. 263-276). Era uma contradição entre uma Igreja que se pretendia ligada ainda aos ideais da Igreja

⁴ A ideia do “movimento donatista” como um movimento de protesto contra a dominação romana, vem de encontro de diversos trabalhos historiográficos que surgem paralelamente aos movimentos de independência das antigas colônias europeias no Norte da África, a partir de meados do século XX. Essa corrente historiográfica, chamada pela historiadora Regina M C. Bustamante de “historiografia descolonizada” (1999, p.137-159), procurava ressaltar as rebeliões como movimentos de resistência à dominação romana, bem como procurava destacar os elementos nativos em contraposição a romanização.

primitiva, à causa dos mártires e à defesa do mal que a rodeava. Contra uma Igreja, que ao adotar uma abordagem mais moderada e realista, se pretendia universal, disposta a englobar todo o Império (CORNELL; MATTHEWS, 1996, p. 198). Na visão de Peter Brown, a oposição entre católicos e donatistas refletia visões coerentes, estritamente religiosas, do que deveria ser a Igreja.

Novas abordagens, como a proposta pelo historiador Brent D. Shaw (2011), demonstram que a oposição entre os dois grupos, de fato, não reflete questões sociais mais profundas como defendia Frend e outros. Mas tampouco apresentava visões tão coerentes como propunham historiadores como Peter Brown. A oposição entre os grupos, bem com as bases que a sustentava, só foi construída ao longo da disputa, e estava intrinsicamente relacionada à construção das identidades dos grupos em conflito. Essas abordagens surgem num contexto mais amplo de crítica à ideia de identidade fixa e normativa: ao contrário, valoriza-se hoje o caráter fluido, em constante construção, das identidades⁵.

Em linhas gerais é possível afirmar que a controvérsia surgiu a partir de uma questão menor, que envolveu a eleição episcopal da cidade de Cartago, e se consolidou como cisma a partir da intervenção de Constantino, criando, dessa forma, duas hierarquias eclesiásticas paralelas que não comungavam uma com a outra, e que buscavam o reconhecimento de verdadeira Igreja da África. Com bem demonstrou Shaw (2011), as ideias defendidas pelas duas Igrejas, que serviam de base para o debate em torno da controvérsia, foram formuladas, ou reformuladas, ao longo do cisma, na medida em que os lados procuravam construir suas identidades enquanto grupo, e muitas vezes, se auto definirem em oposição ao outro.

Contudo, o que nos interessa mais de perto nesse cisma, é o uso da violência religiosa na definição das fronteiras que separavam esses grupos, bem como na construção das identidades. A partir da análise de fontes do período é possível identificar que ambos os lados moveram verdadeiras campanhas para manter sua congregação e, ao mesmo tempo, conquistar fiéis do partido oposto. A maioria das ações que mobilizavam os fiéis estava ligada à tomada ou retomada das basílicas (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Inédito, b), mas não se resumia a isso. O fato é que, seja pela violência em si, ou pela simples ameaça da violência, ambos os lados se utilizaram de um repertório de ações, que ia desde tomada de basílicas à hostilização de adversários religiosos em público. E é nesse contexto de disputas que a metáfora de “combate ao Diabo” adquiriu um papel fundamental, como veremos adiante.

⁵ Sobre o assunto ver Funari (2010).

Tendo em vista que, o uso da violência teve um papel central no decorrer da controvérsia donatista, sobretudo, no que diz respeito à construção de identidades, é basilar fazer uma reflexão sobre a maneira como a historiografia tem entendido a violência coletiva em geral e a violência religiosa em específico, para esse período. Para tanto, procuramos traçar uma breve elucidação das discussões historiográficas em torno da temática da violência religiosa na Antiguidade Tardia, bem como definir algumas bases que fundamentam essa pesquisa.

1.2 Antiguidade Tardia e violência coletiva

Ao nos reportarmos aos estudos sobre a violência coletiva na Antiguidade Tardia é preciso ter em vista que o debate historiográfico sobre o tema, que se estabeleceu, sobretudo, nas últimas décadas, está intrinsecamente relacionado ao debate em relação à própria natureza do período. A forma como os estudiosos têm entendido esse período histórico influenciou diretamente o modo como os historiadores compreenderam a violência coletiva em geral e a violência religiosa, em específico.

Os diversos relatos de atos de violência coletiva cometidos, principalmente, entre os séculos IV e V, que se estenderam por todo o Império Romano, há tempos têm despertado a atenção dos historiadores. Tendo em vista a impossibilidade de esgotar o debate historiográfico acerca da temática na violência coletiva e, respeitando as especificidades de cada trabalho, bem como os pontos de divergência das diversas análises, o que podemos afirmar é que, de maneira geral, os trabalhos sobre a violência coletiva no Império Tardio têm se dividido em dois polos dicotômicos. De um lado estão os historiadores que tendem a ver o período como “decadente”, e dessa maneira justificam o aumento da violência coletiva como uma consequência natural da desestruturação política do Império. E por outro lado, aqueles que, defendendo uma “Longa Antiguidade Tardia” tendem a esvaziar os impactos da violência coletiva para o período (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Inédito, a).

Em linhas gerais, os adeptos do modelo “declínio e queda” associam o aumento da violência coletiva ao fim do Império. Nessa visão, a violência é caracterizada como uma consequência da desestruturação da sociedade clássica, bem como da intolerância religiosa ligada à ascensão do cristianismo. Em sua obra prima *Declínio e queda do Império Romano* (1776), o historiador Edward Gibbon já denunciava a religião cristã como uma das grandes responsáveis pela decadência do Império. Segundo o historiador britânico, o cristianismo seria

uma das forças irracionais que assolaram o Império. Do mesmo modo, para E. R. Dodds (1968) e outros, a Antiguidade Tardia teria sido marcada por uma crescente ansiedade, credulidade e superstição das pessoas, o que explicaria de modo muito natural à crença na intervenção na vida humana de criaturas maléficas, por exemplo.

Embora essas análises tenham sofrido diversas críticas, sobretudo por parte dos historiadores que procuram refutar um modelo normativo de sociedade buscando o diálogo com a sociologia e a antropologia, trabalhos mais recentes, como do historiador Gilvan Ventura da Silva, ainda atribuem o surgimento de ações e práticas de intolerância à emergência do cristianismo. Em *As vertentes da intolerância no Império Romano: o caso dos judeus* (2005), o historiador brasileiro relaciona a emergência da intolerância aos judeus e outros grupos, entre os séculos III e V, à associação entre Império e Igreja:

No caso Romano, a formulação de uma ideologia que exige a supressão dos inimigos religiosos como condição *sine qua non* para a manutenção do Império é a contrapartida do surgimento de uma realeza sagrada de inspiração helenística a qual, um pouco depois, virão se acrescentar elementos extraídos da tradição judaico-cristã, realeza esta que costumamos designar como *Basiléia* (SILVA, 2005, p.169, grigo original).

Segundo o autor, é a partir dessa associação que surge uma nova identidade romano-cristã cuja principal característica é a intolerância contra os que se opõem ao credo professado pelo imperador.

Outro ponto em comum dessas análises é se concentrarem na participação das lideranças religiosas na mobilização popular, sobretudo, no papel dos bispos, muitas vezes apontados como grandes responsáveis por incitar e liderar as ações coletivas de cunho violento. Para o historiador Ramsay MacMullen (1999), por exemplo, o engajamento das “massas” nos levantes religiosos seria o resultado de uma resposta quase irracional por parte dos fiéis aos apelos das lideranças religiosas, que diante da impotência de resolverem suas desavenças recorriam a uma apaixonada multidão que estava sempre disposta a atender ao chamado de seus bispos. Segundo o autor, muitas vezes os bispos dividiam suas disputas com a congregação de fiéis, que eram inflamados por suas palavras, e respondiam com a mesma animação que faziam outrora, nos anfiteatros (1999, p. 271). Nas palavras de MacMullen

(1999, p. 270): “Cada bispo devia ter seguidores. Seguidores sozinhos poderiam fazer um líder. E, devidamente conduzidos, eles poderiam, então, ser dispersos apenas pela força”⁶.

Assim como MacMullen, o historiador Gilvan V. da Silva, ao estudar as ações de violência e intolerância cometidas contra os judeus na Antiguidade Tardia, também aponta as autoridades religiosas como responsáveis por inflamar as “massas” nos confrontos entre adversários religiosos entre os séculos IV e V. Nas palavras do historiador (2005, p.167):

Por outro lado, a adoção de medidas restritivas ao judaísmo por parte da casa imperial se encontra associada, igualmente, a um estranhamento crescente entre judeus e cristãos, com a deflagração de conflitos violentos que, em mais de uma ocasião, redundaram em massacres e destruição de sinagogas. Insufladas por sacerdotes imbuídos do mais genuíno zelo cristão, as comunidades de fiéis retaliavam com violência os adversários judeus, por vezes com a omissão ou até mesmo anuência dos poderes públicos.

Em vias opostas aos estudos citados, os historiadores que analisam a temática da violência, sob a ótica de uma longa Antiguidade Tardia, na medida em que procuram destacar os aspectos de continuidade do período, acabam abordando apenas de maneira geral as ações de violência e a mobilização popular. Quando o fazem, essas ações são tratadas apenas como episódios esporádicos. Para esses pesquisadores, os atos de violência são caracterizados como rupturas ocasionais de uma determinada ordem estabelecida.

Para a historiadora Rita Lizzi, a violência na Antiguidade Tardia não apresenta nenhuma novidade: é o mesmo jogo aristocrático de sempre, que manipula a massa para seus próprios fins, desde a República até o Império Tardio. Segundo Lizzi, de forma geral os grupos que se envolviam em ações coletivas, nesse período, eram manipulados por um poderoso, ou um notável da cidade. Para a autora (1995, p. 140):

Na base de agitação popular sempre houve um grupo de desordeiros que estava dirigindo o humor da multidão. E a ação chegou a envolver os setores da população mais ou menos altos apenas em relação à magnitude dos interesses que estavam em jogo⁷.

⁶ Do original: “Every bishop must have followers. Followers alone could make a leader. And, properly led, they could then be dispersed only by force [...]” (1999, p.270). (tradução nossa)

⁷ Do original: “Allá base delle agitazioni popolari c’era sempre um grupo di fomentatori che guidava gli umori della folla. E l’azione giungeva a coinvolgere strati di popolazione più o meno ampi solo in rapporto all’entità degli interessi in gioco” (tradução nossa).

Em oposição a abordagens como as de Ramsay MacMullen, no qual a violência seria resultado do envolvimento apaixonado das “massas”, para Neil McLynn (1992), a violência religiosa do período era restrita a pequenos grupos de “profissionais da violência” a serviço dos bispos cristãos. Segundo o autor tais práticas não passariam de rupturas ocasionais da ordem estabelecida, que pretendiam atingir objetivos específicos e limitados.

De modo semelhante, Peter Brown (1995) defendeu a coexistência pacífica dos grupos religiosos, que por vezes entravam em confronto. Segundo Brown a violência era apenas um “desvio” de uma convivência harmoniosa entre os grupos. Tanto McLynn quanto Brown, desconsideraram em suas análises, a importância da violência no estabelecimento das fronteiras entre os grupos religiosos e na definição das identidades desses grupos.

Em seu mais recente trabalho, *Sacred Violence* (2011), o historiador Brent D. Shaw se dedicou à redação de uma densa obra sobre a violência religiosa nas cidades norte-africanas na Antiguidade Tardia. Logo na introdução, Shaw adverte sobre os possíveis desapontamentos quanto a sua obra, na medida em que seu trabalho diminui mais do que exalta. Em franca oposição à celebre obra de W. C. H. Frend, *The Donatist Church* (1952), que identifica a controvérsia donatista como um movimento de protesto na África, Shaw afirma que a partir de uma análise mais específica, coisas que antes eram aclamadas como rebeliões camponesas ou lutas sociais revolucionárias, na verdade não passavam de coisas pequenas e fracas (2011, p.1). Dessa forma, o historiador norte americano procura minimizar os impactos de tais ações para o período que se estende do século IV ao século V. Entretanto, embora Shaw não apresente a novidade que tais ações trazem ao período, seu trabalho se distancia das abordagens de McLynn e outros, na medida em que o autor procura entender a lógica da violência religiosa, o que é negligenciado em outras abordagens.

As diferentes abordagens em relação ao aumento da violência coletiva em geral e, sobretudo, da violência religiosa em específico, como demonstrado, são na maioria das vezes, um reflexo da maneira como o próprio período histórico foi entendido pelos estudiosos. Trabalhos como os de MacMullen, McLynn e outros, são clássicos nos estudos da violência coletiva na Antiguidade Tardia e leituras obrigatórias aos pesquisadores que se debruçam sobre a temática. Entretanto, esses trabalhos têm recebido diversas críticas, sobretudo, no que diz respeito às motivações do engajamento popular.

Um dos grandes problemas das análises citadas é que, a fim de explicar o aumento da violência religiosa para o período, acabam recorrendo à associação entre a união entre Igreja e

Estado, com o aumento da intolerância religiosa. De fato, a união entre a Igreja e o Estado foi um dos fenômenos mais marcantes desse período. Como ressaltou Brown (1999, p.55):

O que Constantino e os seus sucessores trouxeram às igrejas cristãs foi paz, riqueza, e principalmente, a possibilidade de elas assumirem, com uma rapidez surpreendente, uma forte posição local.

Se por um lado, à associação com o Império garantiu a Igreja uma posição de privilégio, por outro, significou uma maior intervenção dos imperadores nos assuntos da Igreja, especialmente, no que se referia à uniformização e universalização da fé cristã. Dessa forma, era comum os imperadores intervirem nos cismas religiosos:

Os imperadores eram obrigados a participarem de perto nestas controvérsias teológicas, e parece que, por vezes, tinham prazer em o fazer. Eram constantemente consultados por embaixadas eclesiásticas, convocavam concílios da Igreja, influenciavam o seu desenrolar, usavam a autoridade secular para impor as suas decisões depunham e exilavam os bispos recalcitrantes, como Libério de Roma e Atanásio de Alexandria (CORNELL; MATTHEWS, 1996, p. 197).

Embora os autores tenham chamado a atenção para a sentença de exílio imposta aos bispos citados, podemos destacar também a intervenção de Constantino na origem da controvérsia donatista, já mencionada, bem como o concílio de Cartago de 411, convocado pelo imperador Honório, cujo principal objetivo era suprimir o cisma da Igreja Africana. Essas intervenções eram comuns e representavam o desejo dos imperadores de estabelecer um credo universal associado ao Estado. Essa ideia pode ser melhor visualizada no Código de Teodósio de 438. Trata-se de uma compilação de éditos de Constantino a Teodósio II, no qual, no que se refere à religião, é evidente a postura do Império em relação ao paganismo, ao judaísmo e aos cismas que abatiam a Igreja. No documento fica claro que não havia lugar no Império para os dissidentes.

De fato, as heresias e as crenças destoantes deveriam ser suprimidas em prol de uma Igreja universal, como o que aconteceu na África e em outras partes do Império. Mas, isso não significa que a mesma postura adotada pelos imperadores, e muitas vezes pelo clero, era facilmente assimilada pela população. Sem levar em consideração as experiências e anseios dos grupos que participavam de confrontos religiosos, as ações desses grupos são reduzidas a fruto de uma intolerância religiosa como parte de uma ideologia que é difundida “de cima para baixo”. O grande problema desse tipo de análise é que os indivíduos são entendidos

como meros recipientes de uma ideologia herdada e assimilada de maneira passiva, uma vez que os sujeitos são dominados por um discurso, sem ter participação ativa nele (NIRENBERG, 2001). Como apontou David Nirenberg (2001), muitos dos trabalhos sobre a intolerância religiosa na Antiguidade e na Idade Média, tendem a atribuir o aumento de práticas intolerantes ao desenvolvimento de uma “mentalidade perseguidora” que, vinculada a aspectos seculares, como a ascensão de monarquias centralizadoras, transcendem particularidades temporais e espaciais.

Outra questão central é foco na participação dos bispos nas ações coletivas, apontados como grandes responsáveis pela violência do período. De fato, muitos levantes religiosos tinham os bispos à frente das ações, como grandes líderes dos movimentos coletivos. Sobretudo no contexto das desavenças religiosas internas, como é o caso da controvérsia donatista. Tendo em vista que, no caso da controvérsia donatista, os bispos das duas Igrejas disputavam não apenas os fiéis e as propriedades, como também disputavam à autoridade e o reconhecimento de “bispos da verdadeira Igreja” com os bispos da Igreja oponente.

Contudo, não podemos deixar de enfatizar que, muitas vezes, os fiéis agiam sem a permissão dos líderes eclesiásticos, como nos demonstram as fontes do período. Por meio da análise de documentos, como o sermão proferido por Agostinho em 401 na cidade de Cartago (S.24, 5), já citado, podemos afirmar que, por vezes, essas ações de violência, que se estabeleceram após a paz de Constantino, fugiam ao controle das lideranças religiosas. Se em alguns casos os levantes eram complementares as ações eclesiásticas, muitas vezes eram movimentos populares independentes e contrários às ordens dos clérigos.

Sendo assim, é possível afirmar que as ações dos bispos foram muitas vezes superestimadas nos estudos sobre a violência coletiva na Antiguidade Tardia. Tendo em vista que, embora os bispos e autoridades eclesiásticas, em geral, tenham tido uma participação central em muitos movimentos coletivos de cunho violento, o apelo dos líderes religiosos por si só, não dá conta de explicar o engajamento da população nesse tipo de ação.

Em geral, ao atribuir as lideranças, religiosas ou seculares, a responsabilidade pela violência do período, muitos autores acabam desconsiderando os sentidos e motivações dos próprios agentes envolvidos nos levantes. Ao ignorarem as motivações do engajamento popular, muitos estudos reduzem os sujeitos históricos, a uma “massa irracional”, que de forma passiva e pouco crítica estaria apenas respondendo ao clamado de seus líderes.

De modo geral, o grande problema dessas abordagens é que, seja por associar as ações de violência por parte da multidão como resposta ao clamado das lideranças religiosas, ou por minimizarem os impactos de tais ações, em ambos os casos, acabam esvaziando os sentidos da mobilização social do período, principalmente os sentidos dado pelos diferentes grupos que recorriam à violência nesse período. Como bem pontuou Julio Cesar Magalhães de Oliveira:

Apesar de suas divergências, um traço comum a todos esses modelos interpretativos é, portanto, o de não levarem suficientemente em conta as motivações dos agentes sociais e de ignorarem que, mesmo nos casos das multidões subalternas, o significado de uma ação coletiva não é necessariamente o mesmo para todos os participantes e não pode, por isso, ser reduzido aos interesses de suas lideranças (...) (2008, p.172).

Seguindo o mesmo raciocínio, o historiador Carlos Roberto Galvão Sobrinho (2006, p. 323), ressaltou que a variedade dos estudos sobre a participação dos cristãos leigos nas controvérsias religiosas, reflete não apenas a complexidade do fenômeno, mas, também, as diferentes abordagens. Segundo o autor, uma tendência comum a esses trabalhos é o foco nas causas estruturais da violência, mais do que nos agentes e suas motivações. Dessa forma, o que falta é uma maior atenção às motivações dos próprios agentes envolvidos nas ações de cunho violento.

1.3 Violência e mobilização popular: perspectivas e possibilidades

Tendo em vista que, muitas vezes as abordagens sobre a violência coletiva têm se mostrado insuficientes, na medida em que não dão conta de explicar as motivações do engajamento popular, alguns historiadores têm reunido esforços para romper com esses modelos interpretativos. Por meio do diálogo com as ciências sociais em geral, com as formulações propostas pela Nova História Cultural, História Social Inglesa e outros, alguns historiadores têm procurado entender a violência coletiva à luz de novas perspectivas.

Trabalhos como o de E. P Thompson e Natalie Z. Davis, por exemplo, demonstraram um caráter revolucionário e trouxeram um novo olhar para as pesquisas relacionadas à violência coletiva e à mobilização popular em geral, na década de 70. E muitas vezes servem de inspiração para os trabalhos historiográficos voltados para mobilização popular na Antiguidade Tardia, sobretudo, para os historiadores que, insatisfeitos com abordagens anteriores, buscam romper com os modelos interpretativos já citados.

Em suas pesquisas, tanto Thompson quanto Davis procuraram desvendar os sentidos atribuídos às ações coletivas pelos próprios sujeitos que praticavam tais ações. A novidade se centra na desmistificação da passividade quase irracional das massas, facilmente controlada por seus líderes, como propunham visões anteriores. Trata-se da abertura para uma nova forma de estudar os movimentos coletivos no qual esses são entendidos a partir de seu interior, levando em conta as experiências e expectativas dos diversos agentes sociais envolvidos nas ações.

Um trabalho que vem de encontro dessa ideia é o livro *Comunidades de Violência*, do medievalista David Nirenberg. Ao tratar do tema da perseguição das minorias na Idade Média, o autor refuta a ideia de mentalidades perseguidoras para explicar os atos de intolerância contras às minorias. Segundo o autor, qualquer discurso herdado sobre as minorias adquiria vigor somente quando as pessoas achavam relevante e útil, e que tal decisão o reestruturava. Dessa forma, o discurso sobre as minorias era um entre outros disponíveis e estava sujeito a intercâmbios e negociações (2001, p. 15). Embora sua obra se refira a um período posterior ao analisado nesse trabalho, suas abordagens são relevantes para essa pesquisa na medida em que, como afirma o historiador:

Ao explicar como estruturas são modificadas ao longo do tempo, através dos atos e eleições das pessoas que atuam em seu meio se explica mais facilmente as mudanças através do tempo e acaba dependendo menos do recurso a irracionalidade (NIRENBERG, 2001, p.16, tradução nossa).

Do mesmo modo, em estudo recente sobre os conflitos urbanos nas cidades Mediterrâneas durante a Antiguidade Tardia, Julio Cesar Magalhães de Oliveira ressaltou que:

Longe de representar um sintoma da desorganização da cidade antiga, os conflitos e violências urbanas do período nos revelam, paradoxalmente, a vitalidade da cidade como arena na qual ainda se defrontavam interesses conflitantes. (Inédito, a).

Essa visão não só se distancia daquela proposta por historiadores que tendem a ver o período como “decadente”, e que justificam o aumento da violência coletiva como uma consequência da desestruturação política do império, como também não partilha da ideia dos que acreditando numa “Longa Antiguidade Tardia”, tendem a esvaziar os impactos das violências coletivas para o período. Segundo o historiador, os conflitos sociais e as disputas pelo poder nunca estiveram ausentes do mundo romano. A novidade da Antiguidade Tardia se

centra em uma ampliação dos espaços para intervenção popular, bem como na abertura de oportunidades políticas.

Nesse sentido, muitos dos trabalhos mais recentes sobre a violência na Antiguidade Tardia, sobretudo, aqueles que se referem aos conflitos religiosos, parecem estar preocupados com a busca pelo significado de tais ações. O surgimento de novas abordagens não só enriquece o debate sobre o tema, como ao refutar análises normativas da sociedade, centradas na ideia de “mentalidades irracionais” das massas, trazem à luz novas questões sobre a maneira como compreendemos a violência no passado e no presente.

É a partir do diálogo com essas novas perspectivas sobre a violência na Antiguidade Tardia, que buscamos traçar algumas diretrizes para esse trabalho. A primeira se refere à maneira como a violência é entendida, em geral. Para o sociólogo Sidney Tarrow “a violência é o traço mais visível da ação coletiva” (1998, p. 127), uma vez que é principalmente por meio do uso da violência que os grupos demonstram suas insatisfações e reivindicações, e é um dos meios mais fáceis de chamar a atenção para uma causa. Tendo isso em vista, procuramos analisar as práticas coletivas, a partir de suas causas e consequências e, sobretudo, a partir dos sentidos que tais ações expressam.

Dessa forma, contrário às análises normativas da sociedade, procuramos nesse trabalho adotar a ideia de Natalie Z. Davis e outros, de que o conflito não é entendido como uma anomalia, ou uma ruptura, mas sim como parte da vida em sociedade, como argumentou a autora:

(...) o conflito é permanente na vida social, embora as formas e o impacto da violência que o acompanham variem, e que a violência religiosa é intensa porque está intimamente relacionada com outros valores fundamentais e a auto definição de uma comunidade (DAVIS, 1990, p.155).

A segunda diretriz dessa pesquisa diz respeito à busca pelas motivações e pelos significados atribuídos pelos próprios agentes envolvidos nos levantes religiosos, tendo em vista que a violência em si poucas vezes é destituída de significado, principalmente no que se refere às disputas entre os grupos religiosos. Como demonstrou Galvão Sobrinho em seu capítulo: *Embodied Theologies: Christian Identity and Violence in Alexandria in the Early Arian Controversy* (2006), para entender os conflitos religiosos é basilar levar em consideração as questões especificamente religiosas. O historiador adverte para que seja levado a sério o aprofundamento das questões teológicas, sobretudo no que se refere aos

conflitos que estão relacionados às disputas doutrinárias. Ao procurar pelas motivações do engajamento popular, recorre, em partes, ao próprio sentimento religioso, que segundo ele parece prover uma motivação poderosa (2006, p. 325). Ao estudar os conflitos suscitados pela controvérsia ariana conclui:

Bispos manipuladores, dificuldades econômicas, o ódio a heresia, mudanças nos padrões de autoridade ou patronagem certamente tinham muito a ver com os distúrbios, mas no final a motivação dos fiéis foi o que tornou a violência possível (2006, p. 323-324)⁸.

No caso norte africano, entretanto, os agentes parecem ser movidos não só por questões doutrinárias, mas também, por disputas relacionadas ao próprio espaço urbano:

A emergência dos bispos como figuras de autoridade e as disputas entre diferentes grupos pelo controle do espaço urbano também fizeram com que a própria definição de comunidade cidadina se tornasse em muitas localidades objetos de disputa (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Inédito, a).

Contudo, não basta entender o porquê de se recorrer à violência, mas também compreender como esses grupos se utilizavam de ações violentas, entender a lógica de tais ações. Entender a lógica da violência significa, nesses termos, entender como as pessoas agiam e quais os sentidos que atribuíam às suas ações. Em *Ritos de Violência* (1990), a historiadora Natalie Z. Davis estudou os conflitos entre católicos e protestantes no início da França moderna. Em sua análise, Davis demonstrou que longe de representar ações irracionais, as práticas dos grupos eram baseadas em “ritos de violência” que partiam de um repertório de ações derivadas da Bíblia, da liturgia, da ação das autoridades políticas ou das tradições da justiça popular. Assim, os tumultos religiosos entre católicos e protestantes frequentemente eram uma extensão de um ritual religioso, marcado por ações violentas baseadas nesse repertório e que tinham como objetivo purificar o corpo social. Seu trabalho foi revolucionário na medida em que procurou entender como esses grupos religiosos iam em busca de legitimação, motivação e padrões de ativismo nos costumes, nas expectativas e tradições mantidas pelo conjunto da comunidade (DESAN, 1995, p. 83).

Também no mundo antigo é possível identificar práticas que parecem derivar de um repertório de ações baseado nas tradições da cidade antiga. Para o caso da violência praticada pelas multidões nas cidades do Mediterrâneo entre os séculos IV e V, Julio Cesar Magalhães

⁸ Do original: Manipulative bishops, economic hardship, hatred of heresy, shifting patterns of authority or patronage surely had much to do with the disturbances, but ultimately the motivation of the faithful was what made the violence possible. (Tradução nossa).

de Oliveira (inédito, a) afirma que a multidão recorria a uma série de práticas derivadas de um repertório de ações que remontavam a tradições do período da República, sobre o conceito comenta:

O conceito de “repertórios de ação” foi definido por Charles Tilly como “um conjunto limitado de rotinas que são aprendidas, compartilhadas e postas em ação por meio de um processo relativamente deliberado de escolha”. Como o *habitus* de Bourdieu, os repertórios podem ser vistos como “estratégias de ação”, caixas de ferramentas que podem ser utilizadas ou improvisadas por atores diferentes para desempenhos diversos (Inédito, a).

Entre as práticas identificadas, destacamos o linchamento e o iconoclasmo, presente nos levantes religiosos. Segundo o autor, o linchamento enraíza-se numa tradição ininterrupta que remonta ao período tardio da República. Para o historiador, tal prática segue um ritual, que envolve sempre a captura, a morte e o esquartejamento pelas próprias mãos, a mutilação do cadáver e a deposição dos restos mortais como forma suprema de degradação de um inimigo público.

No caso da destruição de estátuas, as práticas adotadas pelos cristãos seguiam o mesmo padrão das práticas de desonra da *damnatio memoriae* oficial ou da destruição “ilegal” de imagens vigentes desde o final da República (STEWART, 1999). Em todos os casos, o que se exprime é o mesmo desejo de revanche, a inversão de papéis e a impotência daqueles que antes detinham o poder.

Entretanto, não podemos perder de vista, que os aspectos culturais, como os sentidos das ações, estão inter-relacionados a questões políticas e sociais em um contexto mais amplo de disputas pelo poder no espaço urbano. Para tanto, partimos da ideia que as pessoas não agiam de maneira irracional. Acreditavam que suas ações eram baseadas em crenças e partiam de quadros interpretativos tais como os identificou o sociólogo Sidney Tarrow. Segundo o autor, as pessoas se engajam em confrontos na medida em que mudam os padrões e as oportunidades políticas e sociais, e a partir daí empregam estrategicamente um repertório de ação coletiva, criando, dessa forma novas oportunidades que são usadas por outros em ciclos, mais amplos de confronto (2009, p.12). Para Tarrow, as motivações e a mobilização das pessoas podem ser entendidas a partir de quadros interpretativos da ação coletiva. Por quadros interpretativos, entendemos tal qual o definiu Tarrow como:

Os quadros interpretativos da ação coletiva são dispositivos enfatizadores que ressaltam e adornam a gravidade e a injustiça de uma condição social ou redefinem como injusto ou imoral o que era visto anteriormente como desastroso, mas talvez tolerável (2009, p.143).

Sendo assim, enquadramento interpretativo significa, em última instância, o modo como os agentes envolvidos nos movimentos sociais constroem significados para suas ações. E esses significados estão relacionados, na maioria das vezes, a construção de identidade dos grupos envolvidos nos confrontos:

O enquadramento interpretativo não se relaciona apenas a generalizações dos descontentamentos, mas define o “nós” e “eles” na estrutura de conflito de um movimento. Utilizando identidades coletivas e moldando novas, os desafiantes estabelecem os limites de seus adeptos futuros e definem seus inimigos através de atributos e maldades reais ou imaginárias (HARDIN, 1995, Cap. 4 Apud TARROW, 2009, p. 15).

No caso específico dos confrontos suscitados pela controvérsia donatista, como veremos adiante, é possível identificar que o enquadramento interpretativo das ações coletivas, não apenas permitia aos fiéis darem sentidos as suas ações, como também definiriam e projetariam uma imagem de “nós” e do “outro”, no qual “nós” representava os verdadeiros cristãos que em nome de Deus combatiam o Diabo, e os “outros” eram o próprio inimigo a ser combatido.

Por fim, esse trabalho se fundamenta na ideia de que o uso da violência pelos grupos religiosos norte-africanos pode ser entendido a partir de dois fins específicos e complementares: o primeiro se relaciona a construção de identidades e o segundo na definição das fronteiras entre os grupos. Na medida em que:

A violência religiosa resulta, com efeito, das demandas por reconhecimento que surgem no momento em que a identidade de uns é negada por outros [...]. Com o tempo essa auto definição se consolida não apenas por oposição aos inimigos, mas também por referência a um passado de perseguição e repressão, sendo muitas vezes constantemente mantida senão pelo uso da violência, pelo menos por sua ameaça (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Inédito).

Como bem demonstrou Brent D. Shaw (2011), no contexto dos conflitos religiosos entre católicos e donatistas, os grupos rivais se serviram de uma “memória da violência”, que os permitia identificar o “outro” enquanto perseguidor e “nós” enquanto perseguidos. Dessa

forma, a violência não é algo acessório às ações coletivas, pelo contrário, ela ajuda a definir as fronteiras entre grupos e a construir identidades. Para Galvão Sobrinho (2006, p. 331): “A violência continuou a ser uma opção legítima porque ela teria ajudado a preservar intacto um senso pessoal e coletivo de si e as fronteiras que o definiram”⁹. Dessa forma, a violência é parte do próprio debate, pois ajuda a construir e manter as fronteiras entre os grupos.

E é, sobretudo, a partir dessas reflexões e da abordagem oferecida pela ideia de “quadros interpretativos” da ação coletiva que buscamos discutir, no capítulo 2, como os cristãos norte-africanos se apropriaram de um discurso baseado em uma “memória da violência”. E como os grupos rivais buscaram moldar suas identidades enquanto grupo a partir da associação com os mártires do passado, identificando a si mesmos como a “Igreja dos Mártires” e seus opositores como a “Igreja dos traidores”.

Do mesmo modo, no caso dos levantes religiosos, em específico, os quadros interpretativos têm um papel fundamental na mobilização:

Por ser uma fonte recorrente para o enquadramento interpretativo de movimentos sociais, a religião fornece símbolos, rituais e solidariedades já prontas e que podem ser acessadas e apropriadas pelos líderes do movimento (SMITH, 1996 Apud TARROW, 2009, p. 146).

Sendo assim, buscamos no capítulo 3 identificar como e em que contextos específicos, a metáfora de combate ao Diabo, que já estava presente na cultura cristã foi ativada como um quadro interpretativo das ações coletivas, dentro do contexto das disputas pelo poder nas cidades tardo-romanas no Norte da África.

⁹ Do original: “Violence remained a legitimate option because it would have helped to preserve intact a personal and collective sense of self and the boundaries that defined it” (Tradução nossa).

CAPÍTULO 2 – MEMÓRIAS DO CISMA E COMBATE AO DIABO

As “memórias do cisma”, ou seja, dos primeiros acontecimentos que culminaram na divisão da Igreja africana, foram uns dos principais objetos de disputas entre católicos e donatistas, sobretudo nos momentos em que ambos os lados buscavam o reconhecimento de “verdadeira Igreja”. Quando se reportavam às autoridades seculares, a sua congregação, ou mesmo quando discutiam entre si, católicos e donatistas muitas vezes evocavam os acontecimentos do passado a fim de justificar suas posições no presente e ao mesmo tempo atacar seus adversários religiosos.

Contudo, no final do século IV e início do século V, o que os cristãos africanos sabiam sobre as origens do cisma e seus primórdios era bastante limitado. A base do conhecimento que se tinham eram as evidências confinadas nas histórias e documentos arquivados entre os anos 340 e 360, e por meio da constante repetição da leitura das atas dos mártires (SHAW, 2011, p. 146). Muito do que se “lembrava” era parte de uma seleção desse passado, ou mesmo, uma reconstrução que atendia a fins específicos.

Como demonstrou Brent D. Shaw (2011, p. 147-192), a própria maneira de pensar esse passado se deu de formas diferentes para os dois lados da disputa. Os donatistas partilhavam uma compreensão especial dos acontecimentos do passado que definiam sua história. O modo de retomar esse passado entre os donatistas era o da celebração. Enquanto para os católicos era o de provas que atestassem que estavam certos.

Os donatistas, em muitos momentos, procuravam se identificar como a “Igreja dos Mártires”. Por isso, seus principais recursos eram às atas e paixões dos mártires. Por outro lado, os católicos recorriam à exposição argumentada, especialmente quando procuravam se defender das acusações de traição, ou seja, de que eram descendentes de um *traditor*, Ceciliano.

Nesse capítulo procuramos compreender como católicos e donatistas se utilizaram da metáfora de “combate ao Diabo” ao evocar uma “memória do cisma” no contexto das disputas sectárias que envolveram esses grupos no final do século IV e início do século V. Para tanto, selecionamos para análise quatro documentos do período: a *Paixão dos Mártires de Abitínia*, escrita por um redator donatista; e um sermão, uma canção e uma carta de Agostinho.

A partir desses textos, procuramos identificar como o discurso em torno da memória cristã foi construído e/ou reconstruído por esses grupos, e em que momentos específicos a metáfora de “combate ao Diabo” foi ativada nos discursos do período.

2.1 Mártires no campo de batalha

Antes de analisarmos a *Paixão dos Mártires de Abitina* é basilar compreender como o martírio foi muitas vezes entendido como uma forma de combate ao Diabo nas atas dos mártires no Norte da África, pelo menos desde o século III, e como essa concepção foi reelaborada no contexto das disputas entre católicos e donatistas no final do século IV e início do século V.

As perseguições promovidas pelo governo romano, entre os séculos III e IV, transformaram profundamente a Igreja africana. Para a comunidade cristã como um todo, os mártires e confessores foram muitas vezes considerados os grandes heróis da perseguição. O termo *Martyr* significa testemunho, e nesse período passou a designar para os cristãos, os indivíduos que sofriam e morriam em nome de sua religião (SIQUEIRA, 2009, p.61). Eram membros da Igreja que, durante as perseguições, não deixaram sua fé nem se renderam às pressões imperiais, mesmo diante da morte. Nesse sentido, sofrer o martírio era considerado uma honra.

Em suma, os éditos de perseguição promulgados entre os séculos III e IV, previam a proibição da conversão ao cristianismo; a realização de sacrifícios aos deuses pagãos, bem como ao gênio da cidade e à figura do imperador; o confisco das propriedades da Igreja e a entrega das Sagradas Escrituras. As penas para quem desobedecesse às ordens imperiais variavam, podendo chegar à morte (CORNELL; MATTHEWS, 1996, p. 176-179).

Os sacrifícios aos deuses eram condenados pela Igreja, uma vez que muitas vezes eram relacionados ao culto dos demônios, ou do próprio Diabo. Com bem ressaltou Peter Brown (1999, p.45), para os cristãos do período:

Os demônios, poderes invisíveis e sem rosto, mestres da arte da ilusão, usavam simplesmente os ritos, mitos e imagens tradicionais do politeísmo como uma máscara para afastar a espécie humana da adoração ao único Deus verdadeiro.

Para os fiéis da Igreja, sacrificar aos deuses pagãos era a mais terrível forma de idolatria. Desse modo, a perseguição era muitas vezes entendida pelos cristãos como uma provação. Era uma guerra empreendida pelo Diabo para tentar os fiéis, e fazê-los trair os preceitos cristãos. É nesse contexto que o martírio adquiriu um significado maior, uma vez que:

No mundo onde as execuções constituíam uma forma de espetáculo público a que se assistia toda a comunidade, o martírio era visto pelos cristãos como um sinal inconfundível de salvação oferecido por Deus no próprio centro de todas as grandes cidades (BROWN, 1999, p.46).

Da mesma forma, aqueles que se negavam entregar as Sagradas Escrituras às autoridades romanas eram vistos como soldados de Cristo que guardavam as leis Sagradas. Por sofrer o martírio e manter sua fé intacta, esses personagens eram não apenas reverenciados como um exemplo de fé e coragem, mas, sobretudo, como soldados da Igreja envolvidos numa batalha cósmica entre Cristo e o Diabo. Essa ideia esteve presente em muitos momentos da perseguição e, até mesmo, após 313.

Durante a perseguição de Décio, entre os anos de 250 e 251, por exemplo, Cipriano, bispo de Cartago, que naquele momento encontrava-se no exílio, enviou uma carta ao povo de Cartago, aos presbíteros e diáconos a fim de informar a ordenação do mártir Aurélio como Leitor. Ao justificar a ordenação deste jovem cristão, Cipriano afirmava:

Com efeito, em dois combates lutou. Duas vezes confessou sua fé e duas vezes se cobriu de gloria na vitória de sua confissão [...] Em mais forte combate, lutou triunfante, vencedor na batalha do martírio. Quantas vezes teria o inimigo provocado os servos de Deus, e outras tantas, soldado prontíssimo e valente saiu ao combate e venceu.¹

Do mesmo modo, Santa Crispina, mártir africana do início do século IV², foi intimada pelas autoridades romanas a sacrificar aos deuses, e diante da recusa foi ameaçada de morte, mas manteve sua posição: “Jamais se vangloriarão eles de fazer-me sacrificar aos

¹ Cipriano, Ep. 38, I: *Gemino hic agone certauit, bis confessus et bis confessiones suae uictoria gloriosus, et quando uicit in cursu factus extorris et cum denuo certamine fortiori pugnavit triumphator et uictor in proelio passionis. Quotiens aduersarius proucare seruos Dei uoluit toriens promptissimus ac fortissimus miles et pugnavit et uicit.* (tradução nossa).

² Segundo as atas, Crispina sofreu o martírio em Teveste, no final de 304, sob o tribunal do procônsul Anulino.

demônios”³. Sofrer o martírio, nesses termos, era a maneira mais segura de se ganhar os céus, na medida em que, nesse período, “salvação significava antes de tudo, salvaguardar frente à idolatria e ao poder dos demônios” (BROWN, 1999, p. 45).

Os mártires foram reverenciados como grandes soldados de Cristo na hagiografia do período, especialmente no Norte da África, onde se desenvolveu toda uma literatura ligada aos feitos dos mártires. Em muitos desses documentos, os mártires são retratados como combatentes do Diabo. Contudo, é possível identificar uma forma diferente de combate a cada documento, uma vez que esse combate nem sempre era concebido por todos da mesma forma.

No início do século III, por exemplo, a jovem Perpétua, que sofreu o martírio na cidade de Cartago, identificava seu próprio martírio como uma forma de combate ao Diabo. Perpétua foi condenada a lutar contra as feras no anfiteatro e, um dia antes do combate, relatou em seu diário um sonho no qual se via entrando no anfiteatro para lutar contra um egípcio. Nesse sonho ela se transforma em homem e vence o adversário. Sobre isso, comentou:

... E eu me dirigi, radiante com a vitória, para a porta Sanavivaria ou dos vivos, e naquele momento acordei. E entendi que meu combate não havia de ser tanto contra as feras, quanto contra o diabo; mas estava segura que a vitória estava ao meu lado.⁴

Nesse trecho, a mártir concebe que sua execução seria um combate contra o próprio Diabo, que estaria representado pelas feras do anfiteatro. Nas Atas do martírio de Tiago e Mariano, no entanto, é possível encontrar outra ideia de combate. Nessas Atas, escritas por um amigo dos mártires, provavelmente entre os anos de 253-260, o narrador afirma que os mártires foram submetidos a numerosas torturas pelos soldados da guarnição romana, e que estes soldados eram “sacerdotes do diabo”⁵. E continua, dizendo que quando foram levados a outro lugar de tortura, não eram levados de um castigo a outro castigo, mas de “um combate a

³ *Passio Crisp.* I (ed. RUIZ BUENO, 1962, p. 1144): *Crispina respondit: Numquam bene sit illis, ut me daemonii faciant sacrificare.* (tradução nossa).

⁴ *Passio Perp.*, X (ed. RUIZ BUENO, 1962, p. 430): *Et coepi ire cum gloria as portam Sanauivarium, et experrecta sum. Et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum pugnaturam; sed sciebam mihi victoriam.* (tradução nossa).

⁵ *Passio Mariani et Iacobi*, V (ed. RUIZ BUENO, 1962 p. 828): *Hoc est diaboli sacerdotibus.*

outro combate, de uma glória a outra glória”⁶. Nesse caso, os próprios soldados romanos são identificados como diabólicos.

É interessante notar que nas Atas, os mártires não só enfrentam o Diabo, mas esse combate é sempre seguido de uma vitória. Os mártires são vitoriosos na medida em que mantêm seus preceitos cristãos mesmo sob pena de morte. Dessa forma, sofrer o martírio não era apenas uma forma de combater o Diabo, como também, uma maneira de subjugá-lo em definitivo.

Os mártires combatiam o Diabo nos tribunais por meio das ações, como quando se negavam a realizar sacrifícios aos deuses pagãos; mas também, por meio das palavras. Daí a importância, para os redatores das atas, em registrar os interrogatórios presentes nas atas dos processos, mantendo-se fiéis às palavras dos mártires, pois essas eram consideradas santas.

Mesmo após o fim das perseguições, os mártires continuaram servindo de exemplo e inspiração para as comunidades cristãs no norte da África. se durante os tempos de perseguição, o culto à memória dos mártires, a partir da leitura de seus atos, era uma forma de encorajar novos mártires em potencial (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2010. p. 57), no contexto das disputas sectárias entre católicos e donatistas, a constante referência à memória desses personagens ilustres permitiu aos donatistas reivindicar uma associação entre os mártires do passado com a sua Igreja no presente. Essa relação foi, muitas vezes, parte de um discurso que pretendia definir, não apenas a identidade desse grupo, como também as fronteiras que separavam “nós” dos “outros”.

Tendo isso em vista, procuramos compreender como as concepções de martírio como uma forma de combate ao Diabo, foram reelaboradas em um processo de construção de uma memória cristã da violência, no contexto das disputas entre católicos e donatistas, a partir da análise da *Paixão dos Mártires de Abitina*.

2.2 A Paixão dos Mártires de Abitina

A *Paixão dos Mártires de Abitina* é um texto que relata a prisão, o interrogatório e o julgamento de quarenta e nove cristãos que sofreram o martírio na cidade de Cartago no ano de 304. O documento narra a trajetória de um grupo de fiéis que, em descumprimento às

⁶ Ibid., III (ed. RUIZ BUENO, 1962, p. 826): [...] *sed a gloria potius ad gloriam, a certamine ad certâmen aliud..* (tradução nossa).

ordens imperiais previstas no primeiro Édito de Diocleciano de 303, reuniram-se na colônia de Abitina, para a celebração do culto dominical. Em Abitina, o grupo foi preso pelos magistrados locais e levado a Cartago, onde foi interrogado e julgado pelo procônsul Anulino.

É nas Atas da Conferência de Cartago que, pela primeira vez, aparece à menção a *Paixão dos Mártires de Abitina*, que naquele momento fazia parte do dossiê donatista (MAIER, 1987; RUIZ BUENO, 1962). A Conferência de Cartago foi realizada nos dias 1º, 3 e 8 de Junho de 411, e reuniu duzentos e oitenta e seis bispos católicos e, duzentos e sessenta e nove bispos donatistas. Convocado pelo imperador Honório, a principal finalidade do concílio era suprimir o cisma e restaurar a unidade da Igreja Africana. O embate entre os grupos se dava pela busca do reconhecimento perante o Império de “verdadeira Igreja” da África. Embora Constantino tenha intervindo a favor dos cecilianistas na disputa contra os donatistas, ambos os grupos se identificavam como católicos. Os partidários de Ceciliano porque comungavam com o todo, e os donatistas porque se mantiveram fiéis, mesmo em tempos de perseguição, ao contrário dos *traditores*. Mesmo após o governo romano ter se decidido em favor dos cecilianistas, a Conferência de Cartago era um evento importante, pois era necessário legitimar tal escolha (SHAW, 2011, p.544-586). Por isso a importância em se juntar “provas” que atestassem o porquê estavam certos, e os “outros” estavam errados.

A versão “original” da *Paixão dos Mártires de Abitina*, tal qual foi apresentada pelos donatistas na Conferência de Cartago de 411, e a data de sua confecção, infelizmente não é conhecida. O texto que chegou até nós, é uma versão posterior que, muito provavelmente, foi redigida por um autor donatista no início do século V, após a conferência de Cartago e, provavelmente em resposta a ela (DEARN, 2014).

A publicação de referência da *passio*, tal qual a conhecemos, aparece na famosa Patrologia Latina, coleção editada pelo francês Jacques-Paul Migne no século XIX, no qual foram publicadas duas versões distintas: a edição de Baluze⁷ de 1761, que continha o texto completo; e a edição de Dom Thierry Ruinart⁸ de 1689, que apresentava apenas as partes do texto que Ruinart considerava “autênticas”. Enquanto Baluze prezou por publicar na íntegra o texto a partir dos manuscritos que estava trabalhando, ao publicar a *Paixão dos Mártires de Abitina*, Ruinart retirou partes do texto como o prefácio, a parte final, e grande parte da

⁷ *Stephani Baluzii miscellaneorum*, Paris 1761, II. 56–76, PL VIII. 689B–703B.

⁸ Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris 1689, 409–19, PL VIII. 703C–715B.

introdução. Para Ruinart tratava-se de um texto originalmente católico, interpolado por um autor donatista, por isso decidiu cortar algumas passagens que considerava “adições suspeitas” (RUIZ BUENO, 1962, p. 97). Para Alan Dearn (2004, p. 7), a publicação dessas duas versões é que deu margem a interpretações posteriores de que havia duas versões distintas da *passio*, uma católica e outra donatista, quando na verdade essa distinção surge apenas com a publicação de Ruinart.

Alguns pesquisadores, como o francês Paul Monceaux (1905), chegaram a sugerir que o texto seria obra de, pelo menos, dois redatores. Segundo o pesquisador, o primeiro autor realmente conhecia as circunstâncias de 304 e possivelmente teria escrito o relato pouco depois do cisma da Igreja Africana. Todavia, no auge das disputas entre católicos e donatistas, no início do século V, um segundo redator, partidário do donatismo, teria acrescentado um polêmico apêndice ao texto original que, segundo Monceaux, não harmonizava com o resto do texto por conter um estilo verbal obscuro, carregado de paixão e violência.

Embora pesquisas mais recentes, como a do historiador Brent D. Shaw (2011), ainda considerem a ideia de dois redatores donatistas válida, muitos autores defendem que a redação do texto seja obra de apenas um partidário do donatismo, que se utilizou de textos anteriores para compor sua *passio*, muito depois dos acontecimentos de 304. Esse é o caso do pesquisador italiano Pio Franchi de' Cavalieri (1935) que, não apenas refutou o argumento proposto por Monceaux, como se empenhou em demonstrar a unidade da composição. Entre os defensores na análise proposta por P. Franchi de' Cavalieri, está o pesquisador francês Jean-Louis Maier, responsável pela publicação da *Paixão dos Mártires de Abitina* no original em latim, com tradução para o francês, utilizada nesse trabalho⁹.

De fato, a maioria dos comentadores da fonte parece concordar que a redação do texto, pelo menos a sua versão final, seja do início do século V, sendo escrita logo após a Conferência de Cartago. Para Alan Dearn (2004 p. 16), as acusações dirigidas ao bispo Mensúrio e ao diácono Ceciliano, presentes na parte final da *passio*, não parecem ter feito parte das discussões entre católicos e donatistas antes, ou mesmo, durante a Conferência de Cartago, o que segundo o autor, demonstra ser pouco provável que o texto tenha sido escrito

⁹ Nesse trabalho foi utilizada para a análise a edição bilíngue (francês/ latim) de Jean-Louis Maier (1987), que por sua vez “republicou”, com algumas alterações, a edição de Pio Franchi de' Cavalieri (1935) levando em consideração uma importante revisão proposta por Delehaye (1936). A título de comparação também foi consultada a edição bilíngue (espanhol/latim) de Ruiz Bueno (1962) que infelizmente está incompleta, uma vez que não contém o prefácio, o apêndice e parte da introdução, considerados “adições suspeitas” por Dom Thierry Ruinart por “não levava o selo de autenticidade” (RUIZ BUENO, 1962, p.97).

antes de 411. Além disso, a maneira épica como o martírio é narrado, nos revela os indícios de uma escrita mais tardia, característica das *legendas* redigidas no início do século V.

A riqueza dos detalhes, principalmente no que se refere ao interrogatório, nos permite sugerir que o autor tenha utilizado textos anteriores para redigir sua narrativa (MAIER, 1987, p. 57-58). Para Magalhães de Oliveira (2010, p. 64), mesmo escrevendo muito depois dos acontecimentos de 304, o autor provavelmente dispunha das atas de um processo real, proveniente de arquivos públicos no momento em que compôs a *passio*¹⁰.

Da mesma forma, Dearn (2004, p.15-16) defende que mesmo tendo sido baseada em uma hagiografia anterior, relacionada aos mártires de Abitina, o texto que chegou até nós, é um trabalho especificamente donatista, que nos revela mais sobre o momento em que foi produzido, do que sobre os acontecimentos que evoca. Como bem definiu o autor, a *passio* não deve ser entendida como uma fonte confiável sobre as origens das desavenças entre católicos e donatistas, mas sim, pela forma com que atitudes posteriores foram projetadas para o passado para fins polêmicos.

De fato, o que nos interessa nesse texto, é entender mais sobre o momento de sua produção, pelo menos de sua versão final, do que sobre o momento do martírio em si. Nosso objetivo ao analisá-lo, não é entender as circunstâncias que levaram esse grupo de cristãos a sofrerem o martírio e suas implicações nas disputas sectárias, mas sim, demonstrar como esses acontecimentos do passado, foram utilizados pelos partidários religiosos do início do século V, para legitimar suas ações naquele momento. Sendo assim, trata-se de uma fonte essencial nesse trabalho, na medida em que permite não apenas entender a dinâmica das disputas entre donatistas e católicos, mas também, como o redator da *passio* utilizou a metáfora de combate ao Diabo para exaltar e legitimar as ações do seu partido, e ao mesmo tempo, atacar seus adversários.

Se por um lado é verdade que a unidade autoral e a datação do texto ainda são objetos de discórdia entre os comentaristas da fonte, por outro, não nos resta dúvidas quanto a sua mensagem. O texto é, em suma, um instrumento a favor do donatismo (MAIER, 1987, p. 58). É, antes de tudo, um texto que fala para uma comunidade que, embora majoritária no Norte da África, foi colocada na ilegalidade, principalmente após a Conferência de Cartago, e

¹⁰ De maneira convincente, Magalhães de Oliveira (2010, p. 63-64) defendeu que, a menção aos nomes dos magistrados municipais, bem como a acusação de rapto feita ao decurião Dativo, que aparecem na *passio*, parecem pouco prováveis de terem sido completamente inventadas.

que buscava dar sentido à sua experiência e reforçar sua identidade. Na medida em que, ao enaltecer a figura dos mártires como um exemplo do que era ser um bom cristão, o redator buscava entre os personagens do passado um modo de legitimar as posições dos donatistas no presente (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2010, p. 62), ou seja, demonstrar porque eles eram os “verdadeiros católicos”, e porque estavam certos em persistirem no cisma, mesmo contrário às leis imperiais, que após a Conferência de Cartago, os classificava não mais como cristãos dissidentes, mas como hereges.

Ao longo de toda a *passio*, o autor procura não apenas exaltar a imagem dos mártires, mas também denunciar as falhas dos *traditores*. Com bem ressaltou Brent D. Shaw (2011, p.71-72), assim como outros textos, a *Paixão dos Mártires de Abitina* era lida em voz alta todos os anos nas igrejas donatistas com o objetivo de provocar a imitação do comportamento correto. Dessa forma, os leitores deveriam estar preparados para morrerem como mártires, evitando se tornar traidores. Essa era uma afirmação importante naquele momento, principalmente porque após 411, às pressões imperiais pela unidade da Igreja se intensificaram, e foram muitas vezes entendidas pelos donatistas, como uma “nova” perseguição.

Contudo, o que mais nos chama a atenção nesse texto é a preocupação do autor em não apenas dar um sentido a sua causa, mas, sobretudo, como buscava, por meio da narrativa, traçar uma linha divisória entre “nós” e “eles”, entre a “Igreja dos mártires” e a “Igreja dos traidores” ao evocar uma “memória da perseguição”, associada as origens do cisma que dividiu a Igreja. Era um esforço em deslegitimar as ações de seus inimigos, os classificando não apenas como perseguidores, mas como diabólicos.

2.2.1 Igreja dos Mártires X Igreja dos Traidores

O documento que narra a *Paixão dos Mártires de Abitina* está estruturado em cinco partes. A primeira parte (I) é um breve prefácio, no qual o redator afirma escrever sua história a partir das atas dos registros públicos. Como bem demonstrou Julio Cesar Magalhães de Oliveira (2010, p.67), as atas dos mártires eram consideradas, por católicos e donatista, uma “fonte de autenticidade indiscutível”, especialmente por serem escritas a partir dos registros dos processos criminais depositados em arquivos públicos. Sendo assim, ao garantir ao leitor que a narrativa tinha como fonte a própria ata do processo de julgamento dos mártires, o autor buscava validar a autenticidade de sua narrativa.

É também no prefácio que o redator expõe suas intenções, que segundo ele é a de exaltar a figura dos mártires e condenar a ação dos *traditores*, algo que está presente em todo o texto. Ao longo de toda a narrativa, o redator procura identificar o martírio como uma luta constante contra o Diabo. Logo no prefácio, essa ideia é evocada pelo autor para corroborar com seu objetivo de defender a Igreja dissidente e, ao mesmo tempo, denunciar as falhas dos seus inimigos. Em uma série de trechos, ele se remete à ideia de uma oposição entre Igreja dos Mártires, com o qual se identifica, e a Igreja dos *traditores*, que engloba seus adversários religiosos. Logo na sua primeira fala, o redator donatista busca identificar quem “nós” somos e que são os “outros”:

Aquele que, dotado de fé e da santíssima religião, exulta e glorifica em Cristo, condena o erro, e se alegra na verdade do Senhor, ao ponto de unir-se a Igreja católica e de distinguir a comunhão santa, da dos ímpios.¹¹

Essa passagem é particularmente interessante, pois permite identificar como o autor concebe a Igreja dissidente como a verdadeira Igreja católica, e aqueles que foram reconhecidos pelo Império como católicos, na verdade, como os ímpios. Mas, não é preciso apenas reconhecer aqueles que poluem a sagrada comunhão, é preciso também separar-se deles. Deste modo, afirma que se propôs a escrever a história dos mártires de Abitina, pois era necessário traçar uma linha que separasse os verdadeiros cristãos, dos traidores: “[...] uma linha de demarcação no mundo inteiro, de modo que, reconhecida a verdade, para que todo mundo saiba a recompensa dos mártires e a punição dos traidores¹²”.

A Igreja dos Mártires, na concepção do autor, era formada pelo glorioso exército de Cristo, que em diversas ocasiões, venceu o Diabo. Logo na introdução (II), o autor identifica a perseguição como uma guerra declarada pelo Diabo, no qual o exército do Senhor fora convocado a lutar:

¹¹ *Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum*, I: *Qui religions sanctissimae fide praeditus exultat et gloriatur in Christo quique dominica ueritate gaudet, errore damnato, ut ecclesiam catholicam teneat, sanctam quoque communionem a profana discernat [...]*.(tradução nossa).

¹² *Ibid.*, I: *Placet igitur in principio causam ipsius belli tractare totiusque mundi discrimen necessario breuiter omni celeritate discurrere ut, agnita ueritate, et praemia martyrum et poenas quis nouerit traditorum.* (tradução nossa).

Em tempos de Diocleciano e Maximiliano declarou o diabo a guerra aos cristãos do seguinte modo: exigiu que se entregassem os Santos Testamentos do Senhor e as Escrituras Divinas para serem queimadas [...] Mas o exército do Senhor Deus não pode suportar um mandato tão feroz e, sentiu horror as ordens de sacrilégio. Assim, empunhando as armas, saiu à batalha para lutar, não tanto contra os homens quanto contra o diabo.¹³

Entretanto, o “exército de Deus” não era um lugar para todos. Em franco ataque aos seus opositores, o autor lembra que nem todos tinham alcançado a graça de ser um soldado de Cristo, uma vez que, enquanto alguns derramavam de bom grado seu sangue para defender as palavras de Deus, outros, por meio de um ato de covardia, entregavam às autoridades romanas as Sagradas Escrituras para serem queimadas nas fogueiras. Ao ressaltar os feitos dos mártires afirmava:

Esses foram os que, cheios de Deus, tendo derrotado e esmagado o diabo, levando a vencedora palma de seu martírio, mártires todos eles, firmaram com seu próprio sangue a sentença contra os traidores e seus cúmplices [...] Não foi, com efeito, lícito por direito divino que estivessem juntos na Igreja de Deus, mártires e traidores.¹⁴

É dessa forma, que o narrador busca, ao longo do interrogatório, exaltar a postura dos mártires em oposição à vergonha dos traidores. Durante o interrogatório de Emérito, por exemplo, quando interrogado pelo procônsul a respeito das Escrituras, o mártir respondia: “As tenho em meu coração!”¹⁵. Admirado com a atitude do mártir, o narrador se lança numa série de elogios:

“[...] Oh mártir guardião merecedor e muito consciente da lei sagrada! Abominando o crime dos *traidores*, para não perder as Escrituras do Senhor, as escondeu no segredo de se peito”.¹⁶ (grifo nosso).

Após a introdução, segue-se um resumo da história dos mártires ainda em Abitina (III-IV). Segundo o autor os quarenta e nove cristãos, entre eles dezessete mulheres, estavam reunidos na casa de um deles, Otávio Felix, realizando o culto dominical sob a direção do

¹³ Ibid., II: *Temporibus manque Diocletiani et Maximiani bellum diabolos christianis indixit isto modo, ut sacrosancta domini testamenta scripturasque diuinas ad exurendum pateret [...] Sed non tulit exercitus domini tam immane praeceptum sacrilegamque iussionem perhorruit et mox fidei arma corripuit, descendit in proelium, non tam contra homines quam contra diabolum pugnaturus.* (tradução nossa).

¹⁴ Ibid., II: *Quique pleni deo, deuicto ac prostrato diabolo, uictoriae palmam in passione gestantes, sententiam in traditores atque in eorum consortes qua illos ab ecclesiae communion reiecerant cuncti martyres proprio sanguine consignabant; fas enim non fuerat ut in ecclesia dei simul essent martyres et traditores.* (tradução nossa).

¹⁵ Ibid., XVII: *Et respondit: Habeo, sed in corde meo.* (tradução nossa).

¹⁶ Id.: [...] *O martyrem legis sacrae idoneum, diligentissimumque custodem, qui traditorum facinus perhorrescens, scripturas dominicas ne perderet, intra secreta sui pectoris collocuit!* (tradução nossa).

presbítero Saturnino, quando foram surpreendidos pelos magistrados da colônia de Abitina. É justamente em Abitina que o grupo de cristãos enfrenta sua primeira “batalha” quando, liderados pelo presbítero Saturnino e pelo decurião Dativo, os fiéis foram levados à praça pública da cidade. Ao se negarem entregar as Sagradas Escrituras às autoridades, os fiéis garantiram a primeira vitória:

A esses dois (Dativo e Saturnino) seguiam o esquadrão do Senhor, em que brilhavam as armas do céu, o escudo da fé, a couraça da justiça, o elmo da salvação e a espada de dois fios da palavra de Deus (cf. *Hb.* 4,12): com tal proteção, eles garantiram a seus irmãos a esperança da vitória.¹⁷

Esse primeiro combate foi de suma importância na narrativa, uma vez que, outrora, naquele mesmo local, um antigo bispo da cidade, Fundano, havia entregado as Sagradas Escrituras para serem queimadas pelos magistrados locais. Algo que só não foi concretizado, graças a uma intervenção divina¹⁸.

Em seguida o autor narra a chegada dos cristãos a Cartago. Essa é a parte central do documento, uma vez que o autor apresenta o interrogatório, contendo os diálogos entre o procônsul Anulino e os cristãos (V-XVIII). Nesse momento do texto, o redator intercala suas reflexões às falas dos personagens, tecendo uma narrativa espetacular na qual os cristãos são chamados, um a um, a vencer o inimigo diabólico, resistindo à tortura e sofrendo o martírio em nome da fé:

Chegaram, enfim, ao tribunal do então procônsul Anulino, e firmes e valentes [...] rejeitaram todas as investidas do diabo enfurecido. Mas vendo que nada podia contra todos os soldados de Cristo juntos, a fúria diabólica os chamou um a um ao combate.¹⁹

O autor da *passio* descreve o interrogatório como uma verdadeira cena de horror, no qual os mártires são estendidos em cavaletes, e torturados com unhas de ferro e garfos gigantes. Na narrativa, o primeiro a ser interrogado foi Dativo, que afirmou ser cristão e ter

¹⁷ Ibid., III: *Hos agmen dominicum sequebatur in quo fulgebat caelestium splendor armorum, scutum fidei, lorica iustitiae, saluationis galea et gladius bifrons sermo dei (cf. Herb. 4,12), quorum praesidio fulti apem uictoriae fratibus promittebant.* (tradução nossa).

¹⁸ Ibid., III.

¹⁹ Ibid., IV: *Quique cum ad officium Anullini tunc proconsulis perueirent starentque in acie constanter ac fortiter, saeuientis impetus diaboli dominica constantia retundebant. Sed cum non contra omnes simul milites Christ diabólica rabies praeualerent, singulos in certamina postulauit.* (tradução nossa).

feito parte da reunião, mesmo contra às ordens imperiais²⁰. Após essa confissão, o autor da *passio* narra uma série de torturas infligidas a Dativo, pelos soldados imperiais, que só têm fim com a interrupção do mártir Tazelita, que afirma que todos são cristãos e fizeram parte da reunião. Após a tortura de Tazeliza, os oficiais se voltam para Dativo novamente: “Após Tazelita, o senhor designou Dativo para o combate, que estendido no cavalete, havia observado o corajoso combate de Tazelita”²¹. Do mesmo modo, quando Saturnino é convocado ao interrogatório, esse sente a “dureza dos combates” sofridos por seus companheiros²².

Após Saturnino, um a um, os cristãos são chamados ao interrogatório e às torturas. E em todos os casos, o martírio é identificado pelo autor como um combate ao Diabo: “[...] saltando para o combate o leitor Emérito”²³; “Félix se adiantou para a batalha e com ele todo o exército do Senhor [...]”²⁴; após esse, outro Félix o sucedeu no combate:

[...] na verdade, (Félix) depois de ter lutado com a mesma coragem, também, violentamente espancado com um pedaço de pau, entregou o espírito aos sofrimentos da prisão e se uniu ao martírio do Félix anterior²⁵.

Do mesmo modo: “Depois deles, lutou Ampélio, fiel guardião da lei das divinas Escrituras²⁶, “Maximiano, seguiu-o na confissão, e em luta semelhante, igual nos triunfos da vitória [...]”²⁷. Também as mulheres são lembradas pelo narrador: “[...] todas as mulheres do grupo, com auxílio do Cristo Senhor, e na pessoa de Vitória, lutaram e foram coroadas”²⁸.

Se sofrer o martírio era uma forma de combater o Diabo, quem era o Diabo a ser combatido? Na maior parte do interrogatório, é o próprio procônsul Anulino que ocupa esse

²⁰ O édito de Diocleciano de 23 de fevereiro de 303 ordenava, entre outras coisas, a entrega das Sagradas Escrituras, bem como proibia a reunião de cristãos. Por isso que, ao interrogar o grupo, Anulino insiste em saber se cada um deles havia participado da reunião, e se possuíam as Sagradas Escrituras.

²¹ Ibid., VII: *Post hunc Dativus a domino in certamen erigitur qui Tazelitae fortissimum proelium de próximo cominus, cum penderet ecúleo, spectarat extensus idemque cum se uoce saepius repetita christianum [...].*(tradução nossa).

²² Ibid., X.

²³ Ibid., XI: *Emeritus lector ad certamen exsiliens congregiente presbytero [...].*(tradução nossa).

²⁴ Ibid., XIII: *Sed cum Felix nomine et passione processisset in proelium aciesque domini omnis incorrupta inuictaque perstaret [...].*(tradução nossa).

²⁵ Ibid., XIV: *Pari etenim uirtute congressus, etiam ipse fustium illusione quassatus, animam intormenta carceris ponenes, superiores Felicis est martyrio copulatus.* (tradução nossa).

²⁶ Ibid., XIV: *Post hos suscepit certamen Ampelius, custos legis scripturarumque diuinarum fidelissimus conseruator.* (tradução nossa).

²⁷ Ibid., XIV: *Hunc sequebatur et Maximianus in confessione par, in congressione similis, in uictoriae triumphis aequalis.* (tradução nossa).

²⁸ Ibid., XVII: *[...] omnes feminae, Christo domino auxiliante, in Victoria congressae sunt et coronatae.* (tradução nossa).

papel. Em alguns momentos do texto, Anulino é visto como um agente a serviço do Diabo, um instrumento da sua vontade, como nos demonstra as passagens do interrogatório de Tazelita e Saturnino, respectivamente:

Enquanto assim orava (Tazelita), o diabo, pela boca do juiz, lhe disse:

_ O que devia ter feito era observar as ordens dos imperadores e césaes.

Com o corpo cansado, mas vitorioso em sua alma, com palavras fortes e firmes proclamou o mártir:

_ Eu me preocupo apenas com a lei de Deus que aprendi. Essa é a que guardo, por ela vou morrer [...], fora dela nenhuma outra existe. (VI)²⁹

Em seguida, o procônsul lhe disse:

_ Nesta que é a mais esplêndida cidade, eras tu, mais do que ninguém, quem deverias chamar os outros à razão, não descumprir os mandatos dos imperadores e césaes!

Dativo, porém, com mais força e constância clamava:

_ Eu sou cristão!

Com essas palavras o diabo é vencido:

_Basta! – disse o procônsul. E imediatamente o enviou para o cárcere, reservando para o mártir o martírio que ele havia merecido³⁰.

Em outras passagens é identificado como o próprio Diabo, como quando submete Saturnino, o jovem, filho do presbítero Saturnino, ao martírio:

Ouvindo o nome de “Salvador”, Anulino se acende em ira e manda que preparem para o filho, o cavalete em que havia sofrido o pai. Com Saturnino estendido, disse-lhe o procônsul:

_ Que declara Saturnino? Vês onde foi colocado? Tem as Escrituras?

Saturnino:

_ Eu sou cristão!

O procônsul:

_ Eu estou te perguntando, se participou da reunião e se tens Escrituras.

Saturnino:

_ Eu sou cristão, e não há outro nome, depois do de Cristo, que devemos guardar como santo.

Inflamado o diabo com essa confissão:

_ Já que persiste – digo – em sua obstinação, é preciso submetê-lo, novamente, aos tormentos para que confesse se tens as Escrituras.³¹

²⁹ Ibid., VI: *Cui talibus oranti cum a diabolo per iudicem diceretur: “Custodire te oportuit iussionem imperatorum et Caesarum”, defatigato iam corpore, forti atque constante sermone uictrix anima proclamauit: “Non curo nisi legem dei quam didici; ipsam custodio, pro ipsa morior [...] in lege dei praeter quam non est alia.* (tradução nossa).

³⁰ Ibid., XIV. Tradução de Julio Cesar Magalhães de Oliveira (2010, p. 61).

³¹ Ibid., XV: *Quo nomine saluatoris audito Anullinus exasit et in fñum patrium instaurat eculeum; extensoque Saturnino: “Quid, inquit, Saturnine, profiteris? Vide ubi positus sis. Habes scripturas aliquas?” Respondit: “Christianus sum.” Proconsul: “Ego quaero na conueneris et na scripturas habeas.” Respondit: “Christianus sum: aliud non est nomen quod post Christum oportet nos sanctum obseruares.” Qua*

Mas Anulino não é o único. O Diabo também é representado por aqueles que, de alguma forma, tentavam manchar a honra dos mártires:

Mas quando Pompeiano, selvagem acusador de suspeitas revoltantes, também avançou contra ele (Dativo) com um processo calunioso, o mártir o despreza e o repele:

_ Que faz aqui, diabo? O que tens agora contra os mártires de Cristo?³²

Nessa passagem, Dativo é acusado pelo irmão da mártir Vitória, Fortunaciano, de ter raptado a jovem e mais duas moças da cidade, e as levado para Abitina. Vitória era de uma família senatorial cartaginesa, que montara um processo contra Dativo. Mesmo diante das súplicas da mártir, que afirmava ter ido a Abitina por vontade própria, as acusações continuaram, partindo também de Pompeiano, que assistia ao interrogatório. No trecho acima, Pompeiano é visto, pelo próprio mártir, como o Diabo caluniador.

Contudo, é interessante notar, que a ideia do martírio como um combate ao Diabo aparece, apenas, na fala do narrador. Ao longo do interrogatório, em nenhum momento os mártires negam ser cristãos, ou ter participado da reunião, que ocasionou a sua prisão. Mesmo quando questionados a respeito das Sagradas Escritura, nenhum deles relata onde estão guardadas, mesmo diante da tortura. Mas, em nenhuma passagem os fiéis se identificam como soldados de Cristo, ou mesmo parecem conceber o martírio como uma forma de combate ao Diabo. É uma concepção exclusiva do narrador, que busca ressignificar o martírio.

De fato, o autor da *passio* constrói sua narrativa de tal forma que, o interrogatório dos cristãos de Abitina pelo tribunal do procônsul Anulino é apresentado como uma grande batalha entre os mártires e o Diabo, no qual esse último é subjugado diante da postura firme dos mártires em defender sua fé. Sendo assim, a narrativa não poderia acabar se não dessa forma: “Aqui termina a luta do grande combate. Aqui o diabo é derrotado e vencido. Aqui os mártires de Cristo com gratidão, acolhem a glória eterna de sua paixão futura”³³

confessione diabolus inflammatus: “Quoniam permanes, inquit, in obstinatione tua, etiam tormentis oportet te fateri an aliquas scripturas habeas”. (tradução nossa).

³² Ibid., IX: *Namque cum contra eu metiam Pompeianus suspicionis indignae saeuus accusator accederet calumniosamque coniuingeret actionem, despectus a martyres est et retusus: “ Quid agis hoc in loco, diabole? Quid contra martyres Christ adhuc usque conaris?”.* (tradução nossa).

³³ Ibid., XVIII: *Hic certaminis magni pugna perficitur, hic diabolos superatur et uincitur, hic martyres Christi de passionis futurae gloria aeterna sum gratulatione laetantur.* (tradução nossa).

Esse “novo” significado que atribui ao martírio permite ao redator da *passio*, associar a Igreja donatista com a Igreja dos Mártires, que bravamente combateram ao Diabo. Se por um lado a Igreja dos Mártires é formada por aqueles que resistiram as tentações do Diabo e sofreram o martírio, por outro, os *traditores* são aqueles que, em comunhão com o próprio Diabo, traíram a Igreja.

E é dessa forma que o redator apresenta, já na conclusão do texto (XIX-XXIII), duas figuras centrais na origem do cisma: Mensúrio, que na época do martírio era bispo de Cartago, e Ceciliano, seu diácono. Para o autor da *passio*, tanto Mensúrio, quanto Ceciliano são os grandes traidores da história dos mártires de Abitina. Mensúrio é acusado pelo autor, de ter entregado as Sagradas Escrituras para serem queimadas³⁴. Mas, mais grave do que isso, segundo o redator, tanto ele, como Ceciliano, foram os responsáveis pela morte dos mártires de Abitina.

Após o interrogatório diante do tribunal de Anulio, os mártires foram enviados à prisão, onde aguardavam pela sentença. Enquanto estavam na prisão, os cristãos de Cartago se comoveram e procuraram ajudar os mártires levando comida e bebida, mas foram impedidos por homens armados que barravam sua entrada. Todavia, não eram os soldados imperiais que impediam que chegasse a ajuda aos mártires, eram membros da hierarquia da Igreja de Cartago. Segundo o autor, Ceciliano, seguindo as ordens de seu bispo, não permitiu aos fiéis de Cartago de prestar socorro aos mártires:

[...] e ele (Mensúrio) escolheu como ministro adequado para seu crime, Ceciliano, seu diácono, e ele o postou, armado de chicotes e açoites, na porta da prisão, para que todos aqueles que trouxessem comida e bebida aos mártires encarcerados, ele os passava pela entrada e os arredores, e os sujeitava a uma violência gravíssima³⁵.

Dessa forma tanto Ceciliano, quanto Mensúrio não apenas se negavam a ajudar os mártires no cárcere, como impediam os fiéis de fazê-lo. Em diversas passagens, ambos são comparados ao próprio perseguidor: “Ceciliano se enfureceu como um tirano e um carrasco

Nessa passagem, o autor de refere a paixão futura, pois a maioria dos mártires morreu na prisão, enquanto aguardavam julgamento.

³⁴ Ibid., XX.

³⁵ Ibid., XX: [...] idoneum sceleris ministrum diaconum suum elegit Caecilianum eundemque loris ac flagris armatum ante fores carceris ponit ut ab ingressu atque aditu cunctos qui uictum potumque in cárcere martyribus afferebant graui affectos iniuria propulsaret. (tradução nossa).

cruel”³⁶; do mesmo modo: “De fato, (Mensúrio) tão desumano quanto um tirano, mais cruel que um carrasco [...]”³⁷. Esses mesmos termos são usados pelo narrador, para representar Anulino, ou mesmo os imperadores³⁸. Na visão do redator, Mensúrio e Ceciliano são tão diabólicos quanto o próprio Anulino pois, se este causou sofrimento aos mártires, pior fizeram eles que os condenaram à morte:

Finalmente, como nem Mensúrio, nem seu diácono Ceciliano quiseram parar como aquela crueldade monstruosa, o procônsul Anulio e os outros perseguidores, que nesse meio tempo estavam ocupados com outros assuntos, os mártires abençoados, privados de alimentos corporais, pouco a pouco, e no intervalo de dias, renderam à sua condição natural sob a restrição de excruciante fome, e foram para o reino dos céus com a palma do martírio [...]”³⁹.

Mas antes de partirem, os mártires, segundo o redator, se reuniram em “concílio” no cárcere e julgaram aqueles que em comunhão com o perseguidor, traíram a sua Igreja. Em seu pequeno concílio⁴⁰, os mártires deixaram uma ordem a seus descendentes, de que renovassem o nome cristão e se separassem dos impuros e traidores⁴¹. Segundo o redator eles sentenciaram: “Se qualquer um entrar em comunhão com os traidores, ele não participará conosco do reino do céu”⁴². E a partir da sentença dos mártires, criou-se em definitivo a separação entre a santa “Igreja dos Mártires” e a poluída “Igreja dos Traidores”:

A Santa Igreja segue o exemplo dos mártires e amaldiçoa a traição do traidor Mensúrio [...] Que pessoa [...] pode pensar que a igreja dos mártires e o conventículo dos traidores são um e a mesma coisa? Ninguém! As duas são absolutamente hostis uma com a outra! Elas são opostas entre si como a luz e a escuridão, a vida e a morte, o santo anjo e o diabo, Cristo e o Anticristo [...]”⁴³.

³⁶ Ibid., XX: *Caeciliano saeuient tyranno et crudeli carnífice*. (tradução nossa).

³⁷ Ibid., XX: *Etenim hic tyranno saeuitor, carnífice crudelior [...]*.(tradução nossa).

³⁸ Para Maier (1987, p. 86-87), nessa passagem, o termo tirano refere-se ao imperador Maximiano Augusto, enquanto o carrasco é o procônsul Anulio. Segundo o autor, essa interpretação serve para todo o texto, exceto para as passagens 13 e 18, no qual o “tirano” é indiscutivelmente o procônsul Anulio.

³⁹ Ibid., XXIII: *Postremo cum nec Mensurius nec minister eius caecilianus ad hac immani crudelitate cessare uellent, Anullino proconsule aliisque persecutoribus interim circa alia negotia occupatis, beati martyres isti corporeis alimentis destituti paulatim et per interualla dierum naturali conditioni, famis atrocitate cogente, cesserunt et ad sidérea regna sum palma martyrii migrauerunt [...]*.(tradução nossa).

⁴⁰ Para Maier (1987, p.88), a ideia de um concílio no cárcere parece um tanto exagerada. Todavia, o redator não teria, necessariamente, inventado o texto que, provavelmente, deve ter sido baseado em uma carta, escrita pelos mártires do cárcere.

⁴¹ Ibid., XXI.

⁴² Ibid., XXI: *Si quis traditoribus communicauerit, nobiscum partem in regnis caelestibus non habebit*. (tradução nossa).

⁴³ Ibid., XXII: *Exinde ecclesia sancta sequitur martyres et detestatur Mensurii perfidiam traditoris [...] et unum atque idem esse existimet et ecclesiam martyrum et conuenticula traditorum? Nemo scilicet, quoniam haec*

A ideia do martírio como uma forma de combate ao Diabo, já estava presente em textos anteriores, como demonstramos, mas nesse documento, parece atender a objetivos específicos, sobretudo, no que se refere à associação que o autor faz entre os mártires do passado, e seu partido no presente. Ao evocar uma “memória da perseguição”, baseada na história dos mártires do passado, o autor buscava demonstrar porque os donatistas estavam certos em persistirem no cisma. Afinal, eles eram os descendentes dos mártires, daqueles que outrora combateram o Diabo e foram vencedores. Enquanto os “católicos” eram descendentes de Ceciliano, um traidor que, durante os tempos de perseguição, colaborou com os perseguidores e, dessa forma, com o próprio Diabo. E assim como os mártires resistiram ao perseguidor, e as tentações do Diabo, também eles deveriam resistir às leis imperiais que estabeleciam a união.

Esse texto é excepcional, tendo em vista que, ao evocar uma memória dos mártires, o autor reforça uma questão central na construção da identidade desse grupo: a identificação da Igreja dissidente com a “Igreja dos Mártires”, no qual “nós” somos a Igreja dos mártires, por isso a Igreja dos que sofreram perseguição, e “vocês” são a “Igreja dos Traidores”, que “nos” persegue.

Para Alan Dearn (2004), ao clamarem por uma relação com os mártires de Abitina, os donatistas davam significado a sua luta, mesmo após a “derrota” de 411. Esse significado está relacionado a própria ideia de combate ao Diabo. Pois, assim como ordenaram os mártires, era necessário não apenas se manter impoluto do crime de traição, mas da própria comunhão com os “cristãos” poluídos. Esse é um discurso ativado em um momento específico, quando são colocados na ilegalidade, e por isso precisam reforçar a sua identidade enquanto grupo, bem como suas posições.

2.3 Agostinho e as memórias do Cisma

Embora Agostinho nunca tenha respondido à *Paixão dos Mártires de Abitina* em específico, em diversas oportunidades procurou refutar esses argumentos, tendo em vista que muito do que esse texto evoca já fazia parte de um “repertório donatista”, nos tempos de

inter se ita repugnat contrariaque sunt sibi ut lux tenebris, uita morti, sanctus angelus diabolo, Christus Antichristo [...].(tradução nossa).

Agostinho. As acusações dos donatistas contra Ceciliano e “sua Igreja” eram recorrentes em suas discussões com os católicos. Para os donatistas, era importante manter viva a memória de que Ceciliano era um *traditor*, assim como seus sucessores, como parte de um discurso que procurava denegrir a imagem de seus adversários, bem como deslegitimar sua posição.

Com bem demonstrou Brent D. Shaw (2011, p.66-106), as acusações mútuas de traição, estiveram no centro das disputas entre católicos e donatistas. Os católicos eram acusados pelos donatistas, de serem descendentes de Ceciliano, cuja traição, deu origem ao cisma. Do mesmo modo, os católicos se defendiam, afirmando que também os donatistas eram formados por traidores e que, na verdade, não importava se Ceciliano era um *traditor*, pois os crimes cometidos por ele décadas atrás, nada tinham a ver com os católicos, no presente.

Para esse trabalho escolhemos três textos de Agostinho que refletem três momentos específicos nos quais o bispo de Hipona evoca a “memória do cisma” a fim de defender a posição da Igreja Católica, bem como atacar seus adversários. Nosso intuito é identificar como o bispo de Hipona se utilizou, ou não, da metáfora de “combate ao Diabo”, no contexto das disputas sectárias.

2.3.1 Carta 44

Dois anos depois de sua promoção a bispo, em 395, Agostinho escreveu uma carta a alguns partidários da Igreja Donatista: Elêusio, Glório e Félix. O intuito era informá-los a respeito de uma discussão “amistosa” que tivera com o bispo donatista da cidade de Tubúrsico da Numídia, Fortúnio.

Devido à idade avançada do bispo donatista, Agostinho se propõe a visitá-lo e leva consigo alguns dos seus. Contudo, o rumor de sua presença correu pela cidade e várias pessoas se dirigiram à casa de Fortúnio para participar do debate. Acompanhados de uma multidão que assistia à discussão, como se fosse um espetáculo, e que em diversos momentos interrompiam a fala dos bispos para se manifestarem, Agostinho e Fortúnio debateram sobre uma série de questões como: perseguição, crimes, traição e a disputa em torno da concepção de “verdadeira Igreja”.

Quando o bispo donatista traz à tona a questão que dera a origem ao cisma, ou seja, as acusações dirigidas a Ceciliano, que Agostinho se refere como: “a entrega dos códices,

conhecida mais pela fama do que por fatos comprovados”⁴⁴; aqueles que acompanhavam Agostinho se defendem afirmando que os principais membros da Igreja donatista também foram traidores, e que se os donatistas não queriam acreditar nos documentos que atestavam a inocência dos “católicos”, também eles não precisavam acreditar nos documentos que apresentavam (*Ep.* 44, 2.4).

Na sequência, Agostinho retrucava que os donatistas eram na verdade os traidores:

Eu cortei essa questão duvidosa, para perguntar como puderam eles se separar com razão dos demais cristãos inocentes, que mantinham a ordem da sucessão episcopal pelo mundo todo, ordem essa, organizada pela antiga Igreja; eles ignoravam em absoluto quem havia sido na África os traidores.⁴⁵

Nesse sentido, na concepção de Agostinho, os donatistas traíram a Igreja quando se separaram da comunhão universal e, continuavam traindo, pois persistiam no cisma. Sendo assim, a verdadeira Igreja não era formada pelos que se separaram, mas sim pelos que comungavam com o todo:

Eu o perguntei qual era essa Igreja, em que era preciso viver desse modo. Era aquela que havia se difundido por todo o mundo, como há muito tempo havia profetizado a Santa Escritura, ou era aquela que se reduzia a uma pequena parte dos africanos, ou da África? (*Ep.* 44, 2.3).⁴⁶

Em várias passagens Agostinho se refere às Escrituras, aos atos dos apóstolos, ou do próprio Cristo para demonstrar, por meio da argumentação, por que os donatistas estavam errados e os católicos certos. Em determinado ponto da discussão, Agostinho lembrava ao bispo donatista que até mesmo Cristo admitiu entre os seus um traidor. E o primeiro sacramento de seu corpo e seu sangue foi dado a todos, até mesmo para aquele que trairia Jesus (*Ep.* 44, V.10). Dessa forma argumentava que se o próprio Cristo foi tolerante, quem eram os donatistas para julgar as ações alheias?

⁴⁴ *Ep.* 44, 2.4: *Ibi commemorata est famosior quam certior codicum illa traditio.* (tradução nossa).

⁴⁵ *Ep.* 44, 3.5: *Sed tamen sequestrara ista dúbia quaestione quaerebam, quo modo se isti iuste separassent ab innocentia ceterorum Christianorum, qui per orbem terrarum successiones ordinem custodientes in antiquissimis ecclesiis constituti penitus ignorarent, qui fuerint in Africa traditores [...].* (tradução nossa).

⁴⁶ *Ep.* 44, 2.3: *Deinde quaerere coepimus, quaenam illa esset ecclesia, ubi uiuere sic oporteret, utrum illa, quae, sicut sancta tanto ante scriptura praedixerat, se ter rarum orbe diffunderet (cf. Os 2, 7-8), an illa, quam pars exígua uel Afrorum uel Africae contineret.* (tradução nossa).

Embora Agostinho tenha se esforçado em demonstrar as falhas dos adversários, e mesmo acusá-los de traição, em nenhum momento, o bispo busca identificá-los com termos pejorativos, tampouco diabólicos. Pelo contrário, quando se refere a Fortúnio, o descreve como alguém cheio de bondade, que o recebera muito bem. Suas críticas são restritas à multidão dos que os assistiam. Segundo Agostinho, em vários momentos eles interrompiam os bispos, causando transtorno e agitação. No final da carta, Agostinho chega a sugerir que os clérigos donatistas e católicos deveriam se reunir para discutir as questões referentes ao cisma e encontrar uma solução. Todavia, o debate deveria acontecer em um território neutro, onde não houvesse a predominância de nenhum dos dois partidos, e principalmente “longe das turbas turbulentas, que mais servem de impedimento do que de ajuda”⁴⁷.

Talvez a cautela ao se reporta aos donatistas, resida no fato de Agostinho se sentir intimidado pela multidão, uma vez que, como ele mesmo lembrava, os católicos estavam em minoria naquela ocasião. Mas, principalmente, refere-se às intenções de Agostinho de trazê-los para o seu lado. Assim como fizera com Fortúnio, ao endereçar a carta aos donatistas, os saudava como “irmãos amadíssimos e dignos de elogio”⁴⁸. Era a mesma saudação usada com os clérigos católicos. O discurso de Agostinho, tanto no debate com Fortúnio, quanto na redação da carta, era o de união. Os donatistas eram irmãos que cometeram um ato de traição ao se separarem da Igreja, mas deveriam ser trazidos de volta à comunhão da verdadeira e única Igreja.

Essa carta (assim como diversas outras endereçadas aos donatistas) tinha como objetivo não apenas repreendê-los por seus “crimes” e pela traição de persistirem no cisma, mas também era um esforço em convencê-los de que deveriam recobrar a consciência e unirem-se à “verdadeira Igreja”.

2.3.2 – Sermão IV

Agostinho não se restringia a discutir a questão do cisma apenas com os donatistas. Na verdade, a temática da controvérsia donatista aparece em uma série de sermões pregados entre o final do século IV e início do século V. Escolhemos para esse trabalho um longo sermão, catalogado como Sermão IV.

⁴⁷ Ep. 44, 6.13: *Videntur autem mihi, ut turbulentas turbas et impedimentum potius quam adiumentum [...]*.(tradução nossa).

⁴⁸ Ep. 44, 1.1: *Domini dilectissimis et praedicabilibus fratribus Eleusio, Glorio et Felicibus Augustinus.* (tradução nossa).

Embora o local da pregação seja desconhecido, sabemos que esse sermão foi proferido pelo bispo entre os anos de 410 e 419, em comemoração ao natalício de São Vicente⁴⁹. A comemoração do natalício e do martírio, daqueles que foram glorificados pela Igreja como “soldados de Cristo” fazia parte das práticas cristãs nos tempos de Agostinho. Com o fim das perseguições, a partir do século IV, mais do que a leitura anual das paixões, começaram a se desenvolver verdadeiras festas, que muitas vezes aconteciam junto aos túmulos dos mártires e envolviam toda a comunidade cristã:

Para seus ouvintes, a celebração de um mártir era um momento de vigília à luz de tochas, nas cálidas noites de verão. Era um tempo de glória, marcado por uma suspensão do corriqueiro – pelo entoar dos cânticos, pelo erguer das taças de bom vinho e até pela dança rítmica (BROWN, 2005, p.558)

Segundo Magalhães de Oliveira (2010, p. 58): “É assim que se desenvolve uma eloquência sacra ligada à comemoração dos mártires, com as homilias pronunciadas pelos bispos por ocasião de suas festividades”. De fato, parecer ser esse o contexto da pregação de Agostinho nesse sermão, tendo em vista que quase no final de sua fala, Agostinho agradecia a Deus pelo banquete oferecido em comemoração ao natalício de Vicente (*Sem. IV, 36*). Tratava-se, portanto, de um momento especial no qual a comunidade cristã se reunia para lembrar e cultivar um passado de sofrimento, mas também de glória. E é justamente esse momento de celebração que Agostinho se propõe a pregar contra o donatismo.

Agostinho começa o sermão recordando a leitura do dia anterior⁵⁰, sobre a história de Isaac e seus filhos, Esaú e Jacó, ao qual, segundo ele, ainda faltava uma explicação. Segundo o Antigo Testamento, Isaac e sua esposa Rebeca tiveram dois filhos gêmeos. Esaú, que nasceu primeiro e Jacó, o filho mais novo. Na velhice Isaac chamou seu filho mais velho, e pediu que fosse caçar, preparasse um jantar saboroso e que, depois disso, viesse buscar a bênção de seu pai. Desejando receber a bênção, Jacó com a ajuda da mãe, se passou por seu irmão e recebeu a bênção em seu lugar. Esaú era peludo, por isso a mãe cobriu as mãos e o pescoço de Jacó

⁴⁹Vicente foi diácono da Igreja de Saragoça, e morreu mártir em Valência (Espanha) durante a perseguição de Diocleciano, no século IV. O culto ao mártir São Vicente, também conhecido como Vicente de Tarragona, se propagou rapidamente por toda a Igreja. Agostinho dedicou quatro sermões a esse mártir. Certa vez, no dia 22 de Janeiro de 404, em pleno festejo em homenagem ao mártir, Agostinho negou a prosseguir com a missão devido a uma confusão causada pelos fiéis da Igreja de Cartago (BROWN, 2005, p. 561).

⁵⁰ Provavelmente se refere ao sermão V, cujo tema também é a história de Esaú e Jacó.

com peles de cabrito para que o pai não percebesse. E como Isaac estava cego, abençoou o filho mais novo, no lugar no mais velho (*Gn. 27, 1-40*).

É a partir dessa história bíblica, que Agostinho procurava advertir os fiéis a respeito da necessidade de almejar as coisas espirituais, ao invés dos carnis. Ao longo de todo o sermão, o bispo procura demonstrar como Esaú representava as coisas carnis, enquanto Jacó representa as coisas espirituais. Segundo o bispo, também dessa forma estavam divididas as leis divinas. Para Agostinho, o Antigo Testamento oferecia promessas temporais, mas com significados espirituais: “se deu aos judeus a circuncisão carnal, significava uma circuncisão espiritual”⁵¹. Enquanto o Antigo Testamento representava as promessas figuradas, o Novo Testamento, por sua vez, representava as promessas espiritualmente entendidas:

O povo é libertado do Egito segundo o Antigo Testamento; mas é libertado do diabo segundo o Novo. Os perseguidores egípcios e o faraó perseguem os judeus que fogem do Egito; e persegue ao povo de Deus seus próprios pecados e o diabo, príncipe dos pecados (*Serm. IV, 9*)⁵².

Dessa forma, o bispo argumentava que Esaú nasceu primeiro, porque as pessoas, primeiro começam a viver carnalmente, para, depois, aprender a viver e entender espiritualmente. Assim, quando o apóstolo Pedro ainda entendia apenas por meio da carne, ele negou Cristo por três vezes, mas, quando passou a entender por meio do espírito se dispôs a morrer por aquele que antes negara (*Serm. IV, 2*).

Como era comum nos sermões, Agostinho se utilizava das histórias bíblicas para explicar e encontrar soluções para os problemas que atormentavam a Igreja naquele momento. Traçando um paralelo com a história dos irmãos Esaú e Jacó, Agostinho procurou associar os donatistas aos judeus do Antigo Testamento. Para Agostinho, esses pertenciam ainda a Esaú, vivendo carnalmente, por isso ainda não estavam libertados do Diabo. Estavam, dessa forma, presos numa ideia antiga de como deveria ser a Igreja, presos ao Antigo Testamento.

Por meio desses argumentos, era possível ao bispo, justificar por que os “católicos” insistiam na ideia de unificar a Igreja. Afinal, assim como Esaú poderia evoluir para Jacó, os donatistas viviam carnalmente, mas podiam ainda evoluir e passar a entender com o espírito;

⁵¹ *Serm. IV, 7:[...] si data est Iudaeis circumcisio carnis, significat aliquam spiritualem circumcisionem.*

⁵² *Liberatur secundum Vetus testamentum populus de Aegypto: liberatur secundum Novum Testamentum populus a diabolo. Persecutores Aegyptii et Pharaon persequuntur exeuntes de Aegypto Iudaeos: persequuntur populum christianum peccata ipsorum et diabolos principes peccatorum.* (tradução nossa).

bastava que deixassem seu orgulho e voltassem para a comunhão da “Verdadeira Igreja” de Cristo.

Por meio de uma série de analogias, Agostinho afirmava que Rebeca, mulher de Issac, representa, na verdade, a própria Igreja. E assim como Rebeca deu a luz a dois filhos: um peludo e um sem pêlos, também a Igreja era formada por dois povos: os pecadores e aqueles que estavam livres do pecado (*Serm. IV, 34*). Em franco ataque aos donatistas, Agostinho dizia que não deviam os cristãos temer se misturar aos pecadores, pois esses também eram filhos da Igreja. Os verdadeiros pecadores eram aqueles que, minavam a unidade da Igreja com cismas e heresias. Ser um bom cristão representava, portanto, ser tolerante com os pecados alheios. Nas palavras de Agostinho: “Por isso, todos os que toleram os pecados alheios pela unidade da Igreja, imitam a Jacó”⁵³. A fim de corroborar essa ideia, Agostinho retoma a bênção concedida por Isaac aos dois filhos, e relembra que depois de ter dado a bênção a Jacó, Isaac abençoou também a Esaú, embora de forma diferente:

Ouvi, meus irmãos! Eu lhes direi, se puder, sem temor! Não me calarei, pois sinto a urgência em dizê-lo. E se por ventura alguns se irritam, que me perdoem. Na verdade sinto medo: que me perdoem por meu temor. Cristo nada temeu [...] Dignem-se a escutar e prestar a atenção no que quero dizer. Ambos, Esaú e Jacó, receberam o orvalho do céu e a fertilidade da terra. Ambos possuem o que dizemos, que sabemos e que conhecemos. Mas só Jacó recebeu que lhe sirvam as pessoas, porque na Igreja, por toda a terra, os carnavais não servem se não aos espirituais. Por quê? Porque graças a eles progridem os espirituais [...] a má conduta dos canais, aproveita os espirituais, já que progridem e são coroados por sua tolerância.⁵⁴

Dessa forma, ao tolerarem os pecados alheios, os bons cristãos são coroados por Cristo, porque também Esse foi tolerante. Essa mesma ideia, é defendida por Agostinho em sua discussão com o bispo donatista, Fortúnio. Na pregação de Agostinho, os pecadores são servos, porque por meio de suas ações permitem que aqueles que vivem espiritualmente exercitem a tolerância. É interessante notar que Agostinho parece, nessa passagem, tentar justificar por que a Igreja precisa tolerar os pecadores, e viver em comunhão com eles.

⁵³ Ibid., 6: Sic omnes qui pro unitate Ecclesiae tolerant aliena peccata, Iacob imitantur. (tradução nossa).

⁵⁴ Ibid., 32: *Attendite, frate mei; dicam, si possum, et non timeam, non tacebo: urgeor enim ut dicam: etsi mihi forte aliqui succensuerint; sed dent veniam, timeo enim, ut dixi; timori dente veniam. Christus neminem timuit [...] Quid velim dicere dignamini audire, et intentissime advertere. Acceperunt ambo a rore caeli et ab ubertate terrae, Iacob et Esau; ambo illud habent quod iam diximus, quod novimus, quod nostis: sed ut serviant ei gentes, non accepit nisi Iacob; quia carnales in Ecclesia per totum orbem terrarum non serviunt nisi spiritualibus: Quare? Quia de illis proficiunt spiritualis [...] prodest tamen spiritualibus mala conversatio carnalium; quia et ex eadem conversatione proficiunt, et per tolerantiam coronantur.* (tradução nossa).

Agostinho advertia que talvez alguns reprovassem o que ele estava dizendo, o que nos permite sugerir que essa não era uma concepção partilhada por toda a Igreja, ou que pelo menos, era uma ideia que precisava ser reforçada, tendo vista o constate ataque de seus adversários, que os acusavam de serem poluídos, como nos demonstra a *Paixão dos Mártires de Abitina*.

Ao contrário do que afirmavam os donatistas, para Agostinho, não havia nada de poluído em sua Igreja, na medida em que, a comunhão com os pecadores não os tornava poluídos, mas sim os fortalecia, os transformava em cristãos melhores. Mas aqueles que não toleravam os pecados alheios viviam como Esaú, pois preocupavam-se apenas com as questões mundanas. E a partir dessa constatação, Agostinho continua sua fala explicando aos fiéis como surgiu o cisma:

A Esaú, não foi dado os servos, porque todos os carnisais que estão na Igreja, ou estão divididos, ou são fáceis de se dividirem. Aí tens o *partido de Donato* que saiu dos carnisais, que sentem carnalmente. Eram carnisais, e como buscavam sua própria honra, perderam a paciência, encontraram o momento e se dividiram. Amavam sua honra, e deram demasiada importância, se incharam com a arrogância e a soberba, não tiveram tolerância, a dizer, não tiveram caridade.⁵⁵ (grifo nosso).

Para Agostinho, os verdadeiros traidores eram os partidários de Donato, pois sua arrogância fez com que se dividissem. E assim como Esaú, foram condenados a “viver pela espada” (Gen., 27, 40):

Assim irmãos, os que dividem são os que vivem pela espada, os que morrem nela e vivem por ela. Mas é verdade o que disse o Senhor: *Quem pela espada ataca, pela espada morrerá* (Mt. 25, 52). Vê, meus irmãos. Como esses que se separaram da unidade, logo se dividiram novamente. Sabeis quantos partidos criou o partido de Donato [...].⁵⁶

Nessa passagem Agostinho ataca uma das maiores fraquezas do donatismo: a dissidência dentro da dissidência. Na última década do século IV, a Igreja donatista se viu

⁵⁵Ibid., 33: *Illi autem Esau non sunt datae gentes: quia omnes carnales, qui sunt in Ecclesia, aut divisi sunt, aut faciles sunt ad divisionem. Ecce pars Donati inde facta est, inde est, de ipsis carnalibus carnaliter sentientibus. Carnales erant: sed quia quaesierunt honorem suum, vel patientiam perdididerunt, invenerunt aditum, et divisi sunt: amaverunt honorem suum, multum ei tribuerunt, typho superbiae tumuerunt, non habuerunt tolerantiam, id est, non habuerunt caritatem.* (tradução nossa).

⁵⁶Ibid., 34: *Ergo, frates, qui se dividunt, ipsi habent gladium divisiones, et in gladio suo moriuntur, et in gladio suo vivunt. Sed quia verum dixerat Dominus, Qui gladio percutit, gladio morietur (Mt 26,52); videte illos, frates mei, qui se ab unitate praeciderunt, in quot frustra praecisi sunt. Nostis quot partes fecit pars Donati [...].*(tradução nossa).

divida em um novo cisma. Após a morte de Parmênio, bispo donatista da Igreja de Cartago, a disputa pela sucessão episcopal dividiu a Igreja donatista em dois campos hostis. Embora essa disputa tenha começado em Cartago, ela se espalhou por outras cidades africanas. O conflito foi tão grave que, ambos os lados, apelaram em diversas ocasiões, não apenas para os tribunais eclesiásticos, com também para os tribunais seculares (SHAW, 2011, p.108-139).

A divisão dentro da Igreja donatista não apenas enfraqueceu suas lideranças, como também permitiu que seus inimigos se lançassem num novo ataque. Com é possível observar por esse sermão, Agostinho procurou identificar seus adversários como aqueles que se separaram da comunhão da Igreja e que, por sua própria natureza, continuavam se dividindo:

Porque se esse se maravilha e o Senhor fosse suava para ti, imitarias a humildade do Senhor e não *o orgulho do diabo*. Por isso, ainda que por, o orgulho do céu e a fertilidade da terra perceba o mistério de humildade do Senhor, não depõe a soberba do diabo, no qual sempre desfruta com seduções e desavenças [...].⁵⁷ (Grifo nosso).

Nesse momento da pregação, Agostinho parece retrucar aos donatistas com seus próprios argumentos: afinal, não somos “nós” que comungamos com o Diabo, são eles, que agem segundo o orgulho deste. “Nós” somos os verdadeiros cristãos porque toleramos, porque assim como Jacó, pertencemos ao Novo Testamento, às promessas espirituais. Sabemos que a Igreja é formada por pecadores e não pecadores, mas não cabe a nós julgar. Enquanto o “partido de Donato”, por meio de sua arrogância, e seguindo *o orgulho do diabo*, não procurou imitar ao próprio Cristo. Essa é uma questão central no pensamento de Agostinho e já fazia parte do seu discurso contra os dissidentes:

Adicionei que nunca, nos tempos antigos havia sido exaltada a unidade da paz e a tolerância com uma recomendação tão calorosa como foi o exemplo do Senhor, e com a caridade do Novo Testamento; e, contudo os profetas e homens santos procuravam censurar o povo por seus delitos, sem pretender por isso, se separar da unidade e comunhão daquele povo na participação dos sacramentos.⁵⁸

⁵⁷ Ibid., 35: *Si enim hoc te delectaret, et suavis tibi esset Dominus, imitareris humilitatem Domini, non superbiam diaboli. [Quamvis ergo accipiat mysterium humilitatis Domini a rore caeli et ab ubertate terrae, non tamen deponit superbiam diaboli; cui nihil faciam, qui semper dissensionibus et seditionibus gaudet].* (tradução nossa).

⁵⁸ Ep. 44, 5.11: *Dicebamus etiam nondum fuisse temporibus ueterum pacem unitatis et tolerantiam tanta commendatione praecatam sicut exemplo domini et noui testamenti caritate et tamen profetas illos et sanctos uiros dicere solere in populum scelera eorum, cum tamen se ab illius pupuli unitate et a communione pariter accipiendorum sacramentorum, quae tunc fuerent, diuellere non temptassent.* (tradução nossa).

Essa imagem que Agostinho cria do “outro”, que aparece tanto na carta, quanto no sermão, tinham por finalidade repercutir de duas formas: para os fiéis que acompanham sua pregação, os donatistas deveriam ser vistos como aqueles que se separaram da verdadeira Igreja, do qual faziam parte, por isso eles eram os traidores. E perante as autoridades Imperiais, os donatistas deviam ser vistos como um movimento herético, que minava a unidade da Igreja e, por isso, deveria ser banido.

Após discutir longamente sobre o problema do cisma e a unidade da Igreja, Agostinho retoma o motivo daquela celebração: a comemoração do natalício do mártir Vicente. Ao relembrar o martírio de São Vicente, Agostinho exaltava como esse bravamente, por meio do seu martírio, combateu o Diabo e foi coroado. Todavia, o bispo chama a atenção dos fiéis para que esses também fossem coroados, no seu tempo:

Porque não falta perseguição. O diabo é o perseguidor e nunca falta ocasião de merecer uma coroa. Basta que o soldado de Cristo entenda a batalha e conhecerá a quem vence.⁵⁹

Na concepção de Agostinho, a batalha dos cristãos com o Diabo, não acabou com as perseguições empreendidas pelo Império, ela continuava ainda naqueles dias. O Diabo podia representar uma doença carnal, quando acometia o corpo do cristão; ou uma doença espiritual, quando afetava o corpo da Igreja, como era o caso dos cismas, heresias e dissidências que dilaceraram sua unidade. Tratava-se, portanto, de uma luta diária, na medida em que os cristãos vivem ainda em tempos de instabilidade:

Muitos foram coroados no anfiteatro por sua luta com as feras. Muitos são coroados em seu leito por sua luta com o diabo. Mesmo que pareça que não se pode mover, no interior do seu coração tem tanto vigor e mantêm tão feroz batalha. Onde está à oculta batalha, ali está à oculta vitória.⁶⁰

Seguindo o exemplo dos mártires que lutavam com as feras, também os cristãos podiam ser coroados por sua luta contra o Diabo, mesmo aqueles que estivessem de cama. Assim como o Diabo tentou os cristãos durante os tempos de perseguição, também naquele momento, tentava os fiéis, por meio de sugestões e seduções carnis. Por tanto, cabia aos

⁵⁹ Serm. IV, 36: [...] *non enim deest persecutio; diabolus persecutor est, nunquam desit occasio coronae: tantum miles Christi intellegat pugnam, et sciat quem vincat.* (tradução nossa).

⁶⁰ Ibid., 36: *Multi coronati sunt in amphitheatro pugnantes ad bestias: multi in lecto vincentes diabolum coronantur: videntur non se movere posse, et intus in corde tantas vires habent, tantam pugnam exercent. Sed ubi est oculta pugna, ibi oculta victoria.* (tradução nossa).

cristãos viver com humildade como ensinara o Senhor, e manter-se na unidade da Igreja, focados na sua própria luta, sem se incomodar com os pecados alheios. Dessa forma, Agostinho encerra o sermão, explicando para os fiéis, o porquê da necessidade de retornar a esse assunto:

Por que dizemos isso irmãos? Para que, quando celebrais o natalício dos mártires, imiteis aos mártires, não pensem que podem faltar ocasiões de ser coroados, porque agora faltam tais perseguições. Nem agora, e a cada dia faltam perseguições do diabo, seja por sugestões, seja por moléstias corporais [...]. E quando vences, não se gabe orgulhosamente, como se tivesse lutado com suas forças; presume melhor que aquele que lhe deu as forças para vencer, porque ele mesmo venceu o mundo. E sempre serás coroado e sairá daqui mártir se superar todas as tentações do diabo.⁶¹

Desse modo, também os cristãos dos tempos de Agostinho deveriam combater o diabo, como fizera os mártires do passado. Entretanto, nesse sermão, Agostinho deixa claro que não há uma sucessão ininterrupta entre os mártires do passado e os cristãos do presente. Os mártires serviam de exemplo e inspiração para os fiéis, que deviam travar sua própria luta para alcançar a mesma glória. Os fiéis são um instrumento, mas a verdadeira força vem de Cristo.

É interessante notar que, embora Agostinho tenha identificado o martírio como uma forma de combate ao Diabo, essa imagem é ofuscada pela ideia do combate que deveria ser travado pelo cristão “comum” no seu dia a dia:

A memória do sangue glorioso que deles havia jorrado no anfiteatro acrescentava um frisson de deleite e culto dos santos no século V. Em seus sermões dessa época, Agostinho desviou deliberadamente a atenção da ideologia popular corrente da vitória dos mártires para as pequenas dores e os triunfos da vida cotidiana (BROWN, 2005, p.559).

Segundo Peter Brown, essa era uma postura adotada pelo bispo, pelo menos desde 397⁶², que vinha de encontro com um esforço de Agostinho em reformar o culto aos mártires,

⁶¹ Ibid., 37: *Quae ista diximus, fratres? Ut quando celebratis natalitia martyrum, imitemini martyres; necputetis ideo vobis desse posse occsiones coronae, quia modo desunt talaes persecutiones. Nec modo enim desunt quotidie persecutiones a diabolô, sive per sugestionem, sive per moléstias aliquas cosporis [...] Noli cum viceris, per superbiam tibi tribuere, quase de viribus tuis luctatus fueris: sed praesume de eo qui dedit vires, ut vinceres, quia ipse vicit saeculum (Io 16,33): et semper coronaris, et martyr hinc exies, si omnes tentationes diaboli superaveris.* (tradução nossa).

⁶² Segundo Peter Brown (2005, p. 558-568), o conjunto de sermões descobertos pelo francês François Dolbeau em 1990, revelam o esforço de Agostinho em reformar a prática católica no que se referia ao culto dos mártires. O conjunto de sermões com as pregações no ano de 397 na cidade de Cartago, e os sermões pregados em

Para o historiador (2005, p.559): “Agostinho tornou os festejos dos mártires menos dramáticos, a fim de enfatiza o drama cotidiano da ação de Deus no coração dos cristãos comuns”.

2.3.3 – *Canção contra o partido de Donato*

Embora muitas vezes Agostinho tenha se dirigido a seus adversários religiosos de forma hostil e desdenhosa, poucas vezes o bispo procurou defini-los com adjetivos “diabólicos”. No próprio sermão, os donatistas são identificados como aqueles que se separam da unidade da Igreja, pois seguiram o “orgulho do diabo”, e se deixaram seduzir pelas artimanhas do inimigo. Mas, em nenhum momento, Agostinho se referiu aos donatistas como “agentes do diabo”, como acontece na *Paixão dos Mártires de Abitínia*.

Essa mesma concepção se repete na “Canção contra o partido de Donato” escrita por Agostinho em 393. Agostinho, que naquele momento ainda não tinha sido ordenado bispo, escreve um texto em forma de poema, que deveria ser cantado pela congregação cristã. O *Psalmus contra partem Donati* trata da história do cisma e dos pormenores do conflito com os donatistas. O texto é escrito em primeira pessoa e é composto de 297 linhas. Ao longo do texto, Agostinho combina severas críticas a seus adversários, com notas mais suaves, sobretudo quando apela para a urgência da restauração da unidade da Igreja (HUNINK, 2011, p.392). Assim como no sermão IV, Agostinho busca mostrar para os fiéis que a perfeição era impossível de ser alcançada na terra, por isso os cristãos deveriam aprender a suportar as fraquezas dos outros, e deixar o julgamento para Deus, atacando dessa forma a própria ideia donatista de “pureza da Igreja”.

E é em termos de traição, que Agostinho procura identificar seus adversários. Embora a menção aos “traidores” apareça desde o início do texto, é apenas na linha 101 que o nome de Donato vem a tona. Ao apontar em várias passagens as “falhas” dos dissidentes, Agostinho queria imprimir na memória dos cristãos que os próprios donatistas tinham cometido os mesmos crimes dos quais acusavam os “católicos” de cometer:

Um bom ouvinte talvez procure quem rompeu a rede.
Pessoas muito soberbas, que se dizem justas.

pequenas cidades do vale do alto Medjerda, entre os anos de 403-404, demonstram a determinação de Agostinho em tornar o culto dos mártires mais “moderado” e, dessa forma, mais distante do que o bispo considerava práticas pagãs.

Assim fizeram o que estava para rasgar e em altar contra altar.
Entregaram-se ao Diabo, ao brigarem acerca da tradição
E o crime que cometeram, querem transferir aos outros.
Os próprios traíram os Livros e ousam nos acusar,
de modo que cometem um crime pior do que haviam cometido antes⁶³

Nessa passagem Agostinho exprimia a mesma ideia que defenderia anos mais tarde no sermão em comemoração ao natalício de São Vicente: os donatistas eram os verdadeiros traidores. Na visão de Agostinho, eram traidores porque também eles entregaram as Sagradas Escrituras, mas, sobretudo, porque se separaram da verdadeira Igreja, cometendo dessa forma, um “crime pior do que tinham cometido antes”. Tanto no sermão, quanto na canção, o diabo está relacionado à traição cometida por aqueles que ousaram de separar da Igreja.

Contudo, é interessante notar que essa concepção é muito diferente daquela apresentada na Carta 44. Naquela ocasião, Agostinho apresentava os mesmos argumentos usados na canção e no sermão, para confrontar o bispo donatista. Mas, em nenhum momento da discussão, evoca a imagem do diabo. Talvez a diferença resida no fato de que esses três textos se refiram a contextos diferentes. As canções foram escritas por Agostinho enquanto ainda era um sacerdote. A carta endereçada aos donatistas, tratavam de uma viagem a Cirta, feita após sua ordenação. Enquanto o sermão foi proferido pelo bispo muito tempo depois, já no século V e, por vezes até mesmo depois da Conferência de Cartago.

Entretanto, a semelhança do discurso em relação aos donatistas e a forma como Agostinho procurou relacionar o diabo ao crime de traição cometido pelos dissidentes, nos permite inferir que a diferença reside em dois fatores: a quem esse discurso se direcionava, e qual objetivo busca alcançar.

Agostinho foi um grande pregador e provavelmente conhecia bem os efeitos que essa imagem causava nos “cristãos comuns”, como ressaltou Elaine Pagels (1996, p. 230):

Cristãos de inclinações filosóficas, como Agostinho, bispo de Hipona, ridicularizavam muitas vezes essa linguagem mitológica e declaravam que, falando do ponto de vista ontológico, o mal e Satanás não existiam [...] No entanto, o próprio Agostinho, como muitos outros pregadores filosoficamente sofisticados, costumavam mencionar Satanás em sermões e

⁶³ Agus. Psalmus contra partem Donati: 22-27: Bonus auditor fortasse, quaerit qui ruperunt rete/ Homines multum superbi, qui se iustos dicunt esse/ Sic fecerunt conscissuram, et altare contra altare/Diabolo tradiderunt cum pignant de traditione/ et crimen quod commiserunt, il alios volut transferre / Ipsi tradiderunt libros et nos audent accusare, / ut peius committant scelus quam quod commiserunt ante. (tradução de Luciano C. G. Pinto, Inédito).

orações, e reconheciam, quando lidavam com pessoas que enfrentavam dificuldades, que os cristãos ainda lutavam nesse mundo contra o mal e que experimentavam isso como de fosse um ataque demoníaco.

É no momento da pregação, por exemplo, que Agostinho evoca a ideia do martírio como um combate ao diabo e adverte seus fiéis para que esses também combatam o Diabo diariamente. Com atentou Jean-Michael Carrié (2010, p.466):

Os teólogos eclesiásticos e os condutores de homens souberam tirar partido das possibilidades de trabalhar mais com as competências orais do que com as escritas no contato com o público.

Afinal, era por meio dos sermões que os bispos entravam em contato com grande massa de fiéis e, podiam dessa forma, difundir a doutrina cristã, sobretudo, para aqueles que não tinham contato com os textos teológicos. Do mesmo modo, as canções eram direcionadas as pessoas simples, aos “fiéis comuns”. O *Psalmus contra partem Donati*, se diferencia dos outros trabalhos de Agostinho, justamente por conter uma linguagem mais acessível, destinada aos iletrados (HUNINK, 2011, p. 392). Ao recordar esse texto em suas *Retratações*, o próprio Agostinho afirmava que as razões que o levarem a escrever esse texto era contar a história do cisma para as pessoas mais humildes (Retr. 1, 20). Para Carrié (2010, p.467): “tratava-se em responder ao adversário donatista em seu terreno sociológico e com as suas próprias armas”.

Sendo assim, ao contrário da carta, que apresentava um debate com um bispo, e era endereçada aos donatistas, tanto o sermão, quanto as canções, que na verdade eram sermões para serem cantados, eram destinadas aos cristãos comuns.

2.4 O mesmo diabo de sempre?

A partir das análises foi possível identificar que tanto Agostinho como o autor da *Passio*, ao evocar a memória do cisma buscaram justificar a suas posições no presente. De maneira geral, o que eles tinham em comum é que tanto os católicos como os donatistas buscavam nas origens do cisma uma forma de identificar quem eles eram, e porque estavam certos. Nessa busca por definir sua identidade enquanto grupo, ambos recorreram a usos estratégicos da metáfora de “combate ao Diabo”.

Contudo, os usos da metáfora de “combate ao Diabo” se deram de formas distintas. Essa diferença está relacionada à própria natureza do discurso. O discurso dos principais polemistas da Igreja donatista girava em torno da defesa da “Igreja pura”, contra uma Igreja que estava contaminada com o crime de *traditio*. Dessa forma, ao buscar uma associação da Igreja donatista do início do século V com os mártires do passado que bravamente combateram o Diabo, o autor da *Paixão dos Mártires de Abitina* reforçava a identidade coletiva da sua comunidade em um momento no qual eles passaram a ser reconhecido como hereges. Do mesmo modo, ao lançar acusações a Ceciliano, o redator da *passio* buscava demonstrar as falhas “outros”, e porque não deveriam se unir a eles.

Por outro lado, os católicos defendiam um discurso de união. Em muitos momentos, Agostinho busca trazer os donatistas para o “seu lado”. Daí o cuidado por parte do bispo de Hipona em não identificar os donatistas como diabólicos, afinal não faria sentido unir-se a cristãos diabólicos. Ao contrário da *passio* que identificava o cisma como obra dos mártires que sentenciaram que não deveriam unir-se a Igreja dos Mártires com a Igreja dos Traidores; nas falas de Agostinho, o Diabo teria provocado o cisma e os donatistas eram culpados porque se deixavam levar pelo “orgulho do Diabo”. Sendo assim, não eram os donatistas que devem ser combatidos, e sim o próprio cisma.

CAPÍTULO 3 – LEVANTES RELIGIOSOS E O COMBATE AO DIABO: DISPUTAS PELO PODER NAS CIDADES NORTE AFRICANAS

Os sermões, cartas e tratados do período são um registro da violência que ocorria entre cristãos e pagãos, e entre os próprios cristãos, com ou sem a anuência dos líderes eclesiásticos. As diversas fontes deixam transparecer que, no final do século IV e início do V, os atos de violência cometidos contra alvos religiosos considerados “inimigos” contaram com o ativo envolvimento popular.

Entretanto, não é fácil identificar os sujeitos que praticavam essas ações. Na maioria das vezes, esses sujeitos aparecem nos documentos textuais apenas na fala de outros e como parte de uma “multidão”. Em muitos casos são tratados em termos genéricos como bandos, gangues e turbas, ou como grupos de mercenários contratados. Todavia, quando nos reportamos às ações de cunho violento cometidas no contexto dos confrontos entre católicos e donatistas, um grupo em específico se destaca da “multidão”, os chamados circunceliões agonistas, ou seja, os combatentes sagrados.

Nosso objetivo nesse capítulo é compreender, a partir de estudos de casos específicos de ações atribuídas aos circunceliões agonistas, como esses agentes históricos justificaram suas ações como uma forma de “combate ao Diabo”. Desse modo, buscamos compreender em que momentos específicos à metáfora de “combate ao Diabo”, que já era presente na cultura cristã, foi ativada como quadro interpretativo das ações coletivas no contexto das disputas sectárias, entre católicos e donatistas, nas cidades do Norte da África, entre o final do século IV e início do século V.

3.1 – Combatentes Sagrados

O pouco que sabemos sobre os circunceliões provem de textos escritos por representantes do partido católico, como Agostinho, Possídio e Optato de Mileve¹. Em quase todos os textos atribuídos a esses autores, os circunceliões aparecem relacionados aos donatistas e envolvidos em episódios de violência coletiva. A primeira menção a esse grupo aparece na obra *Contra Donatistas*, escrita entre os anos de 360 e 380 pelo bispo da cidade de

¹ Além dos textos “católicos”, há uma menção aos circunceliões no Código Teodosiano, promulgado em 30 de Janeiro de 412. Por meio dessa legislação (no capítulo: *De Haeratici* XVI, 5, 52) ficava estabelecido que todos os donatistas, clérigos ou não, deveriam retornar a união da Igreja Católica, sob pena de multa para aqueles que se recusassem. A multa variava dependendo a “categoria”, e os circunceliões estavam na base da hierarquia estabelecida pela lei, ficando abaixo até mesmo dos plebeus.

Mileve, Optato. Nesse texto, Optato descreve a participação dos circunceliões nos fatídicos eventos que ocorreram na cidade de Bagai no ano de 347, que culminaram em uma violenta repressão imperial aos donatistas².

Contudo, as principais fontes sobre os circunceliões e suas ações, são os escritos de Agostinho. O bispo de Hipona se remete diversas vezes aos circunceliões ao longo de toda sua obra. Na maioria das vezes, Agostinho os mencionava a fim de repreender suas ações violentas, e os apontava como os grandes responsáveis pela violência cometida contra os “católicos”³. Na carta endereçada ao comandante dos exércitos africanos, o *comes Africae* Bonifácio, no ano de 417, por exemplo, o bispo se queixava que em várias regiões da África, a Igreja Católica: “sofria com a violência de parte seus clérigos (donatistas), circunceliões, ou massas populares”⁴. Interessante notar, que os circunceliões são distinguidos pelo bispo do restante das “massas populares”. Eles eram um grupo a parte. Por fim, muitas das acusações dirigidas aos circunceliões são retomadas na biografia de Agostinho, escrita por seu discípulo Possídio em 430.

Mas quem eram os circunceliões? Essa é uma pergunta que há tempos tem sido motivo de debate entre os historiadores do período. De maneira preliminar, podemos identificar os circunceliões como um grupo formado por homens e mulheres relacionados ao trabalho no campo, envolvidos na violência sectária entre o final do século IV e o início do século V, em algumas regiões do Norte da África.

Os primeiros estudos sobre os circunceliões e suas ações remontam ao século XVI e XVII, no contexto da Reforma Protestante. Nesse período, os teólogos e homens da Igreja, reconheceram nos circunceliões um dos primeiros movimentos de resistência à Igreja Católica. Essa perspectiva influenciou diretamente os historiadores que tenderam a ver a motivações dos circunceliões como estritamente religiosas, como é o caso dos trabalhos de Paul Monceaux, na década de 1920, e Goulven Madec na década de 1990. Nessa perspectiva, os circunceliões são vistos como monges errantes, ou ascetas extremamente violentos, ligados à Igreja Donatista.

² Optato de Mileve, *Contra Donatistas*, III, 4.

³ Embora na maioria das vezes, os circunceliões tenham sido mencionados como partidários do donatismo, há indícios da participação dos circunceliões nas campanhas anti-pagãs, “controladas” tanto por clérigos católicos, como donatistas, sobretudo, entre os anos de 380 e 390, no qual executavam ordens imperiais de destruir fisicamente o paganismo (SHAW, 2011, p. 673- 708).

⁴ *Ep.* 185, 7.12: *sed in quorum regionibus aliquas violentias a clericis, vel a Circumcellionibus, vel populis eorum, Ecclesia catholica pateretur.* (tradução nossa).

Por outro lado, os circunceliões foram muitas vezes vistos pela historiografia como agentes envolvidos em um movimento de protesto social do Norte da África formado, em sua maioria, por trabalhadores rurais. Segundo essa abordagem que procurava “secularizar” as motivações das ações desse grupo, as mazelas geradas pela crise do século III teriam provocado uma revolução rural no Norte da África. Essa perspectiva está relacionada, principalmente, à historiografia marxista do século XX. Os principais expoentes dessa abordagem foram François Martroye (1904) e Joaquim Diesner (1957), além do pesquisador francês Jean-Paul Brisson (1958). Para os historiadores que prezaram pelas motivações sociais, as ações relacionadas à violência religiosa são entendidas, apenas, como uma superfície que escondia reivindicações sociais mais abrangentes.

Para o historiador W. H. Friend (1952), as motivações dos circunceliões eram tanto religiosas, quanto sociais. Segundo o historiador, os circunceliões eram pessoas pobres e sem recursos, que apareceram como consequência da crescente miséria do Império tardio, e que naturalmente foram atraídos a “rebeldia” dos donatistas. Nessa visão, eram apontados como monges errantes, ou ativistas mais radicais da Igreja donatista, profundamente ligados à causa nativista.

Essas abordagens receberam diversas críticas a partir dos anos de 1960. Contrário às tendências que buscavam ver nos circunceliões um movimento de protesto social na África, ou mesmo um movimento de resistência à dominação romana, Claude Lepelley (1992) apontou que as reivindicações sociais, ou os aspectos sociais revolucionários, só apareceram nas circunstâncias de 347, mas desaparecem logo em seguida. A historiografia moderna, no entanto, sobretudo em obras mais gerais, ainda costuma descrever os circunceliões como o braço armado dos donatistas, como verdadeiros fanáticos religiosos:

A controvérsia donatistas no Norte de África [*sic*] provocou o aparecimento dos denominados *circumcelliones*, bandos armados fanáticos que, ao grito de “Glória a Deus!”, intimidavam, feriam e por vezes matavam cristãos do partido oposto [...]. É nesse contexto que mais facilmente se compreende a censura por vezes lançada contra o movimento monástico, por promover uma atitude que corroía a moral da sociedade romana (MATTHEWS; CORNELL, 1996, p. 198).

Muitas dessas concepções surgiram devido à própria discussão em torno do significado da palavra *circumcelliones*. Numa tradução literal, circunceliões são aqueles que andavam “em volta” (*circum*) da *cella*. Uma interpretação que vigorou por muito tempo era

de que as *cellae*, em torno da qual andavam, eram celeiros (MAZZARINO, 1980) ou locais de armazenamento, associados a lugares sagrados, ou túmulo dos mártires. Outras vezes as *cellae*, eram entendidas como o próprio santuário dos mártires, ou capelas (FRIEND, 1952). Assim, os circunceliões seriam aqueles que andavam pelos túmulos dos mártires ou, muitas vezes, que buscavam o próprio martírio.

Em seu trabalho mais recente, o historiador Brent D. Shaw propôs que as ações empreendidas pelos circunceliões devem ser entendidas como um fenômeno mais complexo do que propunham aqueles que os clamavam como um movimento de protesto social, ou como um grupo de fanáticos religiosos. Para o autor, a origem do nome dado ao grupo está relacionada ao tipo de trabalho em que estavam envolvidos, ou ao pagamento que recebiam (SHAW, 2011, p. 636). De maneira convincente, Shaw demonstrou como Agostinho sempre usava a palavra *cella* para designar não um celeiro, como um edifício independente, mas sempre como um cômodo de armazenamento que fazia parte da habitação rural. E em nenhum de seus textos, utilizou a palavra *cella*, para se referir a um santuário de mártires. Agostinho se referia às *cellae* como um lugar designado para o armazenamento de vinho.

Para Shaw (2011, p. 368-649), os circunceliões eram grupos de pessoas contratadas para o trabalho sazonal nos campos africanos. Suas principais atribuições estavam relacionadas à colheita de grãos, como o trigo, e possivelmente à colheita de oliva e uva, de onde teria originado o nome. Contudo, esse nome passou a ter um significado especial no final do século IV, quando aparecem no discurso religioso da época, para designar certas pessoas que agiam em grupo, e que se envolviam na violência sectária do período:

Os Circunceliões receberam o seu nome, coloquialmente, de uma atividade regular anual – o dos bandos de colheita movendo-se em grandes varreduras anuais por toda as altas planícies da África. [...] eles eram uma parte sem rosto do regime de trabalho manual não só na África, mas também do Mediterrâneo – um grande ciclo anual, que deixou poucos vestígios em nossas fontes literárias. Alguns destes homens aparecem nos escritos de Agostinho apenas por causa de uma convergência peculiar de ação e motivo: alguns deles, que chamavam a si mesmos de "combatentes sagrados", foram mobilizados como participantes em um conflito sectário (SHAW, p. 649).⁵

⁵ Do original: The circumcellions received their name, colloquially, from a normal annual activity – that of harvesting gangs moving in great annual sweeps across the face of the high plains of Africa [...] They were a faceless part of the regime of manual labor not only in Africa, but also the Mediterranean – a great annual cycle that has left very few traces in our literary sources. Some of these men appear in Augustine’s writings only because of a peculiar convergence of action and subject: a few of them, who called themselves “holy fighters,” had been mobilized as participants in a sectarian conflict. (tradução nossa).

Não nos cabe aqui traçar um estudo aprofundado a respeito dos circunceliões, algo que demanda uma análise mais densa. Nosso objetivo é, sobretudo, compreender as ações de um grupo “específico” de circunceliões, aqueles que se autodenominavam agonistas, ou seja, combatentes sagrados. Esse grupo, em particular, esteve diretamente envolvido na violência religiosa na época. A fim de compreender quem eram os circunceliões agonistas e como eram vistos em sua época, selecionamos dois documentos, um sermão e uma carta de Agostinho: *Os Comentários ao Salmo 132*, e a carta 185.

Embora Agostinho se refira aos circunceliões sempre de maneira pejorativa, é uma fonte importante, uma vez que, dentre outras coisas, nos fornece uma descrição mais precisa do termo agonistas. Nos seus *Comentários ao Salmo 132*, uma de suas pregações do início do século V⁶, o bispo de Hipona explicava aos fiéis que era a partir desse Salmo 132 que tiveram origem os monastérios e a própria ideia do que seriam os monges. Ao escolher um texto que falava justamente sobre a união, o bispo atacava seus adversários donatistas, dizendo que, por meio de suas ações, os monges simbolizavam a unidade, assim como ensinava o Salmo e, por isso, ultrajavam os “seguidores de Donato”, pois estes se negavam a unir-se a “verdadeira Igreja”. Contudo, a principal preocupação de Agostinho, nessa pregação, era defender a origem do nome “monge”, que nos parece ter sido contestada pelos donatistas, em comparação com o surgimento do nome “agonista”. É principalmente nesse texto que Agostinho nos revela um pouco mais sobre o significado desse termo e sobre a própria identidade dos circunceliões agonistas:

Portanto, o que dizem aqueles (donatistas) que insultam o nome de monges? Talvez nos digam: “os nossos não são chamados circunceliões, vós que os chamais assim, com esse nome ultrajante; pois nós não os chamamos por esse nome”. Deixem que digam como os chamam, e como vós escutais: os chamam de agonistas. Também nós admitimos que os chamem com esse nome honesto, se corresponder à realidade. Mas, enquanto isso, que a Vossa Santidade reconheça isso: que aqueles que nos dizem: “Mostrem onde está escrito o nome dos monges”, mostrem onde está escrito o nome dos agonistas. Os chamam assim – dizem – por causa da luta; e disse o apóstolo: *combati o bom combate*. Porque lutam contra o Diabo, e prevalecem, esses soldados de Cristo são chamados agonistas. Mas, se pelo menos fossem soldados de Cristo (*milites Christi*), e não soldados do Diabo (*milites diaboli*), dos quais é mais temido o “Deus seja louvado” do que o rugir de um leão (...).⁷

⁶ Não há nenhuma menção no texto ao local da pregação, nem a data exata. Segundo ZARB (1948), Agostinho teria feito sua pregação em Cartago, no dia 23 de dezembro de 412. Um estudo alternativo de A. M. LA BONNARDIÈRE (1957) sugere que o sermão tenha sido proferido no dia 8 de abril de 407, em Hipona.

⁷ *Enarrationes in Psalmus 132, 6: Quid ergo dicunt illi qui nobis de nomine monachorum insultant? Fortasse dicturi sunt: Nostrum non vocantur circumcelliones: vos illos ita appellatis contumelioso nomine; nam nos eos*

Por meio da sua pregação, Agostinho deixa transparecer a concepção que os donatistas e os próprios circunceliões tinham de si mesmos: em primeiro lugar, eles não se identificam com o nome “circunceliões” por ser, aparentemente, um nome pejorativo. Na verdade, referiam-se a si mesmos como agonistas. Nessa passagem Agostinho revela que os donatistas afirmavam que a origem desse nome era bíblica, e vinha do próprio apóstolo Paulo (*II Timóteo*, 4, 6-7). Tinham esse nome, porque lutavam com o Diabo. Sendo assim, eram os verdadeiros soldados de Cristo.

Agostinho rebate essas colocações de forma irônica. Para o bispo, o nome era válido, contudo, era preciso merecê-lo, coisa que ainda não era digna daquele grupo. O bispo procurou argumentar que eles, de fato, não eram soldados de Cristo, mas sim soldados do próprio Diabo. E continuava: “Que o Senhor garanta que lutem contra o Diabo, e não contra Cristo, cuja Igreja eles perseguem”⁸.

Há dois pontos fundamentais nessa colocação de Agostinho. Primeiro é identificá-los como aqueles que perseguem a Igreja de Cristo, a “verdadeira Igreja”. Esse discurso de perseguição é parte da resposta às acusações constantes de que os católicos recorriam à violência secular, principalmente estatal, para perseguir os donatistas. Em respostas a essas acusações, Agostinho sempre lembrava as ações cometidas pelos “circunceliões e bispos donatistas” contra sua Igreja. Uma segunda constatação é que, mesmo de forma irônica, Agostinho deixa entender que talvez houvesse salvação para essas pessoas e que, talvez, suas ações os levassem ainda a merecer esse nome. É claro que para isso era preciso aceitar a união com a “verdadeira Igreja”.

Agostinho nunca usa o termo agonistas para se referir aos circunceliões que participavam da violência religiosa. Entretanto, nos parece que isso se deve mais a uma escolha proposital do bispo, do que a falta de conhecimento, ou costume da época, uma vez que existem evidências de que esse já era um termo conhecido e utilizado pelos cristãos africanos, pelo menos desde de 380. Quando Optato narra (entre 380 e 390) a repressão imperial aos donatistas na cidade de Bagai em 347, ele afirma que os arautos do bispo local,

ita non vocamus. Dicant quid eos vocent, et audietis. Agonisticos eos vocant. Fatemur et nos honesto nomine, si et res conveniret. Sed interim illud videat Sanctitas vestra: qui nobis dicunt: Ostendite ubi scriptum sit nomen monachorum, ostendant ubi scriptum sit nomen agonisticorum. Sic eos, inquiunt, appellamus propter agonem. Certant enim; et dicit Apostolus: Certamen bonum certavi. Quia sunt qui certant adversus diabolum, et praevalent, milites Christi agonistici appellantur. Utinam ergo milites Christi essent, et non milites diaboli, a quibus plus timetur, Deo laudes, quam fremitus leonis. (tradução nossa).

⁸ *Enarrationes in Psalmus 132, 6: Praestet Dominus ut illi contra diabolum certent, et non contra Christum, cuius persequuntur Ecclesiam.* (tradução nossa).

Donato, teriam ido às feiras das cidades mais próximas, a fim de convocar os circunceliões agonistas (*circumcelliones agonisticos*) para lutarem ao lado dos donatistas, contra os emissários imperiais, Paulo e Macário, que levavam para a cidade de Bagai um grupo de soldados, com o objetivo de obrigá-los a retornar à unidade da Igreja⁹. Interessante notar, que os agonistas representam um tipo específico de circunceliões, e que não há necessidade, por parte do bispo, de explicar o que esse nome significava.

Mesmo que fosse um costume chamá-los de agonistas, e que eles próprios reivindicassem serem chamados por esse nome, Agostinho insiste em usar o termo circunceliões em todas as suas pregações e cartas. Com bem atentou Shaw (2011, p. 5-9), os “rótulos” são uma parte fundamental na construção ideológica do “outro”. E a partir do momento que os rotula como circunceliões, Agostinho procura não apenas negar a identidade que é reivindicada por esses agentes, como também, busca deslegitimar suas ações. Não se tratava apenas de uma disputa em relação à identificação desse grupo, mas à própria identidade que está intrinsecamente relacionada a suas ações. No discurso de Agostinho, é por meio dos seus ataques que esse grupo persegue a Igreja (católica), e quando fazem isso, estão lutando contra o próprio Cristo, e não contra o Diabo como eles alegavam.

O que ocorre, portanto, é uma disputa pelo significado das ações. No mesmo momento em que esse grupo procura justificar suas ações como um combate contra o Diabo, Agostinho procura deslegitimar essas mesmas ações afirmando que, na verdade, eles agiam como soldados do próprio Diabo. Esse sermão é, portanto, particularmente interessante, pois nos permite identificar como esse grupo procurava definir a si mesmo no contexto das disputas sectárias, e como os sentidos atribuídos a suas ações serviram como objetos de disputa, num momento em que o conflito entre católicos e donatistas estava no auge.

Outro aspecto relacionado a identidade dos circunceliões é a questão do martírio. Em uma das cartas endereçadas ao donatista Genaro, entre os anos de 406 e 408, Agostinho reclamava das “ações dos circunceliões”, e se queixava de que “Vivem como ladrões, morrem como circunceliões, e são honrados como mártires”¹⁰. Em diversos momentos Agostinho afirmava que muitos deles praticavam a violência em busca, do que ele reconhecia como um “falso martírio”. Como bem ressaltou Michael Gaddis (2005, p.112), discursos como esse faziam parte de uma estratégia para desacreditar os circunceliões, e por extensão a própria

⁹ Optato de Mileve, *Contra Donatistas*, III, 4.

¹⁰ Ep. 88, 8: *Vivunt ut latrones, moriuntur ut circumcelliones, honorantur ut martyres.* (tradução nossa).

Igreja donatista. Agostinho criava um cenário no qual, ou eram apresentados como homens rudes e violentos, ou eram descritos como fanáticos que levavam os imperativos religiosos ao extremo.

Esse é o teor carta enviada ao *comes Africae* Bonifácio no ano de 417. Nela, Agostinho afirmava que muitos podiam achar que os circunceliões se suicidavam como forma de protesto contra as leis de Unidade, e que isso, por ventura, deixava alguns fiéis maravilhados. Mas lembrava que o suicídio praticado por eles, não deveria ser entendido dessa forma, pois na verdade já era um costume deles buscar a própria morte. Para simplificar sua afirmação, relembra o ataque aos “ídolos” pagãos que ocorreram, sobretudo, no final do século IV:

[...] vinham em imensas turbas, às numerosas solenidades dos pagãos, não para quebrarem os ídolos, mas para que fossem mortos pelos adoradores dos ídolos. Pois, se quisessem fazer aquilo por meio de um poder legítimo aceito, se aquilo se partisse pelas mãos deles, poderiam ter qualquer sombra do nome de mártires; mas a esse só vinham para serem mortos, deixando os ídolos inteiros: pois cada um dos jovens adoradores de ídolos acostumara-se a dedicar aos mesmos ídolos, quantos que matassem.¹¹

Agostinho defendia que havia um jeito certo de destruir os “ídolos” pagãos, por meio do uso de força secular provida pelas autoridades locais; e o jeito errado, que era a forma com os circunceliões agiam, sem a permissão ou proteção das autoridades. Agostinho afirma que a violência seria justificada se tivessem atacado, de fato, as estátuas dos deuses pagãos. Mas, na verdade eles iam em busca do martírio, por meio da morte nas mãos dos pagãos. A forma como o bispo destaca que os “ídolos” foram deixados inteiros, era um modo de desacreditar essas ações, demonstrando como eram métodos ilegítimos e ineficazes. E como bem apontou Michael Gaddis (2005, p.116), uma coisa era não temer a própria morte, outra bem diferente era desejá-la.

Agostinho continua sua descrição afirmando que quando não encontravam quem os enfrentassem, recorriam ao suicídio:

¹¹ Ep. 185, 3,12: [...] *maxime quando adhuc cultus fuerat idolorum, ad Paganorum celeberrimas solemnitates ingentia turbarum agmina veniebant, non ut idola frangerent, sed ut interficerentur a cultoribus idolorum. Nam illud si accepta legitima potestate facere vellent, si quid eis accidisset, possent habere qualemcumque umbram nominis martyrum; sed ad hoc solum veniebant, ut integris idolis ipsi perimerentur: nam singuli quique valentissimi iuvenes cultores idolorum, quis quot occideret ipsis idolis vovere consueverant.*(tradução nossa).

O *diabo* ensinou esses três tipos de mortes a eles, para que desejosos de morrer, quando não descobrissem quem amedrontar de forma que fossem feridos pelo seu gládio, se arremessariam contra as pedras, ou se dariam ao fogo, ou aos abismos marítimos. Porém, quem deve ser confiado ter ensinado essas a eles, possuindo seus corações, se não aquele que sugeriu, como se a partir da lei, ao nosso Salvador, para que se jogasse nos pináculos do templo? Podiam ter sido capazes de se libertar de tal sugestão se levassem Cristo, mestre, em seus corações. Mas porque em si deram mais lugar ao *diabo* [...]. (grifo nosso).¹²

Nessa passagem, Agostinho nos revela como os métodos de “suicídio” escolhidos por esses agentes eram carregados de significados simbólicos. Para Gaddis (2005, p. 113-116), as ações dos circunceliões não devem ser entendidas como práticas de suicídio, como apresentada Agostinho, visto que elas estavam mais próximas do martírio do que das práticas de suicídio presentes nesse período. Segundo o historiador, as práticas de suicídio presentes no mundo romano, remontavam a tradições do período da República, e eram normalmente realizadas no ambiente privados, as vezes com amigos próximos, e geralmente com o uso de venenos, ou com corte nos pulsos. Já os circunceliões, como apontou Agostinho, as realizavam em locais públicos. Para Gaddis, os circunceliões muitas vezes buscavam a própria morte pois já estavam condenados a morrer pelas mãos das autoridades romanas.

O esforço de Agostinho em relacionar as ações dos circunceliões ao Diabo, não se restringe à sua congregação, mas também, perante as autoridades seculares. Agostinho apresenta a Bonifácio as ações dos circunceliões como fruto de insanidade. No discurso do bispo, era o próprio Diabo quem orientava esses homens e mulheres em suas ações, por isso era dever da Igreja (católica) salvá-los de tanta loucura, mesmo que por meio da força:

Grande misericórdia se tem com eles, quando, pelas leis imperiais, são separados pela força desta seita, em que aprenderam essas barbaridades, doutrina de demônios mentirosos, de modo que na (Igreja) Católica sejam acomodados e curados por meio de bons preceitos e costumes. Admiramos já o fervor piedoso de fé e caridade de muitos deles que entraram na unidade de Cristo: com grande alegria dão graças a Deus porque os livrou de um erro em tinham tais males, como bons. Não dariam graças, se não tivessem antes se separados pela força, dessa sociedade nefasta. Que diremos dos que nos confessam todos os dias que há tempo queriam ser católicos, vivendo entre essas pessoas, porque não poderia ser o que eles queriam que pela fraqueza

¹² Ibid.: *Haec enim eos tria mortis genera diabolus docuit, ut mori volentes, quando non inveniebant quem terrerent, ut eius gladio ferirentur, per saxa se mitterent, aut ignibus gurgitibusque donarent. Quis autem illos haec docuisse credendus est, possidens cor eorum, nisi ille qui et Salvatori nostro, ut se de pinna templi praecipitaret, tamquam de Lege suggessit? Cuius suggestionem a se utique prohiberent, si magistrum Christum in corde portarent. Sed quia in se diabolo potius dederunt locum (tradução nossa).*

do medo? Se ali tivessem dito uma palavra em favor da (Igreja) Católica, teriam sido completamente arruinados, junto com suas famílias. Quem seria tão louco para negar que devíamos vir em seu auxílio, por meio das ordens imperiais para livrá-los deste mal?¹³

Nesse discurso, Agostinho reforça a ideia de que os circunceliões de maneira alguma, estavam relacionados ao martírio. Eram homens degenerados, que pensavam fazer o bem, quando na verdade faziam o mal. Pensavam ser soldados de Cristo, mas eram soldados do Diabo. Entretanto, mesmo eles, tinham salvação, e era dever dos católicos livrá-los da “doutrina dos demônios”, mesmo que se para isso utilizassem de violência secular.

A imagem que Agostinho nos oferece desses sujeitos é parte de uma construção ideológica fornecida pelo próprio “inimigo”, que obedece a um contexto específico. É possível perceber que é a partir de dois momentos específicos que Agostinho busca relacionar os circunceliões com o Diabo: quando esses se identificam como agonistas, ou quando são associados ao martírio. Em ambos os casos, Agostinho procurava refutar e deslegitimar a identificação dos circunceliões com um papel especial que esse grupo ocupava (ou pelo menos buscava ocupar) na comunidade religiosa: eles eram os “soldados de Cristo”, e suas ações eram uma luta contra o Diabo.

3.2 Terríveis traidores

No contexto dos confrontos sectários entre católicos e donatistas, as ações atribuídas aos circunceliões agonistas eram direcionadas a dois alvos específicos: os clérigos da Igreja católica, e as propriedades eclesiásticas, principalmente as basílicas.

O repertório de violência cometido pelos “clérigos donatistas e circunceliões” é citado por Agostinho em diversas oportunidades. Na mensagem escrita aos donatistas após a Conferência de Cartago, Agostinho recordava:

¹³ Ep.185, 3. 1: *Unde magna in eos fit misericordia, cum etiam per istas imperatorum leges, ab illa secta, ubi per doctrinas daemoniorum mendaciloquorum mala ista didicerunt, prius eripiuntur inviti, ut in Catholica postea bonis praeceptis et moribus sanentur assueti. Nam multi eorum quorum iam in unitate Christi, pium fidei fervorem caritatemque miramur, cum magna laetitia Deo gratias agunt quod illo errore caruerunt, ubi mala ista bona putaverunt: quas gratias modo volentes non agerent, nisi prius etiam nolentes ab illa nefaria societate discederent. Quid de illis dicamus, qui nobis quotidie confitentur quod iam olim volebant esse catholici; sed inter eos habitabant, inter quos id quod volebant esse non poterant per infirmitatem timoris, ubi si unum verbum pro Catholica dicerent, et ipsi et domus eorum funditus everterentur? Quis est tam demens, qui neget istis debuisse per iussa imperialia subveniri, ut de tanto eruerentur malo, dum illi quos timebant timere coguntur, et eodem timore aut etiam ipsi corriguntur, aut certe cum se correctos esse confingunt, correctis parcunt, a quibus antea timebantur?*(tradução nossa).

Sabeis também, todos os horrores que causaram *aos nossos*, os clérigos e os circunceliões do partido de Donato: incendiaram igrejas, queimaram livros sagrados, raptaram os homens de suas casas, apreenderam ou destruíram tudo que tinham, e os golpearam, rasgaram e deixaram cegos¹⁴.

Essas queixas de Agostinho se repetem em vários sermões e cartas. Os atos cometidos pelos “clérigos donatistas e circunceliões” são sempre apresentados em termos gerais e de maneira vaga, especialmente os que se referem aos atentados contra clérigos católicos. Contudo, em alguns momentos Agostinho se remete a casos específicos, revelando alguns pormenores das ações. Seleccionamos para análise alguns desses casos específicos, citados por Agostinho entre os anos de 406 e 417.

No início do século V, entre os anos de 406 e 408, Agostinho escreveu uma carta em nome do “clero católico de Hipona” para o donatista Genaro. O teor da carta é em suma um protesto contra o que Agostinho identificava como a “crueldade dos circunceliões”. Nessa carta, o clero católico de Hipona acusava os circunceliões e os clérigos donatistas de terem cometido um atentado contra um presbítero da Igreja católica:

A um presbítero, porque, por livre e espontânea vontade, preferiu unir-se a nossa comunhão, o raptaram de casa, o espancaram brutalmente a seu capricho, arrastaram até uma lagoa de barro, vestiram-no com um *buda* e, como uma demonstração de sua realização, eles o mostravam, a uns para que lamentassem, e a outros para que rissem. Por fim, o levaram para onde queriam, e apenas doze dias depois o soltaram.¹⁵ (grifo nosso).

Segundo Agostinho, o ataque ao presbítero teria sido praticado por fiéis da Igreja donatista, dos quais muitos faziam parte do clero no momento em que Agostinho escrevia a carta, e pelos circunceliões. Assim como em outros momentos, o bispo não fornece o nome da vítima, e nem de seus agressores. A única informação que temos é de que se tratava de um clérigo que tinha deixado a Igreja donatista e se unido aos católicos.

¹⁴ *Post Collationem ad Donatistas*, 17. 22: *Nam quanta mala nostris fecerint furiosissimi clerici et Circumcelliones partis Donati, nostis et vos. Incensae sunt ecclesiae, missi in flammis codices sancti, incensae etiam privatae domus, rapti homines de sedibus suis, et omnibus quae inerant ablati aut perditis, ipsi caesi, laniati, excaecati.* (tradução nossa).

¹⁵ Ep. 88, 6: *Presbyterum etiam quemdam quia propria et libera voluntate unitatem nostrae communionis elegit, de domo sua raptum, et pro arbitrio immaniter caesum in gurgite etiam coenoso volutatum, buda vestitum, cum quibusdam dolendum, quibusdam ridendum in pompa sui facinoris ostentassent, abductum inde quo voluerunt, vix post dies duodecim dimiserunt* (tradução nossa).

Todavia, em uma carta posterior, Agostinho nos revela a identidade do presbítero. Tratava-se de Restituto, antigo presbítero da Igreja donatista de Vitoriana, uma área rural próxima a Hipona, que pouco antes do ataque teria passado para o lado dos católicos. Escrita entre os anos de 409 e 410, essa carta era dirigida aos donatistas em geral, e tinha como finalidade discutir a própria controvérsia. Nessa correspondência, o bispo relembra três casos recentes de ataques a clérigos católicos:

Marcos, presbítero de Casfaliana, se tornou católico por decisão própria, sem obriga-lo a nada. O perseguiram os seus; certamente eles o teriam matado, se a mão de Deus não tivesse feito uso de alguns homens que seguiram e reprimiram a violência. Restituo de Vitoriana passou, sem ser obrigada, a (Igreja) Católica. Foi sequestrado de sua casa, espancado, jogado na lama, vestido com um *buda*, e mantido por sabe-se quantos dias em prisão; [...] Marciano de Urga escolheu espontaneamente a unidade católica. Ele fugiu, mas os vossos clérigos bateram em seu subdiácono até deixá-lo quase sem vida, apedrejaram e derrubaram a casa ambos por esse crime¹⁶.

Esses eram casos conhecidos por Agostinho, que aconteceram próximos à cidade de Hipona e que tinham relação entre si. Quando foi atacado, Marcos era padre de Casfaliana e, antes disso, tinha sido subdiácono de Marciano, presbítero da Igreja de Urga. Embora tenha fugido para se proteger de um possível ataque, foi encontrado pelos dissidentes e espancado. Segundo o relato de Agostinho, só sobreviveu graças à intervenção de um grupo de homens. O mesmo aconteceu com Marciano e seu subdiácono, o qual não sabemos o nome. Embora o presbítero de Urga tenha conseguido fugir da multidão, seu subdiácono não teve a mesma sorte, foi espancado e apedrejado. Ambos tiveram suas casas atacadas.

Esses três casos apresentados por Agostinho são exemplares, na medida em que são repetidos várias vezes pelo bispo, sobretudo, em seus ataques aos donatistas. Na maioria das vezes, o nome das vítimas é omitido, como na carta escrita a Genaro. Para Shaw (2011, p.531-532), ao remover o nome das vítimas, Agostinho dava a entender que eram casos típicos de violência cometida contra clérigos católicos. Para o historiador, tratava-se, no entanto, de um

¹⁶ Ep. 105, 2. 3: *Marcus presbyter Casphalianensis a nemine coactus, propria voluntate catholicus factus est. Quare illum vestri persecuti sunt, et pene occidissent, nisi Dei manus per homines supervenientes violentias eorum compressisset. Restitutus Victorianensis ad catholicam nullo cogente se transtulit. Quare raptus est de domo sua, caesus, in aqua volutatus, buda vestitus, et nescio quot dies in captivitate retentus est, nec libertati proprie fortasse restitutus esset, nisi iam pene propter ipsam causam Proculeianus sibi exhibitionem videret imminere. Marcianus Urgensis catholicam unitatem propria voluntate delegit. Quare subdiaconum eius, cum ipse fugisset, prope usque ad mortem caesum, clerici vestri lapidibus obruerunt, quorum domus pro suo scelere eversae sunt* (tradução nossa).

número limitado de casos que eram constantemente lembrados e repetidos a fim de atender a um objetivo específico:

A tarefa fundamental a ser desempenhado por essas narrativas da violência era convencer as autoridades imperiais que havia uma ameaça a ordem civil nas províncias africanas do império, uma ameaça que requeria ação por parte deles. Se algumas destas histórias são narrativas verdadeiramente impressionantes, é porque eles foram forjados no processo de preparação para contar e recontar nos tribunais, e em seguida, submetê-los para os registros como coerentes e convincentes histórias de prova (SHAW, 2011, p.520).¹⁷

Muitas das ações dos circunceliões são apresentadas como aleatórias e caóticas, o que dava a entender que havia uma “crise de violência” que deveria ser contida pelas autoridades imperiais. Se o apelo às autoridades seculares por uma intervenção armada era um dos principais motivos de se reunir essas “histórias de violência”, esse não era o único. Essas histórias eram contadas e recontadas nos debates com os donatistas, numa tentativa de justificar o uso da violência estatal contra os “irmãos” dissidentes. Parte da retórica era demonstrar que também os católicos eram perseguidos pelo partido de Donato, sobretudo, pelos clérigos e circunceliões.

Por recontar sempre os mesmos casos, Agostinho não nos fornece um número aproximado de ataques a clérigos católicos. Contudo, para esse trabalho, mais importante do que determinar a frequência desses acontecimentos, é entender a lógica das ações, e as disputas em torno de seus significados.

Os levantes religiosos atribuídos aos circunceliões eram sempre descritos como ataques caóticos, brutais e inimagináveis. Em uma das cartas escritas por Agostinho no final de 409, os ataques dos circunceliões são comparados até mesmo como as invasões bárbaras que ocorriam naquele momento, em outras partes do Império:

¹⁷ Do original: The critical task to be played by these narratives of violence was to convince imperial authorities that there was a threat to civil order in the African provinces of the empire, a threat that required action on their part. If some of these stories are truly striking narratives, it is because they were forged in the process of preparing to tell and retell them in court, and then to submit them for the record as coherent and compelling proof stories.

E já que os bárbaros não chegaram a nossa região de Hipona, os assaltos dos clérigos donatistas e circunceliões devastam a Igreja de tal modo, que os crimes dos bárbaros talvez sejam mais toleráveis. Qual bárbaro pode imaginar, como esses, que atiraram nos olhos de nossos clérigos cal e vinagre, depois de maltratar outros membros feridos com golpes horríveis?¹⁸

Do mesmo modo, em sua carta ao donatista Genaro, Agostinho demonstrava todo o horror que essas ações o causava:

Não só nos atormentar com chicotes e nos ferem com faca, mas em um requinte de brutalidade incrível, cegam as pessoas, derramando nos olhos cal misturada com vinagre. Saqueiam nossas casas. Foram fabricadas armas exóticas e terríveis; Armados com elas, se escondem em todos os lugares com sede de morte, roubos, incêndios e cegueira.¹⁹

Mas é em 411 que Agostinho apresenta sua descrição mais significativa desses eventos. Logo após a Conferência de Cartago, o bispo de Hipona escreveu um resumo dos debates que aconteceram nos três dias de Conferência. O objetivo da obra era explicar para os fiéis, os principais momentos da Conferência e, principalmente, como os católicos “derrotaram” os donatistas e se estabeleceram, de uma vez por todas, como a verdadeira Igreja da África. Ao falar do terceiro dia de debate, Agostinho transcreve uma discussão que ele e outros bispos católicos tiveram com os bispos donatistas, a respeito da violência religiosa:

Se falou também que chegaram nessa perseguição até atacar, com cal e vinagre, olhos humanos, cuja perversidade superou a crueldade do *diabo*, que conduziu final semelhante na carne de Jó, apesar de ter sido dado o poder de atormentá-lo. Os donatistas questionaram quem eram os filhos do diabo, aqueles que fizeram essas coisas ou os que a sofreram? Como se os católicos não se referissem às torturas horríveis causadas por seu clero e Circunceliões.²⁰

¹⁸ Ep 111, 1: *Ecce in regione nostra Hipponensi, quoniam eam barbari non attigerunt, clericorum donatistarum et Circumcellionum latrocinia sic vastant ecclesias, ut barbarorum fortasse facta mitiora sint. Quis enim barbarus excogitare potuit quod isti, ut in oculos clericorum nostrorum calcem et acetum mitterent, quorum membra etiam caetera plagis horrendis vulneribusque sauciarunt?* (tradução nossa).

¹⁹ Ep. 88, 8: *sed peiora mala nobis vestri nunc faciunt. Non tantum nos fustibus quassant ferroque concidunt; verum etiam in oculos extinguendos calcem mixto aceto incredibili excogitatione sceleris mittunt. Domus insuper nostras compilantes, arma sibi ingentia et terribilia fabricarunt, quibus armati per diversa discurrunt, comminantes atque anhelantes caedes, rapinas, incendia, caecitates* (tradução nossa).

²⁰ *Breviculus collationis cum Donatistas, 11. 22: Ibi etiam cum dictum esset, quod calce et aceto humanos oculos persecuti sint, in quo scelere diabolium crudelitate pervicerunt, qui hoc in sancti viri carne non fecit, quam in potestatem acceperat affligendam; hic Donatistae quaesierunt, utrum qui faciunt, filii essent diaboli, an qui patiuntur: quasi Catholici aliud quam passiones suas dixerint immanissimas a clericis et Circumcellionibus eorum* (tradução nossa).

Segundo o bispo, os atentados cometidos pelos circunceliões apresentavam um requinte de crueldade que superava os artifícios utilizados por Satanás para tentar Jó. Mais uma vez, aparece a intenção dos bispos católicos em deslegitimar as ações desse grupo, as classificando como mais cruéis que as ações do próprio Diabo. Por meio de uma análise mais atenta é possível afirmar que, contrário ao que dava a entender Agostinho, as ações dos circunceliões não eram aleatórias, tampouco caóticas. Pelo contrário, faziam parte de um repertório de ações bem definidas, ativadas em momentos específicos, contra alvos pré-determinados.

O primeiro ponto chave para entender as ações dos agonistas é identificar seus alvos. Os ataques apresentados por Agostinho, não eram dirigidos a clérigos católicos “comuns”, mas sim, clérigos donatistas que “mudaram de lado” e passaram para a Igreja Católica. O que Restituto, Marcos, Marciano e outros tinham em comum é que, aos olhos dos donatistas, todos eles eram considerados traidores. Outra questão importante para compreender as ações dos circunceliões agonistas é entender a lógica dessas ações. As ações cometidas contra clérigos considerados traidores, envolviam verdadeiros rituais de violência e humilhação do adversário religioso. No atentado ao presbítero Restituto, além de espancado e jogado na lama, ele foi vestido com um buda, causando risos em algumas pessoas que assistiam a cena (Ep. 88, 6).

Como bem ressaltou Natalie Z. Davis (1990, p. 149-151), as ações dos grupos envolvidos na violência religiosa, muitas vezes oscilavam entre ritos de violência e o reino da comédia, separados apenas por uma linha tênue. Para a historiadora, a parte “cômica” dos rituais de violência servia para humilhar o inimigo e, ao mesmo tempo, torná-lo menos perigoso. Ao que tudo indica, esse era o intuito dos circunceliões donatistas, humilhar o presbítero traidor. O buda era uma vestimenta que pretendia causar humilhação na vítima que a usava, e naquele momento, parece ter sido providenciada especialmente para aquela ocasião (Shaw, 2011, p.689-690).

Um aspecto importante dos ataques é que, na maioria das vezes, se dirigiam às partes específicas do corpo da vítima, como os olhos, as mãos, e a língua. Em uma das cartas escritas a Marcelino, no final de 411, Agostinho nos revela:

Soube que julgou aqueles Circunceliões e clérigos do partido de Donato que foram levados de Hipona a seu tribunal para responder por seus crimes perante os guardiões da disciplina pública. Sei que muitos confessaram o assassinato cometido contra Restituto, presbítero católico; a morte de Inocêncio, outro presbítero católico, e o olho que lhe arrancaram e o seu dedo que cortaram²¹.

Nessa carta Agostinho, fala de um novo ataque ao presbítero Restituto, que dessa vez não saiu com vida, e ao bispo Inocêncio, que também era um presbítero donatista que tinha se unido aos católicos. Mais uma vez o bispo retoma a história de ataque aos olhos da vítima. Como demonstrou Shaw (2011, p.684), o ataque aos olhos estava ligado a traição cometida por uma pessoa. O próprio imperador Augusto, teria arrancado com as próprias mãos os olhos de um traidor, suspeito de armar um ataque contra ele²².

A menção aos olhos de Inocêncio, que teriam sido arrancados pelos circunceliões, talvez seja mais uma versão da história, constantemente repetida pelo bispo de Hipona, sobre os clérigos católicos que foram cegados por uma mistura ácida, que segundo Agostinho superava o próprio Diabo na maldade. O fato é que ao deixar cego ou arrancar os olhos, os agentes que praticavam essas ações pareciam querer deixar uma mensagem, uma marca física nos traidores, mas, também tinha um significado simbólico muito específico.

Para Michael Gaddis (2005, p. 128), no discurso cristão da época, os termos ver e luz eram uma metáfora para entender e fé, da mesma forma que cegueira e escuridão eram a falta de compreensão e de fé. Para os donatistas, os católicos eram perseguidores que estavam cegos para a verdadeira fé. Os ataques aos olhos das vítimas, que tanto chocava Agostinho, era um ato simbólico que deixava visível aquilo que já estava imputado na alma e nas ações das vítimas: eles estavam cegos para a verdade (SHAW, 2011, p. 685).

Da mesma forma, cortar o dedo de um presbítero era uma forma de inutilizar uma parte do corpo usada para a pregação, a mão. No debate com o bispo donatista Emérito, Agostinho lembrava o bispo dissidente de Cesareia, na Mauritânia, a história de um bispo católico que teve uma de suas mãos e a língua cortadas pelos circunceliões. Rogato era o

²¹ Ep. 133, 1: *Circumcelliones illos et clericos partis Donati, quos de Hipponensi ad iudicium pro factis eorum publicae disciplinae cura deduxerat, a tua Nobilitate comperi auditos, et plurimos eorum de homicidio quod in Restitutum, catholicum presbyterum commiserunt, et de caede Innocentii, alterius catholici presbyteri, atque de oculo eius effosso, et de digito praeciso fuisse confessos* (tradução nossa).

²² “*et Quintum Gallium praetorem . . . servilem in modum torsit ac fatentem nihil iussit occidi prius oculis eius sua manu effossis*” (Suet. Aug. 27.4 apud Shaw, 2011, p. 683).

bispo dissidente de Assuras, mas no contexto da controvérsia maximianista que dividiu a Igreja donatistas nos anos de 390, fora substituído por Pretextato. Para não perder sua posição, Rogato passou para o lado dos católicos e se tornou o bispo católico de Assuras. Diante da “traição” de Rogato, os circunceliões donatistas agiram:

Na verdade, em vez de um deles, Pretextato de Assuras, já havia encomendado outro nome Rogato, agora católico, a quem o seu exército, ou seja, o bando dos Circunceliões, cortou a língua e a mão.²³

Assim como o caso de Inocêncio, cortar a língua e uma das mãos de um bispo, significava, antes de tudo, privá-lo dos principais instrumentos utilizados nas pregações, pelos clérigos cristãos: os gestos, a fala e a escrita. Era uma forma de punir o clérigo, pela traição cometida.

Os ataques aos clérigos, não se restringia aqueles considerados traidores. De fato, clérigos católicos em geral, recebiam ameaças, ou eram cercados e perseguidos. Isso acontecia, em especial, com aqueles que estavam diretamente envolvidos nas disputas com os donatistas, ou empenhados em “converter” fiéis e clérigos dissidentes. Possídio²⁴ chega a citar que o próprio Agostinho algumas vezes foi cercado, ou encurralado pelos circunceliões. Contudo, essas ações ficavam, na maioria das vezes, apenas no terreno das ameaças e intimidações, de forma alguma, se aproximavam da violência ritualizada utilizada contra os clérigos considerados traidores.

Atacar um presbítero que “mudava de lado” era uma forma de punir um traidor, mas também, uma maneira de mandar uma mensagem para aqueles que pretendiam mudar de lado. Além do repertório de violência, o que esses ataques tinham em comum, é que eles ocorreram em um momento específico do confronto. No início do século V, as pressões pela unidade da Igreja se intensificam, atingindo o ápice na conferência de Cartago. Após 411, os donatistas passaram a ser reconhecidos como hereges. E um ano depois, uma lei²⁵ (conservada no Código Teodosiano) estabelecia que aqueles que persistissem no cisma seriam multados e teriam as propriedades eclesiásticas apreendidas. Esse parece ter sido um grande motivador,

²³ De gestis cum Emerito donatistarum episcopo liber, 9: *Nam in loco unius ipsorum Praetextati Assuritani, alium iam ordinaverant nomine Rogatum, qui modo catholicus est, cui exercitus istorum, id est, agmen Circumcellionum, linguam et manum praecidit* (tradução nossa).

²⁴ Vita Sancti Augustini Episcopi Auctore Possidio, 12,1-2.

²⁵ CTh, *De Haeratici* XVI, 5, 52.

fazendo com que vários clérigos donatistas abandonassem seus postos e se unissem aos antigos adversários.

Parte do problema em ter um bispo, ou presbítero que mudava de lado, é que raras vezes ele ia sozinho. Na maioria das vezes, os clérigos levavam consigo a sua congregação de fiéis. Dessa forma, o que ocorre é uma disputa pelo poder. A violência se intensifica em um momento no qual a coesão do grupo é ameaçada. Por isso a necessidade de se policiar as fronteiras, e impedir que os “nossos” passassem para o lado do “outro”. E como bem demonstrou Galvão Sobrinho (2006), no contexto dos conflitos religiosos nas cidades tardoromanas, as fronteiras eram definidas e mantidas, muitas vezes, pelo uso da violência.

Embora em alguns casos, os ataques violentos terminavam em mortes, como foi o caso dos presbíteros Restituto e Inocência. Na maioria das vezes, o objetivo não parece ter sido tanto matar as vítimas, ou destruir as propriedades, quanto era intimidar e policiar as fronteiras do mundo social (SHAW, 2011, p.689). Os ataques aos clérigos que mudavam de lado, parece ter sido parte de uma política deliberada de violência preventiva que envolveu o policiamento ativo das fronteiras da própria comunidade, a fim de garantir a coesão interna. Isso só era possível porque foi sustentado por um longo discurso de traição e demonização do adversário religioso.

A demonização do adversário religioso é um processo importante no conflito religioso, pois completava um processo de desumanização do “outro”. Enquanto os manifestantes mantinham um compromisso religioso, raramente exibiam culpa ou vergonha por sua violência (DAVIS, 1995, p.139). Isso acontecia, principalmente, porque suas ações eram guiadas por um quadro interpretativo que não apenas dava um significado às ações, como também as justificava: ao agirem contra os traidores, eles combatiam as ações do Diabo.

Com bem ressaltou Sidney Tarrow (2009, p.143), um fator importante do enquadramento interpretativo das ações coletivas é que redefine como imoral e inaceitável, o que antes era visto como desastroso, mas talvez tolerável. Nesse sentido, embora sempre houvesse bispos que mudassem de lado, essa “traição” se torna inaceitável, no momento em que os donatistas precisam reforçar sua identidade como grupo, e manter suas fronteiras que os separam dos cristãos poluídos. Essa era a mesma lógica utilizada no “exorcismo” feito nas basílicas católicas, quanto confiscada pelos donatistas.

3.3 Exorcizando as basílicas

As disputas pelo controle das basílicas cristãs estiveram no centro dos confrontos entre católicos e donatistas, e remontam aos primórdios do cisma. Diante da necessidade de devolver aos cristãos as basílicas e propriedades eclesiásticas tomadas durante a “Grande Perseguição”, o imperador Constantino optou por devolvê-las apenas aos partidários de Ceciliano, considerados por ele os “verdadeiros católicos”. Essa atitude obrigou os donatistas a lutarem pelo reconhecimento de cristãos, mas também, pela posse de suas antigas basílicas (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Inédito, b).

Assim como os ataques aos clérigos católicos, o pouco que sabemos sobre a participação dos circunceliões nas incursões donatistas para recuperar suas basílicas, ou mesmo, na disputa pelas novas, que surgem na paisagem urbana graças aos incentivos dos imperadores cristãos como Constantino, provem de fontes “católicas” como Optato, Agostinho e o próprio imperador Constantino. E em todas elas, as ações desse grupo são definidas em termos como: criminosas, profanas e diabólicas.

Por volta de 330, onze bispos da Numídia escreveram ao imperador Constantino, reclamando que a basílica católica da cidade de Cirta (renomeada Constantina) tinha sido confiscada pelos donatistas. Embora essa carta tenha se perdido, a resposta de Constantino sobreviveu. Em carta endereçada aos bispos númidas, no dia 5 de fevereiro de 330, o imperador cristão repreendia as ações dos donatistas:

[...] sendo muito indulgente com os homens que estão lutando para conseguir o que eles acham que pertencem a eles, e para usurpar algo que não é deles. Tão grande é a perversidade maligna e deslealdade desses homens, que eles têm explodido em comportamento sedicioso. Com o uso de turba violenta, eles incentivam pessoas como eles [...]. Certamente, sua intenção criminosa é sempre para executar a obra do Diabo.²⁶

Em vários momentos da carta, Constantino se refere aos “donatistas e sua turba” como filhos do Diabo, na medida em que, nas palavras do imperador, o próprio cisma era proveniente do Diabo. Embora ao longo de toda carta, Constantino desaprove a ação dos

²⁶ Constantino aos bispo da Numídia (“Donatist dossier” no. 10. Maier, *Dossier*, 1, no. 33, pp. 248–49; 5 February 330): *rectissime et sapienter gravitas vestra fecit, et secundum sanctum fidei praeceptum ab eorum perversis contentionibus temperando et hisdem remittendo quod idem sibi indebitum atque alienum usurpare contendunt, ne, sicuti est eorum perversitas maligna et perfida, ad seditiones usque prorumperent et inter turbas atque contentus sui similes incitarent atque ita aliquid existeret quod sedari ui oporteret. Sceleratum quippe eorum propositum semper requirit diaboli opera perficere.*

dissidentes, ele conclui o texto declarando que, para encerrar a questão, ele construiria uma nova basílica para os católicos.

Esses são os mesmos termos utilizados anos mais tarde por Optato para descrever as ações dos circunceliões donatista na retomada das basílicas que estavam na posse dos católicos, durante o breve governo do imperador Juliano. Por volta dos anos de 360, as disputas pelas basílicas se intensificam devido a ação do imperador Juliano, em trazer de volta os bispos donatistas que se encontravam no exílio, bem como restituir suas propriedades apreendidas após a perseguição aos dissidentes, previstas no Decreto de União de 347. Escrevendo na qualidade de testemunha ocular, Optato relatou:

Foi quase neste momento que a vossa loucura voltou para a África, quando o Diabo foi liberado das prisões em que havia sido mantido. Vocês vieram como homens enlouquecidos, vocês vieram com fúria, rasgando os membros da Igreja, em suas seduções sutis, no massacre a terrível, deliberadamente levaram os filhos de paz para a guerra. Vocês exilaram muitos homens de suas dioceses quando invadiram suas basílicas com gangues contratadas. Em tantos lugares, que levaria muito tempo para especificá-los por nomear.²⁷

Essa atitude de Juliano, assim como o modo impactante como Optato descreveu esses eventos, causou grande repercussão na histórica católica e nas “memórias” que se guardaram desse período. Isso ocorreu de tal forma que, décadas mais tarde, em carta escrita aos donatistas, Agostinho se referia a esse período com grande pesar:

Foi então que Constantino lançou pela primeira vez, uma lei severa contra o partido de Donato. Os filhos de Constantino imitaram ao pai, ao promulgar leis similares. A esses sucedeu Juliano, apóstata e inimigo de Cristo, que pelas súplicas de Rogaciano e Pôncio, seus delegados, concedeu a liberdade para o partido de Donato, para sua perdição. Devolveu as basílicas aos hereges, e templos aos demônios, pensando que poderia perecer o nome cristão no mundo se ele quebrasse a unidade da Igreja que ele tinha desertado.²⁸

²⁷ Optato, *Contra Donatista*. 2.17.1–3: “*Isdem paene momentis vester furor in Africam revertitur, quibus diabolus de suis carceribus relaxatur [...] Venistis rabidi, venistis irati membra laniantes ecclesiae, subtiles in seductionibus, in caedibus mmanes, filios pacis ad bella provocantes. De sedibus suis multos fecistis extorres, cum conducta manu venientes basilicas invasistis. Multi ex numero vestro per loca plurima quae sub nominibus dicere longum est [...]*”.

²⁸ *Ep.* 105, 2. 9: *Tunc Constantinus prior contra partem Donati severissimam legem dedit. Hunc imitati filii eius, talia praeceperunt. Quibus succedens Iulianus desertor Christi et inimicus, supplicantibus vestris Rogatiano et Pontio, libertatem perdicionis parti Donati permisit: denique tunc reddidit basilicas haereticis, quando templa daemoniis, eo modo putans christianum nomen posse perire de terris, si unitati Ecclesiae de qua lapsus fuerat, invideret, et sacrilegas dissensiones liberas esse permitteret.*

O grande problema, é que a maioria dessas basílicas já estava ocupada por bispos católicos havia mais de uma década. Naturalmente, muitos desses bispos se negaram a devolver as basílicas aos bispos donatistas, fazendo com que esses, tendo o decreto do imperador Juliano em mãos, recorressem às cortes civis. Com a vitória garantida nos tribunais, era permitido aos dissidentes usar até mesmo de força física para retomar suas propriedades (SHAW, 2011, p.151-153). Optato, em um esforço de deslegitimar as ações de seus adversários, enfatizou em vários momentos que os donatistas contratavam os circunceliões para fazer esse trabalho, e em troca os pagavam com vinho. Essa é uma tentativa de denegrir a imagem dos circunceliões, os identificando como homens e mulheres que não agiam por sua fé, mas sim, em troca de pagamento.

Contudo, a tomada de uma basílica tinha um significado específico para os agentes envolvidos nessas ações. Mesmo que seja por meio de sua indignação, Optato nos fornece um belo panorama dessas ações. Assim como os ataques aos clérigos “traidores”, eram ações extremamente ritualizadas. Os rituais de violência envolvidos na posse de uma basílica católica, pelos donatistas, seguiam uma determinada lógica: o descarte de objetos sagrados, a “limpeza” dos espaços e o ataque aos altares.

Em uma de suas descrições, dos ataques “típicos” dos donatistas, Optato revela o descaso dos circunceliões donatistas como os objetos sagrados:

Além disso, um terrível atentado foi cometido (o que parece ser trivial para você) quando os bispos acima nominados violaram tudo o que é sagrado. Pediram a Eucaristia para ser lançada para que os cães a comessem. Ao cometer tais atos, eles não escaparam do julgamento divino, uma vez que esses mesmos cães, agora queimando com loucura, trataram estes mesmos mestres deles como se fossem bandidos, rasgando-os com seus dentes vingadores, como se fossem estranhos e inimigos, culpado, como eles eram, de ter maltratado o Corpo Sagrado. E eles também jogaram o frasco que foi usado para dar o crisma pela janela a fora, para que ele quebrasse. Embora a ação de jogá-la deveria ter ajudado a ruptura frasco, a mão de um anjo acompanhou com poder e apoio espiritual. Arremessado para o chão, o frasco não experimentou qualquer ruptura, mas, com a proteção de Deus, ele desembarcou ileso entre as pedras.²⁹

²⁹ Optato, *Contra Donasistas*. 2.19.1–2 (SC 412: 278): *Et quod vobis leve videtur, facinus immane commissum est ut omnia sacrosancta supra memorati vestri episcopi violarent. Iusserunt eucharistiam canibus fundi, non sine signo divini iudicii. Nam idem canes accensi rabie ipsos dominos suos quase latrones, sancti corporis reos, dente vindice tamquam ignotos et inimicos laniaverunt. Ampullam quoque chrismatis per fenestram ut frangerent iactaverunt, et cum casum adiuvaret abiectio, non defuit manus angelica quae ampullam spiritali subvectione deduceret: proiecta casum sentire non potuit. Deo muniente illaesa inter saxa consedit*

Essas ações deixavam o bispo de Milevis perplexo, pois no que se refere à cultura material, nada diferenciava os donatistas dos católicos. A Eucaristia, o óleo sagrado, os cálices, exatamente tudo o que foi “profanado” pelos bispos donatistas e circunceliões, tinham os mesmos significados, e faziam parte dos mesmos rituais em ambas Igrejas. Contudo, ao que tudo indica, para os donatistas, esses objetos não tinham os mesmos significados que aqueles utilizados nas *suas* Igrejas. Tampouco, aquele pão entregue aos cães representada o Corpo Sagrado de Cristo, afinal foram consagrados por bispos impuros, o que para os donatistas, anulava a validade do sacramento. Para Brent D. Shaw (2011, p. 157), a própria escolha do cachorro, não era aleatória, e remontava a uma longa tradição cristã que via no animal, um símbolo dos descrentes satânicos e hereges.

Da mesma forma, em suas réplicas ao bispo donatista Parmênio, Optato se refere aos cálices e outros objetos que eram removidos das basílicas católicas e vendidos como “objetos comuns” no mercado:

Vocês permitiram que fossem derretidos (cálices), aqueles que com suas próprias mãos os seguraram – visto que antes de nós, vocês mesmos utilizaram esses mesmo cálices - Vocês ordenaram que todos fossem levados para serem vendido em qualquer lugar. É mesmo possível que as mulheres lascivas comprassem para seus próprios usos peculiares e que os pagãos os comprassem para fazer recipientes em que eles podem queimar incenso aos seus ídolos.³⁰

O que Optato não entendia era que, embora os cálices fossem os mesmos utilizados pelos próprios donatistas, antes de passarem para posse dos bispos católicos, eles não tinham mais o mesmo valor de outrora. Os donatistas consideravam os sacramentos católicos não apenas inválidos e sem a presença da “Divina Graça”, mas diabólicos e poluídos (GADDIS, 2005, p.120). Dessa forma, os objetos que faziam parte do ritual cristão durante a celebração, quando eram recuperados dos católicos, eram vistos como objetos que estavam, simbolicamente, poluídos pelo contato com os *traditores*, por isso não fazia diferença qual uso seria feito deles.

Além de dar fim aos objetos “contaminados”, era necessário purificar o espaço que seria reocupado. Dessa forma, assim que tomavam posse de uma basílica, os dissidentes a lavavam do chão ao teto, incluindo as paredes, cortinas, e instrumentos utilizados nas

³⁰ Optato, *Contra Donatistas*. 6.2.1–2 (SC 413: 166–68): *Passi estis etiam comburi manus vestras, quibus ante nos eosdem calices tractabatis. Eam rem tamen passim vendi iussistis; emerunt forsitan in usus suos sordidae mulieres, emerunt pagani facturi vasa in quibus incenderent idolis suis.*

reuniões³¹. Para Gaddis (2005, p.121) as ações de purificação ou limpeza de uma basílica são práticas paralelas aquelas utilizadas para evitar/ acabar com a poluição associada com os sacrifícios pagãos.

O ato simbólico de purificar os espaços, antes ocupados pelos adversários religiosos, parece ter continuado até o século início do século V. Em carta escrita entre os anos de 409 e 410, Agostinho repreendia alguns atos de violência cometidos pelos circunceliões e clérigos donatistas. Com um certo tom de ironia, o bispo questionava o donatista Macrobio, sobre a necessidade de lavam o chão que caminhavam aqueles que praticavam tal violência:

E, no entanto, não lavaram com água salgada o chão no qual andaram aqueles pés ligeiros para derramar sangue, como dizem seus clérigos que deve ser feito no chão que pisam os nossos.³²

Outra ação recorrente eram os ataques aos altares. Optato se queixava, que nas disputas pelas basílicas, muitos dos altares católicos foram quebrados, esmagados, ou mesmo removidos.

Pois o que é o altar, se não o lugar de acomodar o Corpo e Sangue de Cristo? Todos estes altares, tem sua loucura esmagado, quebrado, ou removido [...] Em todos os lugares, é blasfêmico que vocês coloquem suas mãos sacrílegas e ímpias em algo tão maravilhoso.³³

Nessa passagem, Optato se refere aos ataques a atares, no contexto das disputas pelas basílicas na década de 360. Segundo os relatos oferecidos pelo bispo católico, muitas vezes os circunceliões quebravam os altares a fim de atingir os bispos católicos que se refugiam embaixo deles, para se protegerem da “fúria da multidão”. Todavia, esse não era o único motivo dos ataques. Os altares eram os principais símbolos do poder sagrado. Afinal, era no altar que um bispo, ou presbítero consagravam a Eucaristia diante de sua congregação. Atacar um altar, era uma forma de atacar o poder dos clérigos inimigos.

³¹ Optato, *Contra Donatistas*. 6.5.2-3.

³² Ep. 108, 5-14: [...] *ad effundendum sanguinem ulla aqua pavimenta salsa lavistis, quod post nostros clerici tui putaverunt esse faciendum.*

³³ Optato, *Contra Donatistas*. 6.1.1–3 (SC 413: 160–62): *Quid est enim altare nisi sedes et corporis et sanguinis Christi? Haec omnia furor vester aut rasit aut fregit aut removit [...] ubique tamen nefas est, dum tantae rei manus sacrilegas et impias intulistis.*

Não é ato que os altares foram um dos principais alvos dos circunceliões. Em meados de 395, o ainda presbítero, Agostinho escreveu para Alipio, bispo da cidade de Tagaste. O tema da carta era a supressão dos banquetes nos lugares santos. Já no fim da carta, Agostinho pede ao bispo que ore por um processo montado contra os donatistas que destruíram o altar de uma basílica católica: “Em Hasna, onde está como presbítero o irmão Argencio, os circunceliões invadiram a basílica e quebraram o altar”³⁴.

Dessa forma, o que todos esses rituais tinham em comum, era o desejo de purificação. Os rituais de violência serviam para purificar os espaços antes ocupados por cristãos poluídos. Como bem definiu Brent D. Shaw (2011, p. 173), era uma forma de exorcizar a presença dos poluídos traidores, para que aquele espaço se torna-se puro.

Contudo, esses rituais de violência só adquiriam significado, pois eram sustentados por um discurso que enfatizada a pureza sacramental. Algo que não acontecia entre os católicos:

Se esses rituais não se reproduzem entre os católicos, é certamente porque, tendo insistido na validade natural dos sacramentos, e independente de seus ministros, eles não podiam concebê-los como contaminados pelo contato (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Inédito, b)

O repertório de ações utilizados pelos circunceliões agonistas e clérigos donatistas, na tomada de uma basílica que anteriormente fora ocupada por seus inimigos religiosos, complementam o discurso de purificação dos espaços, da mesma forma que ajudam a delimitar as fronteiras entre os donatistas e católicos.

No contexto geral, a disputas em torno das basílicas refletiam uma disputa maior pelo poder nas cidades norte-africanas. Como demonstrou Julio Cesar Magalhães de Oliveira (Inédito, b), a importância das basílicas nas disputas entre os grupos religiosos reside no fato de que essa era uma maneira de se afirmar na paisagem urbana como representantes da “verdadeira Igreja” da África. Outro ponto importante ressaltado pelo historiador, é que além de deixar uma marca visível na paisagem urbana, que atestava a presença de uma determinada comunidade, elas eram uma poderosa fonte de poder num contexto de disputas:

³⁴ Ep. 29, 12: *Apud Hasnam, ubi est presbyter frater Argentius, Circumcelliones invadentes basilicam nostram altare comminuerunt.*

Para os líderes cristãos, ser privado de suas basílicas significava ser relegado à clandestinidade, privado dos meios de convencimento público que o púlpito oferecia e de todas as oportunidades regulares de interação com sua comunidade. A posse dos edifícios de culto era exatamente o que fazia a diferença entre o poder e a impotência, a legalidade e a clandestinidade (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Inédito, b).

Para Brent D. Shaw (2011), esse poder residia, sobretudo, no controle pelos lugares de culto, como era o caso das basílicas construídas em homenagem a algum mártir, os as próprias igrejas martiriais. De fato, católicos e donatistas compartilhavam o culto aos mesmos mártires. Controlar essas basílicas, era uma forma de controlar o próprio culto. Segundo Magalhães de Oliveira (Inédito, b), no caso das basílicas cemiteriais, essas serviam como lugares de memória, que ligavam os fiéis aos mártires do passado. Com bem ressaltou o historiador, mais do que um lugar de reunião, as basílicas eram um local no qual os cristãos se relacionavam como o seu passado, e os davam segurança de que não estavam do lado dos “traidores”.

É a partir dessas proposições, que buscamos refletir sobre os significados das ações cometidas pelos sujeitos envolvidos da violência sectária do período. No que diz respeito a tomada das basílicas, os rituais de “exorcismo” dos objetos e espaços religiosos, parecem completar o senso de identidade que esses lugares conferiam a sua comunidade religiosa. Ao exorcizar a presença dos “poluídos traidores”, os circunceliões e clérigos donatistas reafirmação a identidade da Igreja donatista, enquanto uma Igreja formada por fiéis puros: eles não partilhavam os mesmos altares, objetos sagrados, e espaços religiosos que os traidores. Ao mesmo tempo, essas mesmas ações serviam para delimitar e reforçar as fronteiras entre os grupos na medida em que a purificação de uma basílica atendia a uma necessidade específica: tirar qualquer vestígio dos “outros”, para que pudessem ser reocupadas e reutilizadas pelos “nossos” (SHAW, 2011, p173).

Desse modo, a identificação dos circunceliões como agonistas, estava intimamente relacionado ao teor de suas ações, ou seja, ao “combate do Diabo”. Combater o Diabo por meio de ações significava, naquele momento específico, livrar a comunidade religiosa da comunhão com os poluídos “traidores”, seja por meio da purificação das basílicas, ou no ataque aos clérigos “traidores”.

CONCLUSÃO

A partir da análise de fontes cristãs norte-africanas como Agostinho, Optato de Mileve e as Atas dos Mártires foi possível identificar como os grupos religiosos rivais do Norte da África se serviram da metáfora de “combate ao Diabo” em um contexto de disputas religiosas e lutas pelo poder no espaço urbano, no final do século IV e início do século V.

Por meio da análise das *Paixões dos Mártires de Abitina* e dos escritos de Agostinho buscamos compreender como a metáfora de “combate ao Diabo” foi apropriada por católicos e donatistas em momentos específicos do confronto. Identificamos como Agostinho e o redator donatista fizeram usos estratégicos dessa metáfora a fim de construir ou reconstruir suas “memórias do cisma” para justificarem suas posições no presente.

A *Paixão dos Mártires de Abinita* narra as origens do cisma a partir do ponto de vista donatista: Ceciliano traiu a Igreja e em associação com o Diabo entregou os mártires à morte. Essa era uma maneira de moldar uma identidade coletiva em oposição aos “outros”, ou seja, eles eram a Igreja dos Mártires em oposição à Igreja dos Traidores. Mas também era uma forma de definir as fronteiras que os separavam do grupo opositor. Assim como os mártires do passado, os donatistas deveriam resistir à perseguição imposta pelo Diabo, ou seja, resistir às leis que os obrigavam a unir-se aos traidores.

No que se refere aos católicos o discurso era de união. Em diversos momentos em suas pregações, Agostinho identificou o cisma como obra do Diabo, e por isso devia ser combatido. Dessa forma, os católicos deveriam combater o Diabo, lutando contra o cisma que dividia a Igreja.

Contudo, o que podemos identificar por meio das análises é que não havia um discurso pronto e imutável sobre o “outro”. Eles eram ativados em momentos específicos, sobretudo quando era necessário reforçar o senso de comunidade, bem como as fronteiras que os separavam dos “outros”.

Por meio de estudos de casos específicos de ações coletivas justificadas como um combate ao Diabo foi possível compreender como os grupos que recorreram à violência sectária nesse período se utilizaram dessa metáfora como um quadro interpretativo das ações coletivas. A partir da análise casos específicos de práticas violentas atribuídas aos circunceliões agonistas, identificamos como esses agentes envolvidos na violência religiosa

no período entenderam suas ações como uma forma de “combate ao Diabo”, e como essas concepções foram objetos de disputa.

Tanto os ataques aos clérigos “traidores”, como os rituais de violência que envolviam a posse de uma basílica que antes pertencia ao “outro”, foram justificados como uma forma de purificar a comunidade religiosa, e os espaços por ela ocupados, da contaminação com o inimigo poluído e diabólico. Se por um lado os agonistas envolvidos com a Igreja donatista justificavam suas ações como uma forma de “combate ao Diabo”, por outro, os representantes da Igreja católica, como Agostinho e Optato, buscavam deslegitimar as ações desse grupo, dizendo até mesmo que os agonistas eram instruídos pelo Diabo, e por isso deviam ser salvos pelos católicos, ainda que para isso fosse preciso o uso de força secular.

Dessa forma, podemos concluir que a metáfora de “combate ao Diabo” serviu aos católicos e donatistas tanto de forma identitária, como na delimitação das fronteiras que separavam esses grupos. Todavia, a forma como cada lado se apropriou dessa metáfora em seus discursos e ações, se deu de formas distintas a fim de atender objetivos específicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

AGOSTINHO. *Breviculus collationis cum Donatistas*. PL 43. Disponível em:

http://www.augustinus.it/latino/sommario_conferenza/index.htm. (acesso em 20/07/2014).

_____. *De gestis cum Emerito donatistarum episcopo liber unus*. PL 43. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/confronto_emerito/index.htm (acesso em 20/07/ 2014).

_____. *Enarrationes in Psalmos*, 132. PL 36. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index.htm. (acesso em 20/07/2014).

_____. *Epistolae*. PL 33. Disponível em:

<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm> (acesso em 20/07/2014).

_____. *Psalmus contra partem Donati*. PL 43. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/salmo_contro_donato/index.htm (acesso em 20/07/2014)

_____. *Psalmus contra partem Donati*. PL 43. Tradução de Luciano C. G. Pinto, Inédito.

_____. *Post Collationem contra Donatistas*. PL 43. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/donatisti_dopo_conf/index.htm. (acesso em 20/07/2014).

_____. *Retractationum*. PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm> (acesso em 20/07/2014).

_____. *Sermones*. PL 38. Disponível em:

<http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>. (acesso em 20/07/2014).

CIPRIANO. Ep. 28. In: RUIZ BUENO, D. (ed.). *Actas de los mártires*. Madri: Editorial Católica, 1962.

CIPRIANO. Ep. 57. In: RUIZ BUENO, D. (ed.). *Actas de los mártires*. Madri: Editorial Católica, 1962.

CIPRIANO. Ep. 58. In: RUIZ BUENO, D. (ed.). *Actas de los mártires*. Madri: Editorial Católica, 1962.

Carta de Constantino aos bispo da Numídia. In: MAIER, Jean-Louis. *Le Dossier du Donatisme*. Vol. I: Des origines à la mort de Constance II (303-361). (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 134). Berlin: Akademie-Verlag, 1987. p. 246-252.

Passio Crisp. In: RUIZ BUENO, D. (ed.). *Actas de los mártires*. Madri: Editorial Católica, 1962. p.1140-1145.

Passio Mariani et Iacobi. In: RUIZ BUENO, D. (ed.). *Actas de los mártires*. Madri: Editorial Católica, 1962.p.824-839.

Passio Perp. In: RUIZ BUENO, D. (ed.). *Actas de los mártires*. Madri: Editorial Católica, 1962. p. 419-440.

Passio Datiui, Saturnini presbyteri et aliorum. In: RUIZ BUENO, D. (ed.). *Actas de los mártires*. Madri: Editorial Católica, 1962.p.972-994.

Passio Datiui, Saturnini presbyteri et aliorum. In: MAIER, Jean-Louis. *Le Dossier du Donatisme*. Vol. I: Des origines à la mort de Constance II (303-361). (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 134). Berlin: Akademie-Verlag, 1987. p.57-92.

POSSÍDIO. *Vita Sancti Augustini episcopi auctore Possidio*. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/vita_possidio/index.htm. (acesso em 20 de Julho de 2014).

OPTATO. *Traité contre les Donatistes*, t. 1: Livres I et II, ed. M. Labrousse, SC 412, Paris, 1995.

OPTATO. *Traité contre les Donatistes*, t. 2: Livres III `a VII, ed. M. Labrousse, SC 413, Paris, 1996.

BIBLIOGRAFIA

BRAKKE, D. *Demons and the Making of the Monk: spiritual combat in early Christianity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

BRENT, A. *Cyprian and Roman Carthage*. New York: Cambridge University Press, 2010.

BRISSON, J.-P. *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale*. Paris: E. de Boccard, 1958.

BROWN, P. *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*. Trad. de Antonio Mattoso. Lisboa: Verbo, 1972.

_____. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editora Presença, 1999.

_____. *Santo Agostinho: uma bibliografia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

BURKE, P. *Testemunha Ocular*. Bauru: Edusc, 2004.

_____. *Teoria e História Social*. Bauru: Edusc, 2000.

BUSTAMANTE, R. M. C. A construção da história da África do Norte: historiografia colonizada X historiografia descoloniza. *História*, São Paulo, v.17, p.137-159, 1999.

CAMERON, A. *El Mundo Mediterráneo em La Antigüedad Tardia 395-600*. Trad. Teófilo de Loyola, Barcelona: Crítica, 1998.

CARRIE, J.-M. Elitismo cultural e "democratização da cultura" no Império Romano Tardio. Conferência de abertura do XI CEAM e I GEAM / LEIR da Universidade Estadual Paulista – UNESP, Campus Franca. Agosto de 2009. Trad. Deivid Valério Gaia. *História* [online], São Paulo, v. 29, n.1, p. 456-474, 2010.

CORNELL, T; MATTHEWS, J. *Roma. Legado de um Império*. Vol.II. Tradução de Maria Emília Vidigal. Madri: Edições Del Prado, 1996.

DAVIS, N. Z. Ritos de Violência. In: *Culturas do Povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Trad. Mariza Corrêa, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.129-156.

DEARN, A. The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism, *Journal of Ecclesiastical History*, v. 55, n. 1, p. 1-18, 2004.

DELEHAYE, H. Contributions récentes a l'hagiographie de Rome et d'Afrique. In: *Analecta Bollandiana*, 54, p. 293-296, 1936.

DESAN, S. Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Trad. Jefferson Luiz Camargo, São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.63-96.

DIESNER, H.-J. Spätantike Widerstandsbewegungen: das Circumcellionentum. In: *Aus der Byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik*. Berlin, Akademie Verlag, nº1, p.106–12, 1957.

DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Londres: Cambridge University Press, 1968.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. Note agiografiche. Studi e Testi, Cidade do Vaticano, v. 65, pp. 1-71, 1935.

FRANKFURTER, D. *Evil incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

FREND, W. H. C. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

FUNARI, P. P. A. Identidades fluídas. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2010, p. 11-14.

GALVÃO-SOBRINHO, C. R. Embodied Theologies: Christian Identity and Violence in Alexandria in the Early Arian Controversy. In: H. A. DRAKE (ed.), *Violence in Late Antiquity. Symptoms, Causes and Remedies*, Aldershot (UK): Ashgate, pp. 321-331, 2006.

GADDIS, M. *There is no crime for those who have Christ*. Los Angeles: University of California Press, 2005.

GARRAFFONI, R. S.; FUNARI, P. P. A. Gênero e conflitos no satyricon: o caso da dama de Éfeso. *História. Questões e Debates*, v. 48/49, p. 101-117, 2008.

GIBBON, E. *Declínio e Queda do Império Romano*. Edição Abreviada. São Paulo: Cia das Letras, 2005 [1776].

GINZBURG, C. *O Queijo e os Vermes*. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HUNINK, V. Singing together in church: Augustine's Psalm against the Donatists in: A.P.M.H. Lardinois, J.H. Blok, M.G.M. van der Poel, (eds.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion. Orality and Literacy in the Ancient World*, vol. 8, Leiden: Brill, 2011, p. 389-403.

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

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

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

LIZZI, R. Discordia in urbe: pagani e cristiani in rivolta. In: CONSOLINO, F. E. (Ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*. Messina: Rubbetino, 1995, p. 115-140.

MACMULLEN, R. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1999.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. "Vt maiores pagani non sint!" Pouvoir, iconoclasme et action populaire à Carthage au début du V^e siècle (saint Augustin, sermons 24, 279 et Morin 1). *Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV^e-VIII^e s.)*, v. 14, p. 245-262, 2006.

_____. Poder, Religião e Violência Popular no Império Romano Tardio: Os motins de Calama de Junho de 408 d.C.. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 48/49, p. 165-192, 2008.

_____. Dos arquivos da perseguição às histórias dos mártires: hagiografia, memória e propaganda na África romana. *História* (São Paulo), v. 29, n. 1, p. 56-70, 2010.

_____. A Era das Multidões ? (inédito a).

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

MARKUS, R. A. *O fim do cristianismo antigo*. Trad. de João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

MARTROYE, F. Une tentative de révolution sociale en Afrique: donatistes et circoncellions. *Revue des questions historiques*. v. 38, n. 76, p. 353-416, 1904.

MCLYNN, N. Christian Controversy and Violence in the Fourth Century. *Kodai*, Tóquio, v. 3, p. 15-44, 1992.

NIRENBERG, D. *Comunidades de Violencia*. La persecución de las minorías en la Edad Media. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

NOGUEIRA, C. R. *O Diabo no imaginário cristão*. Edusc, 2000.

OLIVA, A. S. *A história do diabo no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.

PAGELS, E. *As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992. p.39-62.

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

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

SILVA, G. V. Vertentes da intolerância religiosa no Império Romano: o caso dos judeus. In: NOBRE, C.K.; CERQUEIRA, F.V.; POZZER, K.P. (Orgs.) *Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo*. Canoas, RS: Ed. Ulbra, 2005.

STEWART, J. The destruction of statues in late antiquity. In: MILES, R. (ed.). *Constructing Identities in Late Antiquity*. Londres, Nova Iorque: Routledge, 1999, p. 159-189.

THOMPSON, E. P. As Fortalezas de Satanás. In : THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa: A árvore da liberdade*. Vol I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
_____. *Senhores e Caçadores: a origem da Lei Negra*. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TARROW, S. *O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político*. Trad. Anna Maria Sallum. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.