

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

A CONSTRUÇÃO DA PRIMAZIA E DA AUTORIDADE DA *ECCLESIA* DE ROMA NO CONTEXTO DA CONTROVÉRSIA DONATISTA: Embates entre donatistas e nicenianos pela unidade da *Ecclesia* de Cristo (Sécs. III – V E.C.).

Lúrbia Jerônimo da Silva Santos

2018



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A CONSTRUÇÃO DA PRIMAZIA E DA AUTORIDADE DA *ECCLESIA* DE
ROMA NO CONTEXTO DA CONTROVÉRSIA DONATISTA: EMBATES
ENTRE DONATISTAS E NICENIANOS PELA UNIDADE DA *ECCLESIA* DE
CRISTO (SÉCS. III – V E.C.)**

LÚRBIA JERÔNIMO DA SILVA SANTOS

Sob a Orientação do Professor

Marcos José de Araújo Caldas

e Coorientação da Professora

Raquel Alvitos Pereira

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração Relações de Poder e Cultura.

Seropédica, RJ
Maio de 2018

282
S676c
T

Santos, Lúrbia Jerônimo da Silva, 1982-

A construção da primazia e da autoridade da *ecclesia* de Roma no contexto da controvérsia donatista: embates entre donatistas e nicenianos pela unidade da *Ecclesia* de Cristo (Sécs.III-V E.C.) / Lúrbia Jerônimo da Silva Santos. - 2018.

153 f.

Orientador: Marcos José de Araújo Caldas.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História. Relações de Poder e Cultura.

Bibliografia: f. 137-144.

1. Cristianismo - Teses. 2. Primazia da *ecclesia* romana - Teses. 3. Donatismo - Teses. I. Caldas, Marcos José de Araújo, 1969-. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História. Relações de Poder e Cultura. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E
DOUTORADO

**A construção da primazia e da autoridade da ecclesia
de Roma no contexto da controvérsia donatista:
embates entre donatistas e nicenianos pela unidade da
Ecclesia de Cristo (sécs. III-V E.C.)**

LURBIA JERÔNIMO DA SILVA SANTOS

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

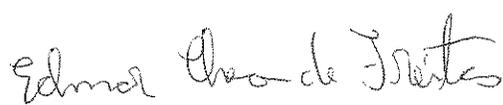
DISSERTAÇÃO APROVADA EM 15/05/2018

Banca Examinadora:


Professor Doutor MARCOS JOSÉ DE ARAUJO CALDAS
Orientador e Presidente da Banca - UFRRJ


Professor Doutor MARCELO SANTIAGO BERRIEL - UFRRJ


Professora Doutora MIRIAM CABRAL COSER – UNIRIO


Professor Doutor EDMAR CHECON DE FREITAS - UFF

“Nenhum caminho é longo demais quando um amigo nos acompanha”.

AGRADECIMENTOS

A Deus. Eu não poderia sequer estar agradecendo se Ele não mantivesse minha vida.

Aos meus familiares, especialmente ao meu esposo Elizeu Santos pela compreensão e apoio. Ao meu filho Miguel Fibra por me inspirar. À minha mãe Stela Nascimento pela compreensão e incentivo. À Laressa Lima pelo suporte. Ao Leandro Rodrigues pelo incentivo.

Ao professor Marcos José de Araújo Caldas e à professora Raquel Alvitos Pereira, meus orientadores, por serem dedicados, solícitos, competentes e capazes de oferecer palavras tranquilizadoras.

À professora Renata Rozental Sancovsky pelas contribuições, tanto nas disciplinas conferidas no Programa de Pós-Graduação em História, quanto na fase de Qualificação.

Ao professor Edmar Checon pelas valiosas contribuições durante a minha Qualificação.

Aos colegas de jornada Thiago Henrique Pereira Ribeiro, Nathalie Drumond Alves do Amaral e Leandro César Santana Neves, pela amizade, empatia e trocas no âmbito da pesquisa.

Aos colegas de trabalho Juliana Dias Ferreira, Antônio Vieira Ramalho, Fábio Bittencourt Faustino de Paula, Adriana Eufrasio Dutra e Fábio Antonio Abreu pelo grande apoio.

A todos os que, passando por mim, deixaram uma palavra de ânimo ou de conforto, ofereço minha gratidão.

RESUMO

SANTOS, Lúrbia Jerônimo da Silva Santos. **A construção da primazia e da autoridade da *Ecclesia* de Roma no contexto da controvérsia donatista: Embates entre donatistas e nicenianos pela unidade da *Ecclesia* de Cristo (Sécs. III – V E.C.).** 153p. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

Estudo da relação entre a resistência do movimento donatista ao projeto niceniano de *Ecclesia* universalizante e o fortalecimento da primazia e da autoridade da *ecclesia* de Roma, entre os séculos III e V E.C. A partir do século IV, sob o governo do imperador Constantino, as comunidades cristãs têm seu *status* jurídico alterado de *superstitio* para *religio licita*, recebendo validação como mais uma religião existente no Império e, gradativamente, alcançando o patamar de religião oficial. Tal integração dos cristãos ao projeto político do imperador considera o nível de aceitação e difusão das comunidades cristãs no Império, em várias camadas sociais, e também o serviço de bem-estar social prestado por elas, creditando a elas o papel de elemento de agregação social do projeto de unidade do Império romano. No entanto, para que as comunidades cristãs ofereçam a coesão desejada à diversidade que compõe o Império, faz-se necessário que elas se tornem um corpo unificado, visto que a realidade heterogênea de sua existência ocasiona frequentes disputas e rivalidades, o que não seria coerente com a política adotada por Constantino e com a sua expectativa colocada sobre os cristãos. Dentro da pluralidade cristã, encontramos, entre outras comunidades, os donatistas e os nicenianos, entre os quais não se vê espaço para as negociações em torno da unidade. Os nicenianos, um alinhamento de comunidades em torno da primazia de Roma, que possui estrutura e ideal universalizante que se identificam e se colocam a serviço do projeto de unidade de Constantino, enquanto também são beneficiados e reconhecidos como *catholicos*, desejam a absorção dos donatistas em sua *Ecclesia* universal, acusando-os de cismáticos e, posteriormente, de heréticos. Os donatistas, comunidades de cristãos do norte da África que prezam pela autonomia de seus ritos e crenças, para os quais reivindicam a autoridade da tradição cristã africana, evocando nomes como o do bispo Cipriano de Cartago (meados do século III E.C.), defendem uma *Ecclesia* cujo conceito de catolicidade está ligado à integridade de sua linhagem, que remonta aos mártires, e à pureza de seus adeptos, principalmente dos que exercem funções eclesiásticas, não sendo, ainda, favoráveis à aliança Império-*Ecclesia*. Trata-se de um período de construção de identidades cristãs, cujos embates serão desequilibrados pelo fator político que representa a necessidade de estabilidade do Império romano, o qual, não podendo assistir passivamente à ruína da base de sua unidade, representada pelas divergências identitárias das comunidades cristãs, combate, em parceria com os nicenianos, os elementos dissonantes de seu projeto.

Palavras-chave: cristianismo antigo; primazia romana; donatismo.

ABSTRACT

SANTOS, Lúrbia Jerônimo da Silva Santos. **The construction of the primacy and authority of the *ecclesia* of Rome in the context of the Donatist controversy: clashes between Donatists and Nicenians by the unity of *Ecclesia* of Christ (III-V AD)**. 155p. Dissertation (Master Science in History). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

Study of the relationship between the resistance of the Donatist movement to the Nicenian project of universalizing *Ecclesia* and the strengthening of the primacy and authority of the *ecclesia* of Rome between the third and fifth centuries *AD*. From the fourth century, under the rule of the Emperor Constantine, Christian communities have their legal status changed from *superstitio* to *religio licita*, receiving validation as one more religion existing in the Empire and, gradually, reaching the level of official religion. Such integration of Christians into the emperor's political project considers the level of acceptance and diffusion of Christian communities in the empire in various social strata and also the social welfare service provided by them, crediting them to the role of social aggregation of the unity project of the Roman Empire. However, for Christian communities to offer the desired cohesion to the diversity that composes the Empire, it is necessary for them to become a unified body, since the heterogeneous reality of their existence causes frequent disputes and rivalries, which would not be coherent with the policy adopted by Constantine and with his expectation placed on Christians. Within the Christian plurality, we find, among other communities, the Donatists and the Nicenians, among whom there is no room for negotiations around the unity. The Nicenians, an alignment of communities around the primacy of Rome that has a universalizing structure and ideal that identifies and places itself at the service of Constantine's project of unity, while also benefited and recognized as Catholics, desire the absorption of the Donatists in their universal *Ecclesia*, accusing them of schismatics and later of heretics. The Donatists, communities of Christians in North Africa that cherish the autonomy of their rites and beliefs, for which they claim the authority of the African Christian tradition, evoking names such as that of Bishop Cyprian of Carthage (mid-3rd century *AD*). *Ecclesia* whose concept of catholicity is linked to the integrity of their lineage, which goes back to the martyrs, and to the purity of their adherents, especially those who exercise ecclesiastical functions, and are not yet in favor of the empire-*Ecclesia* alliance. It is a period of construction of Christian identities, whose conflicts will be unbalanced by the political factor that represents the need for stability of the Roman Empire, which can not passively watch the ruin of the base of its unity, represented by the identities of the Christian communities, fighting, in partnership with the Nicenians, the dissonant elements of its project.

Keywords: Ancient christianity; Roman primacy; Donatism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 - O caráter plural do cristianismo: problemas e questões	13
1.1) A heterogeneidade cristã nos primeiros séculos	14
1.2) O enfraquecimento da pluralidade cristã pelo fortalecimento da unidade do Império romano	28
1.3) Donatistas e nicenianos: expressões de projetos de unidade da <i>Ecclesia</i>	38
CAPÍTULO 2 – O fortalecimento da primazia romana e sua relação com o donatismo	57
2.1) A instabilidade do Império romano como ensejo para o fortalecimento da <i>Ecclesia</i> niceniana	61
2.2) Entre a história e a memória: o primado de Pedro e a primazia romana	66
2.3) Índícios de ação da primazia e autoridade romanas no tratamento da controvérsia donatista	80
CAPÍTULO 3 - Regional <i>versus</i> universal: o isolamento que favoreceu a primazia romana	86
3.1) O <i>kerigma</i> cristão como elemento gerador do isolamento donatista	93
3.2) O aspecto regional manifesto nos ritos donatistas de ingresso e reintegração de cristãos em sua <i>Ecclesia</i>	110
3.3) A comunidade e o indivíduo nas concepções donatista e niceniana da santidade cristã	120
CONCLUSÃO	132
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	137
Fontes	137
Bibliografia geral	140
Bibliografia específica	142
Bibliografia teórica	143
ANEXOS	145
A - ANTOLOGIA DE FONTES	145
FONTE 1: A Paixão dos mártires da Abitínia	145
FONTE 2: A Paixão de Donatus de Avioccala	148
FONTE 3: Versão donatista do “Liber Genealogus”	149
FONTE 4: Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago	150
FONTE 5: O “Indiculus haeresibus” do pseudo-Jerônimo	151
FONTE 6: O “Commonitorium” de Vincent de Lérins	151
FONTE 7: O Concílio donatista de Cartago de 312	152
FONTE 8: O Livro das heresias de Filastrius de Brescia	152

INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho intitulado “A construção da primazia e da autoridade da *ecclesia* de Roma no contexto da controvérsia donatista: embates entre donatistas e nicenianos pela unidade da *Ecclesia* de Cristo (séculos III a V E.C.)”, é mostrar a relação entre o donatismo, um movimento de resistência e contestação da autoridade romana que eclodiu no início do século IV E.C., e o fortalecimento da primazia e autoridade da *ecclesia* romana. Trata-se de um estudo no âmbito das relações de poder e práticas culturais, vinculado à História Política.

Nosso objeto está centrado nos embates identitários cristãos que norteiam a noção de *Ecclesia*, no período compreendido entre meados do século III e o início do século V E.C. Consideramos como desdobramentos desses embates, contextualizados pela inserção dos cristãos no projeto político de unidade do Império romano e pelo processo de unificação das comunidades cristãs e institucionalização da *Ecclesia* no século IV E.C, o fortalecimento da primazia e autoridade da *ecclesia* de Roma, de um lado, e a exclusão e marginalização de comunidades cristãs que não se alinham aos cristãos nicenianos, como os donatistas.

Denominamos de cristãos nicenianos as comunidades cristãs que, num processo de hierarquização, iniciado desde os primeiros séculos E.C., formaram um alinhamento em torno de Roma, pela definição das crenças cristãs através do crivo formado pelas Escrituras, pela Tradição e pela Sucessão Apostólica, que culminará na experiência histórica de Nicéia, em 325, quando o primeiro dogma cristão foi instituído. Tanto no concílio de Nicéia quanto em tempos anteriores, o processo de definição e organização do conjunto de crenças cristãs será permeado por relações de poder, através das quais muitas comunidades cristãs serão excluídas por não se adequarem à norma que instituíra o cristão e, em contrapartida, o cismático e/ou herético.

Chamamos de donatistas a uma comunidade de cristãos do norte da África que receberá a alcunha de cismático e, posteriormente, a de herético. O donatismo se refere a um movimento composto por cristãos que se negam a se submeter ao domínio da *ecclesia* de Roma e a compactuar com a *ecclesia* niceniana aquilo que considera um estado de corrupção cristã, seja o acolhimento de *traditores*, seja a aliança com a comunidade política do Império romano.

Donatistas e nicenianos são, portanto, expressões cristãs de um mundo plural, marcadamente afetado pelas especificidades culturais das comunidades cristãs e pelas múltiplas formas de recepção da mensagem de Jesus de Nazaré, cujos embates em torno da noção de *Ecclesia*, que mostram o quanto a *Ecclesia Catholica* romana não nasceu hegemônica, bem como, o quanto as comunidades cristãs não possuíam homogeneidade, a despeito das crenças essenciais que constituem o *kerigma*, a crença em Jesus crucificado e ressurreto.

O que temos, então, é a construção dessa autoridade da *ecclesia* de Roma, que vai se

solidificando e se firmando aos poucos no estrato cultural, apesar da existência de entendimentos contrários e posicionamentos contestadores, que culminará na própria experiência política da Cristandade, que silencia o movimento donatista como expressão da existência vívida e plural das comunidades cristãs.

Para tratar esse tema elegemos como aporte teórico-metodológico o conceito de “poder simbólico”, de BOURDIEU, que explicita o quanto esse poder depende da validação daquele sobre quem ele age, mostrando o quanto o “dominado” tem papel ativo nessa relação. Também utilizamos, desse mesmo autor, as reflexões sobre “o campo religioso”, mais precisamente sobre os “produtores de bens religiosos”, e a hierarquia que pôde ser instituída entre eles na estrutura da *Ecclesia* institucionalizada. Ainda através da reflexão de BOURDIEU sobre os “sistemas de classificação” que envolve os grupos e suas disputas, pudemos pensar a instauração da oposição entre donatistas e nicenianos, principalmente, o quanto aqueles preferiram romper as relações com os nicenianos, com os quais conviviam, em prol de manterem a autonomia de seu “sistema simbólico”.

Também nos valem das noções de identidade-alteridade, discutidas na obra “Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais”, organizada por SILVA, que nos auxilia a pensar os embates entre as comunidades cristãs desde uma perspectiva da afirmação do “nós” e da negação do “vós”. Nesse sentido, as contribuições de KOSELLECK são valiosíssimas para aumentar a nossa percepção sobre os embates identitários a partir dos pares de “conceitos antitéticos assimétricos”, que contrapõem a necessidade de autoafirmação e da exclusão do outro, chaves da relação identidade-alteridade também trabalhadas por PIETROLUONGO, trazendo sua contribuição sobre a “consciência identitária”.

O trabalho de DOUGLAS, por sua vez, é essencial para nos inserirmos nas peculiaridades donatistas sobre o rito, bem como sobre sua concepção de pureza e santidade, ligados, provavelmente, às representações hebraicas presentes nas narrativas bíblicas do Primeiro Testamento. Também, em relação às contribuições de DURKHEIM sobre os ritos, enquanto “regras de conduta” e sobre as crenças, que fazem a “unidade” do grupo religioso que a elas adere, podemos compreender melhor as comunidades cristãs que analisamos, principalmente, os donatistas, por prezarem em demasia pela correta execução dos ritos e relacionarem a sua validade à santidade do cristão que o executa.

Nosso trabalho não seria o mesmo sem os estudos de GIRARDET sobre o mito, através dos quais pudemos pensar a relação entre o Primado de Pedro e a primazia da *ecclesia* romana, desembocando na configuração de *Ecclesia* institucional, negada pela comunidade donatista. Sobre o Primado petrino, presente em narrativas que se constituem compilação de memória, fomos favorecidos também pelos estudos sobre memória de LE GOFF e POLLAK. Com o primeiro

podemos reconhecer nos usos da memória a busca pelo poder ou, no mínimo, pelo favor, daí a ordenação dos vestígios memorialísticos em atendimento a uma intenção, uma ideia também difundida por POLLAK, que percebe o quanto os objetivos do presente reivindicam o passado.

Também julgamos de singular importância as reflexões de DERRIDA sobre o “arquivo e mal de arquivo”, que acessamos através de BIRMAN. Importantíssimo para nos situarmos em relação às fontes utilizadas, sabendo que a composição do arquivo também é norteadora por intenções do “poder arcôntico”, que o organiza e o classifica para fins que muitas vezes não estão explícitos, mas que tangem as relações de poder.

Utilizamos na análise documental, o método da Análise do Discurso, uma metodologia na qual “o linguístico é o lugar, o espaço, o território que dá materialidade, espessura a ideias, conteúdos, temáticas de que o homem se faz sujeito; não um sujeito ideal e abstrato mas um sujeito concreto, histórico, porta-voz de um amplo discurso social” (BRANDÃO, 2004: 104). Nesse sentido, entendemos que o discurso é “o efeito de sentido construído no processo de interlocução”. Seu significado pode ser apreendido “em relação ao que não se diz, ao lugar social do qual se diz, para quem se diz, em relação aos outros discursos” (ORLANDI *Apud* BRANDÃO, 2004: 106).

No tratamento das fontes que analisamos, a Análise do Discurso nos munuiu de ferramentas para identificarmos numa enunciação, a sua formação discursiva, que vem a ser um “conjunto de enunciados marcados pelas mesmas regularidades, pelas mesmas ‘regras de formação’ (BRANDÃO, 2004: 106), e também para estarmos atentos à interdiscursividade, a “relação de um discurso com outros discursos”, de forma a apreender não uma formação discursiva, “mas a interação entre formações discursivas diferentes” (BRANDÃO, 2004: 107). Outro aspecto muito importante na Análise do discurso se refere às condições de produção de um dado discurso, que inclui “o contexto histórico-social, os interlocutores, o lugar de onde falam e a imagem que fazem de si, do outro e do referente” (BRANDÃO, 2004: 105).

Diante desse suporte teórico-metodológico, construímos o presente trabalho de modo a, no primeiro capítulo, deixar esclarecido que as comunidades cristãs nos primeiros séculos não constituem um bloco monolítico, mas possuem diferenças culturais e de recepção da mensagem de Jesus. Essa pluralidade, no entanto, será enfraquecida mediante a necessidade de unificar as comunidades cristãs ligada ao projeto político de unidade do Império romano, pois desde o imperador Constantino (séc. IV E.C.), os cristãos foram integrados à sua política como elementos que poderiam funcionar como coesão social ao Império.

Neste contexto de pluralidade cristã, é que situamos donatistas e nicenianos como expressões distintas da crença cristã, que se destacam como comunidades que percebem diferentemente o significado da *Ecclesia* de Cristo. A marcação histórica de sua distinção no início do século IV E.C., por volta de 311/312, coincide com o período no qual as comunidades cristãs

estão sendo promovidas juridicamente como grupos sociais lícitos, que se organizam em torno da crença, e mais que isso, como comunidades de grande potencial colaborativo para a estabilidade do Império, de forma que, muitas delas convergem com a política imperial, enquanto também são beneficiadas pela nova política.

Essa aliança, no entanto, não constitui uma realidade de todos os cristãos, como os donatistas, porém há um movimento para incluir a todos. Isso significa que está em curso um trabalho de unificação das comunidades ou de eliminação das diferenças que, inclusive, causam disputas entre elas. O projeto político de unidade pressupõe a unidade entre os cristãos.

Entre donatistas e nicenianos a aproximação com a comunidade política do Império será um dos pontos que comporá sua distinção e também um fator decisivo para caracterizá-los como colaboradores da ordem social do Império ou como contrários a essa ordem. Assim, no capítulo dois veremos o quanto o movimento em favor da estabilidade do Império será oportuno para que os cristãos nicenianos, cujo os valores da *Ecclesia* se identificam com os valores do Império de unidade e universalismo, se fortaleçam, em detrimento de outras percepções cristãs sobre a *Ecclesia*, como a donatista.

Nesse aspecto, no interior do grupo dos nicenianos, damos destaque ao fortalecimento da primazia da *ecclesia* de Roma sobre as demais comunidades cristãs que lhe prestam reverência, considerando que, desde os primeiros séculos, encontra-se em desenvolvimento o mito do primado de Pedro, uma das bases nas quais o mito da primazia de Roma se apoiará. O mito do primado petrino e sua apropriação política servirá como base para a ação do poder simbólico de uma *ecclesia* sobre as demais, configurando, gradativamente, as comunidades cristãs em torno de uma autoridade. Tal configuração, mais e mais confirmada pela aliança *Ecclesia*-Império, será um elemento também de controle sobre as comunidades cristãs, benéfico à comunidade política do Império.

No entanto, nem todas as *ecclesiae* irão se submeter a esta hierarquia. Os donatistas são um exemplo forte de movimento que se opõe a este sistema, não apenas por não se enquadrar ao conjunto de valores niceianos, mas principalmente por negá-los como legítimos valores cristãos. A negação, porém, diante de toda a aliança que se firma entre a *Ecclesia* universal (niceniana) e a comunidade política do Império, reverbera no fortalecimento da comunidade niceniana, que, de forma geral, tem suas decisões endossadas pelo poder político, que, por sua vez, reconhece apenas aos nicenianos o caráter de *ecclesia catholica*.

No caso donatista, as decisões nicenianas, tomadas em concílios que tratam da controvérsia donatista, e vinculadas a uma conformidade com o parecer da *ecclesia* romana, contrariam a prática de ritos considerados bem específicos das comunidades cristãs africanas. Veremos, no capítulo três, que suas peculiaridades regionais, frente ao projeto de *Ecclesia* universalizante, serão um fator

considerado desagregador do projeto de unidade do Império, recebendo, por isso, tratamento legislativo coibidor com vistas a forçá-los à unidade com os nicenianos. Isso porque as especificidades donatistas os tornarão separados da *ecclesia* reconhecida politicamente como *catholica*, separação esta que se constitui não apenas como diferenças de percepções cuja coexistência pudesse ser aceitável, mas como fortes embates entre eles e os nicenianos sobre as noções identitárias da *Ecclesia*.

A resistência donatista à comunhão com a *ecclesia* niceniana e, conseqüentemente, à primazia romana, pela manutenção de sua autonomia em relação aos seus ritos, que estão profundamente ligados ao modo de vida de sua comunidade, resultará, portanto, como elemento de fortalecimento da primazia romana, que cada vez mais terá autoridade para discernir sobre o que é legítimo e sobre o que é considerado desvio entre as comunidades cristãs, como os donatistas, que apesar de sua forte expressão no norte-africano, serão considerados cismáticos e depois heréticos, sendo convidados a se retratarem pela adesão à unidade da *Ecclesia* universal, defendida pelo sistema hierárquico baseado na *ecclesia* de Roma.

CAPÍTULO 1 - O caráter plural do cristianismo: problemas e questões

Pensar o nascimento e desenvolvimento do cristianismo a partir de uma perspectiva clássica ou que se baseia no senso comum pode nos fazer incorrer no equívoco de o associarmos apenas à Igreja Católica Apostólica Romana, ou seja, considerar que o surgimento do cristianismo é o mesmo que o surgimento da Igreja, adotando-a como sua única e legítima representante. Dessa forma, sua trajetória teria sido de militância contra heresias e em defesa de uma mensagem desde sempre ortodoxa, enquanto se expandia a despeito de políticas imperiais hostis. Seu “triumfo” (SIMON; BENOIT; 1987: 191) se daria ao se tornar a religião do Império que antes a perseguia, transformando-se na Grande Igreja no período Medieval, que se arrogaria como absoluta, respondendo às contestações individuais por meio da excomunhão ou por meio da categorização herética, em se tratando de contestações coletivas (GUERREAU, 2002: 447). Finalmente, a Reforma Protestante no século XVI denunciaria com sucesso os desvios dessa Igreja que teria perdido sua pureza, provocando a cisão entre os seus seguidores.

Ao considerarmos os primeiros séculos de existência do cristianismo, devemos substituir esse cenário linear e arrumado da trajetória da sempre existente Igreja defensora da mensagem ortodoxa por um emaranhado de comunidades que se pensam cristãs e que compartilham alguns elementos da mensagem de Jesus de Nazaré por elas recebida, mas cujo teor pode ter variações de sentido, o que se deve às experiências culturais de cada cristão antes de vir a sê-lo. “Cada novo converso, para uma das muitas facções cristãs, trazia consigo todas as suas antigas bases culturais e as fazia dialogar com aquelas novas formas de pensar e agir” (CHEVITARESE, 2011: 10-11). Essa premissa tem coerência com o próprio mundo no qual o cristianismo estava inserido, pois o Império Romano se constituía como “uma unidade político-administrativa que integrava em determinado território mais de uma centena de províncias, as quais apresentavam múltiplas especificidades sociais, econômicas e culturais que não podem, em absoluto, ser minimizadas” (SILVA; MENDES, 2006: 218).

As variações a que aludimos podem incluir praticamente todas as formas de cristianismo que receberam, gradativamente em seus primeiros séculos, o nome pejorativo de heresia, o que promovia a sua retirada da semântica do termo cristão, logicamente, não do ponto de vista daquele que recebia a acusação de herético. A despeito dessa conjuntura histórica de não reconhecimento e aceitação da pluralidade cristã é preciso deixar claro que estamos falando de uma crença adotada por pessoas que levam consigo suas formações sócio-culturais, de forma que “a base cultural de um determinado indivíduo, ou a de um dado grupo social, ou ainda de uma comunidade inteira é decisiva para explicar essa polissemia em torno das ideias e propostas do Nazareno” (CHEVITARESE, 2011: 9) propagadas no mundo mediterrânico. No entanto, há um projeto de

unificação da diversidade cristã em curso, cujo êxito depende de uma ação hierarquizante entre suas comunidades, de modo que a característica plural exista apenas sob a tutela de uma autoridade.

Assim, estudar a construção da primazia e da autoridade da *ecclesia* de Roma no contexto da controvérsia donatista e os embates entre estes e os nicenianos nos séculos IV e V, é um tema de grande relevância que se constitui como um recorte do que podemos considerar expressões de um cristianismo heterogêneo, que é vivenciado e pensado de diferentes formas por seus adeptos. Trata-se de uma pesquisa importante para desconstruir a imagem de um cristianismo desde sempre pronto, monolítico e homogêneo. Segundo este raciocínio, as diferenças seriam sempre ataques a uma ortodoxia, dificilmente podendo ser consideradas manifestações da pluralidade da religião cristã.

Donatistas e nicenianos são, portanto, cristãos cujos parâmetros norteadores em termos de ritos e crenças, apesar de toda a semelhança que possa existir entre eles em vários aspectos, não apenas se afastam, mas se combatem. E esse combate nada mais é do que a manifestação do desejo de imponência de seu modo de ser cristão num período no qual a supressão da pluralidade cristã está em ação.

Assim, a controvérsia nos fala de uma primazia, mas antes de tudo nos fala de uma heterogeneidade cristã. A controvérsia é a resistência a uma configuração que não favorece aos donatistas, por isso o confronto com a corrente de nicenianos. Ela é a oposição que, além de tantos outros meios, revelou para nós, os que hoje estudamos o cristianismo, diferenças rituais e modos distintos de se afirmar cristão na Antiguidade Tardia¹. Por isso convém nos determos no significado do cristianismo em seus primeiros séculos para então avançarmos para o objeto mais específico de nossa pesquisa que se refere ao fortalecimento da *ecclesia* de Roma, tendo como contexto os embates entre donatistas e nicenianos pela unidade da *Ecclesia* de Cristo.

1.1)A heterogeneidade cristã nos primeiros séculos

Um dos aspectos do cristianismo que citamos, mas que deve ser evidenciado é a sua

¹A Antiguidade Tardia se refere ao intervalo histórico-temporal entre a Antiguidade e a Idade Média. Há várias perspectivas historiográficas para considerar a passagem da Antiguidade romana ao Ocidente Medieval, podendo variar desde concepções que associem o “fim” do Império romano a motivações externas que o teriam levado a uma abrupta “queda”, ou que têm em vista processos demonstrativos de seu “declínio” ou “decadência”, ou ainda concepções que consideram a ideia de uma “desagregação do Império romano em todos os seus níveis de organização (...) com a consequente reorganização de elementos para a constituição de um novo sistema”. Também a adoção de prioridades na análise histórica a partir dos campos de abordagem histórica (Político, Cultural, Econômico, entre outros) ou dos domínios histórico-temáticos (marxista, psico-social, entre outros) confere uma diversidade de olhares sobre o intervalo entre a Antiguidade e a Idade Média, dentre eles a sua periodização. Peter Brown, por exemplo, em seu estudo sobre “o fim do mundo clássico”, permeia a passagem da Antiguidade à Idade Média abordando o período do Baixo Império Romano, posicionado entre os séculos III e IV E.C.. Em sua análise, associada à psicologia social, ele “ressalta como acontecimentos mais relevantes a ‘cristianização do ocidente’ e a transformação político militar a partir dos exércitos romanos das províncias (240 d.C.)” (BARROS, 2009: 547-573).

heterogeneidade. Diante de nosso objeto de pesquisa, afirmamos que donatistas e nicenianos são apenas alguns exemplares de um mundo plural que nós chamamos de cristianismo, “um campo religioso formado por infinitas percepções” (CHEVITARESE, 2011: 105)², capaz de abranger a todos aqueles que se autopercebiam ou se autoidentificavam como cristãos, a despeito das possíveis considerações contrárias de outros cristãos.

Ao utilizar o termo “cristianismo”³, no singular, entendemos que com ele é possível absorver toda a heterogeneidade do movimento social cristão, a partir dos contextos espaciais e temporais dos diversos seguidores de Jesus de Nazaré, desde que se dê destaque à realidade não homogênea e, em muitos casos, concorrente, no interior desse campo religioso composto por pessoas que se autodenominam cristãs e não discernem sobre esse termo mais amplo (cristianismo) que nós hoje

²Cumprimentamos o trabalho que deu destaque à pluralidade cristã, ao qual já nos remetemos, chamado “Cristianismos. Questões e debates metodológicos” (CHEVITARESE, 2011), que ressalta a diversidade de percepções sobre Jesus de Nazaré, através do uso de metodologia comparativa sobre literaturas que circulavam no Mediterrâneo nos primeiros séculos da era comum. A análise literária inclui literaturas que passaram, posteriormente, a compor o cânon cristão, as que não foram aprovadas como canônicas e as que não dizem respeito aos cristãos, como escritos de louvores aos deuses romanos. Uma das finalidades em comparar esses registros textuais e até epigráficos se encontra na busca pelo seu “núcleo central”, compartilhado coletivamente como herança cultural no Mediterrâneo, ainda que possa haver variação na forma como as narrativas são apresentadas. Percebem-se traços culturais marcando igualmente literaturas cristãs e não-cristãs. Outra finalidade, mais especificamente na literatura cristã, envolve a apreensão do teor das mensagens a respeito de Jesus de Nazaré recebidas pelos cristãos, de forma a ver o quanto elas se aproximam e/ou se chocam. Tal análise revelou “um rico acervo de visões sobre o Jesus histórico e as primeiras comunidades cristãs” (CHEVITARESE, 2011: 23).

³O bispo Inácio de Antioquia (Síria), em sua trajetória de Antioquia a Roma, se tornaria mártir entre 107 e 110 E.C., sob Trajano (98-117 E.C.), escreveu a algumas comunidades cristãs, dentre elas, a que se situava na Magnésia, parte oriental do Império romano. Em sua epístola aos magnésios, que escreve desde Esmirna, Inácio utilizou tanto o termo “judaísmo” quanto o termo “cristianismo”: “Não vos deixeis iludir pelas doutrinas heterodoxas, nem pelos velhos mitos sem utilidade. Pois se ainda agora vivemos conforme o judaísmo, confessamos não ter recebido a graça. Pois os profetas, tão divinos, viveram segundo Jesus Cristo. Por isso mesmo foram perseguidos. Inspiraram-se em Sua graça, afim de que os incrédulos se convencessem plenamente que há um só Deus, a manifestar-se por Jesus Cristo Seu Filho (...)” (Carta aos magnésios, 8,1-2). Neste trecho da carta, percebemos que a utilização do termo “judaísmo” se refere ao modo de viver dos judeus, enquanto que “cristianismo” se refere ao modo de viver de Jesus, o qual deve ser adotado por seus seguidores, da mesma forma que os profetas o teriam adotado mesmo vivendo em tempos anteriores ao de Jesus. Continuando, Inácio afirma: “Assim os que andavam na velha ordem das coisas chegaram à novidade da esperança, não mais observando o sábado, mas vivendo segundo o dia do Senhor, no qual nossa vida se levantou por Ele e por Sua morte, embora alguns o neguem. Mas é por esse mistério que recebemos a fé e por ele é que perseveramos, para sermos de fato discípulos de Jesus Cristo nosso único mestre. Como pois poderemos viver sem Ele, a quem mesmo os profetas, discípulos pelo Espírito, esperavam como Seu mestre? E foi por isso que Ele, em quem esperavam na justiça, os ressuscitou dos mortos, pela Sua presença” (Carta aos magnésios, 9, 1-2). Através desse discurso fica claro que Inácio considera o modo de viver dos judeus algo ultrapassado e substituído pelo novo, caracterizado aqui pela observação do domingo como o dia do Senhor, inaugurado através da ressurreição de Jesus, em substituição ao sábado judaico. A crença na ressurreição de Jesus seria a marca de seus seguidores. Afirma também que os profetas teriam aguardado a vinda de Jesus, ou seja, o “judaísmo” seria apenas uma preparação para a chegada do “cristianismo”. Por fim, Inácio exorta: “Não nos façamos, pois, insensíveis à Sua bondade. Pois se Ele imitar nosso proceder, estaremos liquidados. Por isso, tornando-nos discípulos Seus, aprendamos a viver segundo o cristianismo. Pois quem usar outro nome fora desse não é de Deus. Ponde assim de lado o mau fermento, envelhecido e azedado, e transformai-vos em novo fermento, que é Jesus Cristo. Seja Ele vosso sal, para ninguém dentre vós se corromper, pois serei julgados a partir do odor. É absurdo falar de Jesus Cristo e viver como judeu. O cristianismo não depositou sua fé no judaísmo, mas o judaísmo no cristianismo, junto ao qual se reuniram todas as línguas que creram em Deus” (Carta aos magnésios, 10,1-3). Inácio encoraja a que os cristãos rompam com as práticas consideradas do “judaísmo”, apesar de tomá-lo como uma referência sobre a qual pretende construir a identidade cristã. O “judaísmo” teria, portanto, servido como preparação para a chegada do “cristianismo”, o qual o substituiria como uma sacralidade de amplitude superior àquela contida no judaísmo. Por isso, pretende fazer distinção entre “judaísmo” e “cristianismo”, mas a faz associando o “cristianismo” ao “judaísmo”, para então proceder retirando deste as bases para a construção do “cristianismo”.

utilizamos para incluí-las numa mesma religião. Religião esta composta por um “mosaico de percepções” (CHEVITARESE, 2011: 21), derivado das práticas culturais e tradições que envolvem a formação das pessoas antes que elas se tornem cristãs.

No entanto, seguindo a orientação de Alain Guerreau, na qual ele afirma que “o historiador deve examinar minuciosamente cada grande forma de sociedade ou de civilização para tentar encontrar as articulações específicas, de maneira a explicitar seu modo de funcionamento original e poder expor assim sua dinâmica própria” (GUERREAU, 2002: 444), percebemos que o termo mais apropriado para tratar as sociedades antigas que compõem o nosso recorte temático não seria “cristianismo”, mas “*ecclesia*” (no latim) ou *ekklesia* (no grego). Segundo os Stegemann, a *ecclesia* é um fenômeno “engastado” nas estruturas sociais (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 388) de seu tempo, referindo-se a práticas cotidianas da sociedade greco-romana e, por isso, integrando o ambiente cultural no qual os cristãos se inserem, no tempo e no espaço.

Alain Guerreau, em seu estudo sobre o conceito de *Feudalismo*, apresenta o processo que teria sido o responsável pelo afastamento entre a modernidade e as sociedades medievais no que se refere aos termos e as relações que eles abrigam. Ele é categórico ao expressar que

“as representações contemporâneas da Europa feudo-medieval dependem fundamentalmente de fraturas que se produziram na segunda parte do século XVIII. Nossa visão do sistema feudal (...) é produto de uma ruptura da qual resultou um novo quadro de referência das relações sociais dentro do qual ocorreram somente variações e que usamos ainda hoje” (GUERREAU, 2002: 437).

Ao desenvolver seu argumento, Guerreau aponta para os resultados desse processo, aos quais se refere como uma “dupla fratura” conceitual, que “implodiria” a *ecclesia*⁴ e o *dominium*⁵ pela oposição de “duas reivindicações, a liberdade de consciência e a liberdade de comércio” (GUERREAU, 2002: 454), e erigiria em seu lugar a “religião” e a “economia” (GUERREAU, 2002: 441), ambos termos que dificultariam o acesso a realidades anteriores ao século XVIII, resultando em “contra-sensos dramáticos” (GUERREAU, 2002: 438). A *ecclesia*, em seu “sentido próprio (medieval)”, dava lugar à “uma estrutura denominada ‘religião’, ao mesmo tempo elemento de representação de uma forma de prática social e conjunto específico de instituições e de atividades, cuja articulação ao todo social não tinha precedente” (GUERREAU, 2002: 438). O

⁴ A *ecclesia* é definida por Guerreau como “instituição dominante do sistema feudal europeu”, que designava ao mesmo tempo “o conjunto dos cristãos, a hierarquia do clero e um edifício”. Seu aspecto de dominação aparece “na medida em que todos os habitantes da Europa estavam obrigatoriamente relacionados com ela, que as regras ditadas por ela tinham um valor geral (pan-europeu) e coativo, e que, acessoriamente, nem de longe suas posses fundiárias e sua capacidade de acumulação material tinham equivalente” (GUERREAU, 2002: 447).

⁵ O autor define o *dominium* como “uma relação social original constituída pela simultaneidade e unidade de dominação sobre os homens e suas terras. (...) Dominação implica uma relação desigual e assimétrica, uma relação de força exercida em sentido único, traduzindo-se em uma certa vantagem tirada pelo dominante do dominado. Nem todas as desigualdades são dominações, nem todas as subordinações são dominações. (...) Simultaneidade não significa confusão. (...) os diversos aspectos do poder sobre os homens (...) originavam formas variadas de repartição dos papéis assim como de cooperação (...). Mas o grupo dos que exerciam os poderes que acabamos de lembrar brevemente, era quase o mesmo grupo dos que detinham a terra sem trabalhá-la diretamente” (GUERREAU, 2002: 445-446).

dominium, por sua vez, era substituído pela noção de economia, que não podia condizer com a “análise do sistema de produção e de trocas anterior ao século XVIII”. (GUERREAU, 2002: 438, 441, 454).

O raciocínio de Guerreau sobre o uso anacrônico de termos e seus conceitos nos remete aos efeitos dessa transformação conceitual no século XVIII sobre o acesso à sociedade romana na Antiguidade Tardia, pois se, ao nos voltarmos para o medievo podemos ter dificuldades em apreender o conceito de *ecclesia*, devido ao vício de projetar o mundo no qual fomos instituídos numa sociedade que se organizava e também se percebia em relação ao *cosmos* de modos distintos ao nosso, essa ideia é plenamente válida para nos convidar a nos desvencilharmos de nossos pressupostos para apreendermos o conceito de *ecclesia* num período ainda mais distante de nós, sabendo que o seu sentido na Antiguidade Tardia também não coincide com o seu sentido medieval. Da mesma forma que a noção de *ecclesia* é ressignificada pelos cristãos na Antiguidade Tardia, o processo de unificação das comunidades cristãs, vivenciado, principalmente, a partir do século IV E.C., faz desembocar e fortalecer na Idade Média um outro sentido de *ecclesia*.

Por isso, para fins de nossa pesquisa, o sentido de *ecclesia* deve ser recuperado e evidenciado, pois é através dele que conseguiremos acessar o ordenamento social daqueles que se afirmavam cristãos na Antiguidade Tardia. E para tanto, devemos considerar que o significado de *ecclesia*, tanto no século I E.C., quando surgiram os primeiros cristãos, quanto no século IV E.C., período que se constitui como recorte temporal de nossa pesquisa, deve ser norteado pelo contexto sócio-histórico dessas comunidades cristãs.

Podemos afirmar que cada uma das diversas comunidades cristãs espalhadas pelo Império romano é uma *ecclesia*, segundo se depreende de documentos que registram as relações entre os cristãos circunscritas a uma vida coletiva, como encontramos em narrativas⁶ como Atos dos Apóstolos⁷ (comunidade lucana) e epístolas paulinas aos cristãos tessalonicenses⁸ e gálatas⁹. No primeiro caso, há uma descrição da vida em comunidade, enquanto que nas referidas cartas, Paulo

⁶ Sobre a datação destes documentos, como o livro de *Atos dos Apóstolos* e as cartas paulinas, há ainda controvérsia. Porém, boa parte dos estudiosos atesta que eles condizem com o século I E.C.

⁷ O texto é assim composto: “Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações. (...) Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um. Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no Templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração.” (Atos dos Apóstolos 2, 42, 44-46); “A multidão dos que haviam crido era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum. (...) Não havia entre eles necessitado algum. De fato, os que possuíam terrenos ou casas, vendendo-os, traziam os valores das vendas e os depunham aos pés dos apóstolos. Distribuía-se então, a cada um, segundo sua necessidade.” (Atos dos Apóstolos 4,32, 34).

⁸ “Irmãos, vós fostes imitadores das igrejas [*ekklesiai*] de Deus que estão na Judéia, em Cristo Jesus; pois que da parte dos vossos conterrâneos tivestes de sofrer o mesmo que aquelas igrejas [*ekklesiai*] sofreram da parte dos judeus” (Primeira Epístola aos Tessalonicenses 2, 14).

⁹ “De modo que, pessoalmente, eu era desconhecido às igrejas [*ekklesiai*] da Judéia que estão em Cristo” (Epístola aos Gálatas 1,22).

faz menção aos cristãos da Judéia como uma *ecclesia* (no grego *ekklesia*) “de Deus” ou *ekklesiai* que estão “em Cristo”, ressignificando a noção já existente nas sociedades do Império romano, que é a noção de *ecclesia*, através de um eixo de pertencimento e comunhão gerado pela crença em Jesus de Nazaré. No caso de comunidades paulinas, a crença em Jesus ressuscitado. A vida coletiva dos cristãos, mas de forma alguma inaugurada por eles, é alvo de freqüentes exortações para sua manutenção, no sentido de que os cristãos vivam em um mesmo sentimento, em concórdia. É o caso dos apelos de Paulo¹⁰ e de Pedro¹¹ no século I E.C. e também de Cipriano de Cartago¹² no século III E.C..

As *ecclesiae* situavam-se, prioritariamente, nas cidades¹³ do Império romano. Nesse aspecto, chamamos a atenção para a constituição das comunidades cristãs como um “fenômeno urbano” (MEEKS *Apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 361), porque essa característica justifica muitos aspectos de sua organização. De maneira resumida, “as cidades foram uma peça-chave, divulgando e consolidando os padrões romanos de vida e de cultura” (BELTRÃO, 2011: 9), uma disseminação que, no entanto, não anula as “interações culturais”, permitindo a presença do elemento local, desde que não fosse uma ameaça ao domínio romano (BUSTAMANTE, 2006: 113). Em todo o Império romano, havia reproduções do espaço urbano¹⁴ de Roma e das relações nele

¹⁰“Eu vos exorto, irmãos, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo: guardai a concórdia uns com os outros, de sorte que não haja divisões entre vós; sede estreitamente unidos no mesmo espírito e no mesmo modo de pensar” (Primeira Epístola aos Coríntios 1, 10).

¹¹“Finalmente, sede todos unânimes, compassivos, cheios de amor fraterno, misericordiosos e humildes de espírito. Não pagueis mal por mal, nem injúria por injúria (...)” (Primeira Epístola de São Pedro 3, 8-9).

¹²O bispo Cipriano de Cartago, em sua obra *De la unidad de la iglesia*, questiona a posição de alguns cristãos em relação à unidade: “E que unidade guarda, que amor pensa guardar quem, arrebatado pela loucura da discórdia, divide a comunidade, destrói a fê, turba a paz, dissipa a caridade, profana o sacramento?” (CIPRIANO, *De La unidad de Iglesia Catolica*, 15 *Apud* CIPRIANO, 1964: 158): “*Quam uero unitatem seruat, quam dilectionem custodit aut cogitat, qui discordiae furore uesanus, Ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem disipat, sacramentum profanat?*”. Cipriano também, no ensejo da reflexão sobre a unidade, faz uma comparação entre os cristãos de sua comunidade e os cristãos da comunidade registrada em Atos dos Apóstolos. Ele se expressa assim: “No tempo dos apóstolos floresceu esta concórdia de espírito. Assim manteve o amor mútuo o novo povo de crentes guardando as recomendações feitas pelo Senhor. (...) Porém em nós, de tal forma se tem afrouxado esta união de sentimentos, que também se tem quebrado a generosidade das obras. Naquele tempo vendiam casas e propriedades, e como tesouros que reservavam para o céu, ofereciam aos apóstolos seu valor para que os distribuíssem entre os necessitados. Mas agora não entregamos dos bens nem o dízimo; e mandando o Senhor que vendamos, ao contrário, compramos e amontoamos. Por isso, não é estranho que haja decaído o vigor da fê e haja languidescido o valor dos crentes” (CIPRIANO, *De La unidad de La Iglesia Catolica*, 25-26 *Apud* CIPRIANO, 1964: 166-167): “*Haec unanimitas sub Apostolis olim fuit: Sic nouus credentium populus Domini mandata custodiens, caritatem suam tenuit. (...) In nobis uero sic unanimitas diminuta est, ut et largitas operationis infracta est. Domos tunc et fundos uendebant, et thesauros sibi in caelo reponentes distribuenda in usus indigentium pretia apostolis offerebant. At nunc de patrimônio Nec décimas damus, et cum uendere iubet Dominus, emimus potius et augemus. Sic in nobis emarcuit uigor fidei, sic credentium tobur elanguit*”.

¹³No entanto, os Stegemann destacam a necessária cautela para não fixar com “rigidez excessiva” as fronteiras entre o urbano e o rural: “as relações sociais entre as zonas urbanas e as rurais apresentavam uma forma extremamente complexa. Também os dados arqueológicos mais recentes negam a distinção generalizada e simplista que se estabelecia entre a cidade e o campo” (STEGEMANN; STEGEMANN: 1995, 361).

¹⁴Constata-se, através da arqueologia, a presença de edifícios com funções, pelo menos, semelhantes, à estrutura da capital: “No centro, o fórum, praça pública; o Capitólio, templo da religião oficial; a cúria, onde se realizavam as reuniões dos decurhões e a basílica, sede da vida judicial. Além disso, um teatro ou um anfiteatro (ou ambos, se a cidade fosse próspera), para os espetáculos e para os jogos; as termas, vastos estabelecimento de banhos que desempenhavam um grande papel na vida social; os aquedutos, as fontes e todas as latrinas (instalações sanitárias); as muralhas, mais

empregadas. Roma era tomada como modelo e as elites das várias cidades, mesmo aquelas em territórios anexados, eram as responsáveis pela propagação do ideal romano. Porém, o sentido mais significativo para nossa pesquisa que está presente na cidade greco-romana é o que a toma como “símbolo onipresente de um sistema religioso, social e político que formava a verdadeira estrutura da romanidade” (GRIMAL *Apud* BELTRÃO, 2011: 5). A cidade como um “tipo de organização comunitária”, baseada “no debate, na aceitação das decisões tomadas em comum e na garantia da liberdade e da propriedade de seus membros”, integrada pelo âmbito social, religioso e político (BELTRÃO, 2011: 2).

Essa junção harmônica do social, do religioso e do político é norteadada pelo ideal de vida coletiva, no qual o “indivíduo só era reconhecido no quadro de uma comunidade concreta, a *ciuitas*, que garantia virtualmente todas as propriedades individuais” (BELTRÃO, 2011: 2). A religião romana, então, está entrelaçada na “vida cívica” (SCHEID *Apud* BELTRÃO, 2011: 4), sendo, portanto, uma religião “ligada à comunidade e não ao indivíduo. Envolve os indivíduos na medida em que são membros de uma comunidade”. Nesse sentido, há “um aspecto religioso em cada ação comunal e um aspecto comunal em toda ação religiosa”, figurando, portanto, como uma “religião política”, que privilegia a ortopraxia, “a correta execução dos rituais” e não as “expressões individuais de crença”, que ocorrem num plano separado da “prática religiosa” da comunidade (BELTRÃO, 2011: 4).

Apesar de os cristãos privilegiarem uma expressão mais intimista do religioso e possuírem, o que se presume através de alguns textos canônicos¹⁵, uma postura de reverência e respeito às autoridades romanas, o que não incluía as práticas cívico-religiosas de adoração aos deuses romanos e ao imperador, são perceptíveis os indicadores sócio-político-culturais do ambiente no qual eles

frequentes em cidades situadas em províncias mais turbulentas; finalmente, construções de prestígio, como os arcos do triunfo, as colunas votivas e estátuas, nas quais o poder e a unidade do Império encontravam a sua expressão” (BELTRÃO, 2011: 9).

¹⁵Consideramos os textos a seguir como a expressão e a circulação de ideias em algumas comunidades cristãs. A epístola aos Romanos é da autoria de Paulo, enquanto as epístolas a Timóteo e a Tito, embora recebam seu nome como remetente, não são consideradas assim. A autoria petrina da primeira epístola de Pedro é considerada autêntica. Vejamos os textos e a exortação neles contidas a que os cristãos respeitem as autoridades civis: “Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. (...) É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício. Daí a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida” (Epístola aos Romanos 13, 1, 2, 6 e 7). “Recomendo, pois, antes de tudo, que se façam pedidos, orações, súplicas e ações de graças, por todos os homens, pelos reis e todos os que detêm a autoridade, a fim de que levemos uma vida calma e serena, com toda piedade e dignidade” (Primeira Epístola a Timóteo 2, 1 e 2). “Lembra-lhes que devem ser submissos aos magistrados e às autoridades, que devem ser obedientes e estar sempre prontos para qualquer trabalho honesto” (Tito 3, 1). “Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor, seja ao rei, como soberano, seja aos governadores, como enviados seus para a punição dos malfetores e para o louvor dos que fazem o bem, pois esta é a vontade de Deus que, fazendo o bem, tapeis a boca à ignorância dos insensatos. Comportai-vos como homens livres, não usando a liberdade como cobertura para o mal, mas como servos de Deus. Honrai a todos, amai os irmãos, temeí a Deus, tributai honra ao rei” (Primeira Epístola de São Pedro 2, 13-17).

foram recrutados, mesmo os de origem judaica da diáspora. Com isso, queremos enfatizar que a *ecclesia* era uma organização baseada nos valores dessas sociedades, expressos na vida comunal e na combinação do político, do social e do religioso (e, de início, sua ortopraxia) embutida nessa vida coletiva.

Diante do exposto, podemos dizer que a *ecclesia* resume dois aspectos que não são exclusivos dos grupos cristãos: reunião e comunidade. No caso do cristianismo, o termo articula tanto o sentido de reunião de crentes quanto o sentido mais amplo de comunidade formada pelos crentes através dos laços de 'recíprocas interações sociais', que extrapolam as reuniões efetivas entre os cristãos (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 355, 358, 359). A obtenção desses sentidos se dá através da inserção do “fenômeno histórico da *Ecclesia* nas estruturas sociais fundamentais das mesmas sociedades antigas” (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 388).

A partir desse raciocínio, o significado da *ecclesia* cristã pode ser alcançado a partir de analogias a modelos antigos de organização dos grupos, destacando-se aqueles que formam a assembléia popular, a casa antiga ou família nuclear, as associações voluntárias e as sinagogas da diáspora. As comunidades cristãs dos primeiros séculos possuem traços que se assemelham a cada um desses grupos, mas não se limitam a nenhum deles isoladamente, talvez pela engenhosidade de reunir aspectos tanto da vida pública quanto da esfera privada da casa, constituindo tanto uma “instituição política fictícia” quanto um “grupo parental fictício” (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 389).

De modo específico, a *ecclesia* se assemelha à “assembléia política plenária dos cidadãos que dispõem de direito de voto (só homens) em uma cidade” (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 356), reunião esta que conjugava, como reflexo daquele tipo de sociedade, aspectos religiosos, sociais, políticos, através do cumprimento de ritos de oferendas em nome do Estado imperial e de rezas que antecediam discursos, da concessão de condecorações e cidadania às pessoas, e deliberação sobre os pontos pertencentes à pauta do dia, da qual participavam funcionários civis e cultuais, bem como cidadãos com direito a voto (STEGEMANN, 1995: 373). Vale lembrar, porém, que há uma perspectiva diferente quanto à composição da *ecclesia* entre os cristãos, pois se admitiam homens e mulheres, livres e escravos (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 390) em suas reuniões ou comunidade.

As relações sociais dos cristãos também eram inspiradas nas normas de solidariedade dos grupos familiares ou grupos domésticos. Relações fraternas e de solidariedade entre os cristãos eram contextualizadas pela ideia de “reciprocidade equilibrada” e a distribuição interna de papéis remete à estrutura social de uma comunidade doméstica, ainda que não se restrinja a ela (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 377-379).

A *ecclesia* também possui similaridade com as associações ligadas a algumas categorias

sociais, como as artesanais e as comerciais. Cada uma dessas associações possuía uma determinada “divindade protetora”, e era composta principalmente por pessoas do “estrato inferior” da sociedade. As funções administrativas exercidas nas associações eram inspiradas em funções magistras da cidade, visto que seus membros não cumpriam os requisitos necessários para serem eleitos em uma magistratura cidadã. As reuniões com pessoas de semelhante condição e interesses para rituais de culto, como oferecer sacrifícios, e a celebração de festas e comidas comunitárias permitiam que seus membros se relacionassem pessoalmente, fortalecendo a dimensão humana do grupo. Já o exercício de alguma daquelas funções administrativas podia produzir satisfação pessoal, como autoafirmação, no interior de um grupo menor da sociedade (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 380-382).

Os Stegemann, no entanto, apresentam algumas limitações para esta analogia da *ecclesia* cristã com as associações. Apontam a falta de homogeneidade na base social das comunidades cristãs (a adesão a elas era livre, podendo ser composta também por mulheres e escravos) e a falta de ‘hierarquia de funções’, cuja inspiração se remete às “funções cidadãs” nas comunidades cristãs (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 382).

Sobre esta última observação dos Stegemann, deve ser dito que as primeiras comunidades cristãs, sobretudo, paulinas¹⁶, às quais se tem acesso por meio, principalmente, das epístolas¹⁷ de Paulo, possuíam um tipo de organização que privilegiava a igualdade de seus adeptos, anulando as diferenças étnico-sociais no interior da comunidade e preconizando o acesso de todos os adeptos aos dons espirituais. Isso pode ser exemplificado pela metáfora do corpo¹⁸ utilizada por Paulo para evidenciar a importância do exercício de todos os papéis, pequenos ou grandes, dentro da comunidade para o seu bom funcionamento.

A esse tipo de organização entre os cristãos dá-se o nome de comunidade carismática. Carisma “designa a posse ou a manifestação de dons espirituais, de línguas ou proféticos. Um sagrado não domesticado e, em certa medida, ‘democrático’” (MATA, 2010: 100). Porém, segundo

¹⁶Callado ressalta que “as concepções paulinas não representam a totalidade dos pensamentos cristãos desse período. Ao contrário, as cartas [remetidas por Paulo] nos dão indícios de que outras ideias, de outros ‘apóstolos’, circulavam nas comunidades, a partir das contestações impostas nelas presentes, às quais Paulo procura responder” (CALLADO, 2015: 105)

¹⁷As cartas consideradas de autoria autêntica de Paulo são: 1Ts, Rm, 1Co, Gl, Fl e Fm. (CROSSAN; MACDONALD *apud* CALLADO, 2015: 105). Segundo CAVALCANTI (2016:19), a Segunda Carta aos Coríntios também é considerada de autoria paulina.

¹⁸A metáfora do corpo ou “historieta do corpo” é uma narrativa cujo eixo central estava difundido na bacia mediterrânea, “sendo uma fórmula bem conhecida para se falar sobre conflitos internos produzidos por um dado grupo social”. Assim, a narrativa que compara a *ecclesia* ao corpo é um indício da “existência de uma herança cultural comum às inúmeras culturas mediterrâneas tocadas pela civilização grega, incluindo aí a própria Corinto romana” (CHEVITARESE, 2016: 106). Para exemplificar o uso que Paulo fez dela, citamos um pequeno trecho: “Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito. (...) Ora, vós sois corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte” (Primeira Epístola aos Coríntios 12, 12, 13 e 27).

Cavalcanti, a comunidade carismática dos coríntios, a quem Paulo escreveu, não necessariamente seria uma organização carismática que permaneceria sem hierarquia. Ela aponta para um processo no qual a antes “comunidade de coiguais” passaria a ter “uma estrutura hierarquizada pautada nos dons do Espírito” (CAVALCANTI, 2016: 85). Essa nova fase ocorreria gradativamente após a destruição do Templo de Jerusalém, no ano 70 E.C., e seria um movimento inverso, de adaptação ao mundo social, já que cada vez mais seus locais de reunião (“casas-igrejas”) se tornariam espaços públicos, em substituição àquele movimento de “transcendência das relações tradicionais” antes apregoado (CAVALCANTI, 2016: 86, 93).

A disposição dos dons em certa ordem de autoridade¹⁹ na narrativa paulina à *ecclesia* dos coríntios, apesar de todos os dons serem considerados como manifestações “visando a um fim proveitoso” (1Co 12,7), nos chama a atenção para a possibilidade de uma tendência hierarquizante. Porém, além das comunidades carismáticas existiam outras comunidades cristãs cujo teor de hierarquização não se pautava nos dons espirituais. Percebemos em trechos da carta “não-autêntica” de Paulo aos efésios indícios de projetos contrários ao da comunidade carismática, contendo franca reprodução das desigualdades sociais no interior da sua comunidade cristã, atestada pela recomendação de submissão da mulher ao homem e pela preservação de categorias como “gentios” e “judeus”, “livre” e “escravo” (CAVALCANTI, 2016: 95). Entre os cristãos efésios “as lideranças carismáticas (apóstolos, profetas, curandeiros, entre outros), já não detêm maior notoriedade (...) as lideranças contemporâneas ao contexto da redação da carta eram as lideranças comunitárias (pastores, mestres, entre outros), que teriam recebido instruções das lideranças carismáticas” no período das primeiras gerações do movimento desencadeado por Jesus (CAVALCANTI, 2016: 108-109).

Como vimos, para entendermos o sentido da *ecclesia* cristã devemos considerar seu contexto sócio-histórico, o que vale também para a tendência hierarquizante baseada nos dons espirituais de algumas comunidades ou para a organização hierárquica de outras²⁰. Neste caso, a estrutura

¹⁹Paulo afirma: “ E aqueles que Deus estabeleceu na Igreja são, em primeiro lugar, apóstolos; em segundo lugar, profetas; em terceiro lugar, doutores...; Vêm, a seguir, os dons dos milagres, das curas, da assistência, do governo e o de falar diversas línguas. (...) Aspirai aos dons mais altos (...)” (Primeira Epístola aos Coríntios 12, 28 e 31).

²⁰Citamos como evidência de comunidade cristã de organização hierarquizada a Carta de Inácio de Antioquia aos Magnésios (início do século II E.C.), na qual ele faz menção da existência das funções de bispo (supervisor), presbítero e diácono (função ligada a servir a mesa na comunidade cristã) - STEGEMANN; STEGEMANN: 1995: 376): “Uma vez que tive a honra de ver-vos através de Damas, vosso bispo digno de Deus, e dos dignos presbíteros, Basso e Apolônio, e do colega de serviço e o diácono Zócio, cuja companhia me daria prazer e, porque está sujeito ao bispo como à graça de Deus e ao presbitério como à lei de Jesus cristo...”. Também na Primeira Epístola a Timóteo, observamos que se trata de comunidade cristã que possui o exercício das funções de bispo, diácono e presbítero: “Fiel é esta palavra: se alguém aspira ao cargo de episcopo, boa obra deseja. É preciso, porém, que o episcopo seja irrepreensível, esposo de uma única mulher, sóbrio, cheio de bom senso, simples no vestir, hospitaleiro, competente no ensino (...) Que não seja recém-convertido, a fim de que não se ensoberbeça e incorra na condenação que cabe ao diabo (...) Os diáconos igualmente devem ser respeitáveis, de uma só palavra, não inclinados ao vinho, sem cobiçar lucros vergonhosos (...) Também estes sejam primeiramente experimentados e, em seguida, se forem irrepreensíveis, sejam admitidos, na função de diáconos. (...) Que os diáconos sejam esposos de uma única mulher, governando bem os filhos

hierárquica de algumas *ecclesiae* lembrava a própria administração do Império, contendo, por exemplo, bispo, presbítero, diácono, para o exercício de funções administrativas da comunidade cristã, funções essas que não teriam se originado na religião cristã, mas que seriam apropriações do mundo greco-romano no qual o cristianismo estava inserido. Esse é o caso da função de bispo, ligado ao termo grego *episkopos*, que significa supervisor (STERN, 2008: 696). Porém, ressaltamos que nem todas as comunidades cristãs adotavam essa estrutura hierárquica, assim como nem todas possuíam a mesma liturgia e calendário, como sucedeu com a data de celebração da Páscoa que, até que fosse padronizada, possuía distintas contagens²¹.

Nessa linha de raciocínio, havia também entre as *ecclesiae* diversidade de posicionamento no que se refere a questões disciplinares²² e sobre os limites da validade²³ do batismo²⁴. Podia haver

e a própria casa. Pois aqueles que exercem bem o diaconato conquistam para si mesmos posto de honra, bem como muita intrepidez fundada na fé em Cristo Jesus. (...) Os presbíteros que exercem bem a presidência são dignos de dupla remuneração, sobretudo os que trabalham no ministério da palavra e na instrução. (...) A ninguém imponhas apressadamente as mãos, não participes dos pecados de outrem (...).” (Primeira Epístola a Timóteo 3, 1,2,6, 8,10,12,13,17, 22). No Cânon bíblico cristão há um texto que narra a instituição dos diáconos numa comunidade cristã: “Naqueles dias, aumentando o número dos discípulos, surgiram murmurações dos helenistas contra os hebreus. Isto porque, diziam aqueles, suas viúvas eram esquecidas na distribuição diária. Os Doze convocaram então a multidão dos discípulos e disseram: ‘Não é conveniente que abandonemos a Palavra de Deus para servir às mesas. Procurai, antes, entre vós, irmãos, sete homens de boa reputação, repletos do Espírito e de sabedoria, e nós os encarregaremos desta tarefa. Quanto a nós, permaneceremos assíduos à oração e ao ministério da Palavra.’” (Atos dos Apóstolos 6,1-4).

²¹A questão da data de celebração da Páscoa foi já motivo de debate no fim do século II. Havia divergências entre os cristãos sobre a sua data de observância. Segundo Simon e Benoit, “as igrejas da Ásia celebravam a festa da Páscoa em 14 de nissã, fosse qual fosse o dia da semana, ao passo que a igreja de Roma a celebrava no domingo seguinte a 14 de nissã. Essa diversidade de costumes criava dificuldades em Roma, onde havia grande número de fiéis originários da Ásia” (SIMON; BENOIT: 1987: 164-165). Donini, ao comentar as medidas tomadas em torno da Celebração Pascal no Concílio de Nicéia, realizado em 325, afirma que “para tentar pôr cobro às divergências sobre a data da celebração pascoal, visto que em grande parte do oriente se seguia ainda o cálculo judaico, decidiu-se que prevaleceria o uso alexandrino, já aceite pela igreja romana. A solenidade da Páscoa foi então fixada no primeiro domingo a seguir ao plenilúnio da Primavera; nem todas as igrejas orientais, contudo, se submeteram ao decreto” (DONINI, 1980: 234). Rubenstein também atesta a tentativa de uniformização das datas de celebração da Páscoa durante o Concílio de Nicéia, como parte das medidas tomadas em prol da unificação do cristianismo (RUBENSTEIN, 2001: 114).

²²Dentre as questões disciplinares estava a seguinte pergunta: “até que ponto a Igreja teria o direito de perdoar os fiéis que, depois de batizados, cometiam pecados graves? Hipólito e Tertuliano acusaram de laxismo o bispo de Roma, Calisto, reprovando-o por conceder o perdão com demasiada facilidade. Parece, entretanto, que Calisto desenvolvera simplesmente uma teologia da penitência, pela qual a igreja poderia continuar aberta e acolhedora em relação aos pecadores arrependidos. O problema assumiu maior veemência em seguida à perseguição empreendida por Décio em 251, diante da necessidade de definir-se a atitude a ser tomada para com os pecadores que tinham renegado a fé ao se verem perseguidos. De modo geral, a posição da Igreja foi bastante flexível, permitindo aos renegados o retorno à comunhão, após um período de penitência mais ou menos longo. Essa atitude moderada foi, contudo, atacada em Roma por Novaciano, que, recusando o perdão aos *lapsi* [cristãos que haviam negado suas crenças durante a perseguição], se afastou da Igreja por não lhe reconhecer o direito de antecipar-se ao julgamento divino” (SIMON; BENOIT, 1987: 166).

²³“Em meados do século III, as igrejas de Roma e de Cartago travaram viva controvérsia em torno da questão do batismo dos heréticos [considerados assim pelo processo de “hierarquia de poder” (FARIA, 2016: 113) em curso] que regressavam à Igreja [mais uma vez, considerada “oficial” a partir do ponto de vista da “hierarquia de poder”]. A igreja de Cartago, de acordo com seu bispo, Cipriano, julgava indispensável rebatizá-los, já que era nulo o batismo ministrado por heréticos, por não estarem com eles a verdadeira Igreja e o Espírito Santo. Segundo a igreja de Roma, ao contrário, o batismo recebido nas comunidades heréticas possuía algum valor, sendo suficiente, para dotá-lo de plena eficácia, uma simples imposição das mãos no momento do regresso à igreja, com o que se transmitia o dom do Espírito. A tese romana acabaria predominando e receberia mais tarde justificativa teológica, através da distinção entre validade e eficácia do batismo” (SIMON; BENOIT, 1987: 166-167).

²⁴O batismo se constituiu como o “rito de ingresso na comunidade cristã” (SIMON; BENOIT, 1987: 182). Segundo o testemunho da *Didaché*, “escrito que data de fins do século I de nossa era” (STORNILOLO, 2009: 3), a administração do batismo era feita após uma etapa de instruções baseadas nas crenças da comunidade à qual se aspirava pertencer. O

ainda divergência na concepção das “relações entre Deus Pai e Jesus Cristo, seu Filho”. O “monarquianismo dinâmico”²⁵, o “monarquianismo modalista”²⁶ e o “subordinacionismo”²⁷ eram algumas tentativas de resposta para a questão que envolvia “entender a existência de dois seres divinos distintos, quando a divindade era uma por definição” (SIMON; BENOIT, 1987: 165). Inclusive, esta questão será fortemente retomada no século IV E.C. pelo arianismo²⁸.

Voltando às analogias, as sinagogas da diáspora são um modo de organização “étnico-religiosa” cuja existência antecede a ocorrência de comunidades cristãs, mas que, lembramos, não está isolado das marcas culturais de seu ambiente greco-romano. Dado que as primeiras comunidades de crentes em Jesus na diáspora eram formadas por judeu-cristãos o significado da *ecclesia* cristã também se aproxima do sentido do termo sinagoga, que primeiro significa, efetivamente, a reunião e depois a comunidade sinagagal, além de abarcar o próprio edifício onde se dão as reuniões. As sinagogas serviam para fins culturais (oração, leitura da Torá, canto dos

ritual envolvia a água como elemento simbólico de purificação, sendo a forma mais usual do batismo “a imersão em água corrente (rio), ou em outra água (piscina, reservatório). Na impossibilidade disso, bastava derramar três vezes água na cabeça do batizando”. No batismo, invocava-se a Trindade. (Didaqué, 2009: 19).

²⁵ “O monarchianismo dinâmico, pregado em Roma por Teodoto em finais do século II, oferecia ao problema uma resposta muito simples. Segundo ele, Jesus era meramente um homem sobre quem descera o Cristo no momento do batismo no Jordão. Teodoto foi excomungado, mas sua doutrina perdurou até cerca de 235” (SIMON; BENOIT, 1987: 165).

²⁶ O monarchianismo modalista é uma “doutrina cuja afirmação fundamental consistia no seguinte: o Filho não passa de outro nome do Pai, Pai e Filho são apenas dois modos de existência do mesmo ser, duas formas diferentes sob as quais se apresentava um Deus único. Os representantes dessa doutrina em Roma foram Praxéias, Noeto e principalmente Sabélio, de cujo nome derivou a designação sabelianismo, dada por vezes a essa doutrina” (SIMON; BENOIT, 1987: 165).

²⁷ O subordinacionismo ou diteísmo, pregado por Hipólito, encontra-se situado entre o monarchianismo dinâmico e o monarchianismo modalista, “caracterizando-se como uma tentativa de manter a multiplicidade das pessoas divinas sem atentar contra a unidade de Deus. Para tanto, retomou a doutrina do Logos, antes desenvolvida pelos Apologistas e por Ireneu: embora no princípio Deus estivesse sozinho, trazia em si o Logos, sua razão; no momento da criação, engendrara seu Logos, para que se tornasse o artífice dessa criação; mais tarde, o Logos encarnara-se, tornando-se realmente o Filho de Deus. Se o monarchianismo fora censurado por negar a multiplicidade das pessoas divinas em benefício da unidade ou monarquia divina, Hipólito foi acusado de ensinar a existência de dois deuses (diteísmo), já que, visando defender a multiplicidade das pessoas, arriscava-se a negar a unidade divina. Além disso, deve-se assinalar o caráter claramente subordinacionista da doutrina de Hipólito, pois nela o Logos, não obstante participar da divindade, era de fato apenas uma divindade secundária e inferior” (SIMON; BENOIT, 1987: 165-166).

²⁸ Por volta de 318-320, Ário, um presbítero nascido na Líbia entre 256-260, influente na diocese de Báucalis, em Alexandria, suscita alguns incômodos em virtude de ensinar aos fiéis ideias teológicas que, no entanto, destoavam das crenças defendidas por seu líder, responsável por aquela comunidade (SESBÖUÉ, 2005: 207). Ário baseia seu raciocínio em duas premissas fundamentais: uma que se refere à unidade de Deus e, a segunda, que trata da condição humana de Jesus, à encarnação e aos testemunhos evangélicos sobre a vida de Jesus” (SESBÖUÉ, 2005: 209-210). No que diz respeito à unidade de Deus, a sua convicção é solidificada tanto bíblica quanto filosoficamente. Para ele, “Deus é único, não gerado e eterno”, e há uma associação entre sua eternidade e sua condição de não-gerado (SESBÖUÉ, 2005: 209). Quando, porém, se trata do Filho, não se pode dizer o mesmo, pois o Verbo foi gerado, o que denota que ele teve um começo, não existindo desde sempre. Como resultado dessa linha de entendimento, “Deus era Deus antes de ser Pai” (SESBÖUÉ, 2005: 209). Em segundo lugar, referindo-se à vida terrena de Jesus, Ário o coloca como alguém que é “tornado perfeito e associado à divindade”, equivalendo isso a um troféu por ter ele participado das mudanças e limitações humanas sem fraquejar (SESBÖUÉ, 2005: 211). Cristo “seria uma criatura intermediária entre o homem e Deus” (RUBENSTEIN, 2001: 82). Embora a figura de Cristo não estivesse no plano das criaturas, num sentido finito, sua condição de gerado o caracterizava como não participante da mesma substância e natureza que o Pai possuía, e isso era catastrófico para uma ortodoxia que se desenvolvia desde o século II. Assim, a doutrina defendida por Ário foi um dos principais pontos de pauta do concílio de Nicéia, realizado em 325, que entre medidas disciplinares e litúrgicas (DONINI, 1980: 234), resultou em um credo que objetivava unificar a crença cristã em torno da Trindade, porém não conseguiria encerrar as discussões arianas, pois se tratava de um “falso consenso” (RUBENSTEIN, 2001: 133).

hinos), porém, sobretudo, para a instrução. Também se admitia seu uso para outros fins relacionados à comunidade, como servir de pousada e local de comércio (STEGEMANN, 1995: 350, 352).

Pensando no sentido secundário de sinagoga em termo de edifício onde se dão as reuniões da comunidade de judeus, em se tratando das *ecclesiae* cristãs e aos locais onde os cristãos faziam suas reuniões, mais uma vez é preciso pensar no complexo que envolvia aspectos políticos, socioculturais e religiosos da diversificada sociedade que compunha o Império romano. Pode-se dizer que, entre os séculos I e IV E.C., “há dois momentos distintos na história arquitetônica do movimento cristão: de um lado as casas-igrejas do período paulino, do outro, a basílica da época de Constantino. Um marca o período originário e de identidade fluida. O outro, uma idade de emergência de uma religião de Estado” (CAVALCANTI, 2016: 76-77).

A partir das considerações sobre a cidade e a *ecclesia* podemos ver que nas comunidades cristãs o religioso e o político estão vinculados. Nós que estamos acostumados ao sentido moderno de igreja, tendemos a pensar os cristãos dos primeiros séculos em reuniões meramente ritualísticas e voltadas ao sagrado. De fato, existia um conjunto de práticas num sentido religioso que os distinguiam de outros grupos, mas o aspecto político não se separa dessas práticas. Como afirma LE GOFF, o político, enquanto noção de poder, se constitui como conceito central e profundo que diz respeito a “todas as sociedades e a todas as civilizações”. O político seria a “espinha dorsal” ou o “núcleo da história” (LE GOFF, 1994: 356, 367).

Mendes, por sua vez, ao fazer uma análise sobre a relação entre o político e o processo de construção de identidades, concorda que “a mais comum definição do objeto político é pela referência à obtenção, exercício e prática de poder no seio de um determinado grupo humano.” Nesse sentido, o político não se limita “à análise dos comportamentos coletivos e seus efeitos, mas também [se refere] aos fenômenos relacionados com as transmissões de crenças, normas e valores” (MENDES, 2009: 87-88). O sagrado e o político, no período da Antiguidade Tardia, estão interligados, convergindo ambos por meio de uma estrutura de poder na qual se diluem gradativamente.

A autonomia que essas comunidades possuem também deriva da organização inerente à própria noção de *ecclesia*. Cada comunidade cristã possui “uma visão de mundo compartilhada, uma comum leitura do passado, da projeção do amanhã vivido em conjunto” (MENDES, 2009 :89). Esse aspecto não retira sua capacidade de cultivar laços de afinidades com outras *ecclesiae*, até porque, apesar do relativo afastamento físico que poderia existir entre elas, é possível que muitas reivindicassem sua origem a partir da influência de um mesmo apóstolo, por exemplo, Paulo. Porém, mesmo nestes casos, há a possibilidade de existir diferenças substanciais nas práticas ritualísticas e no estilo de organização, que incluía sua forma de liderança (geralmente “autônoma”) (CALLADO, 2015: 108), na figura de anciãos ou de um corpo que exercia funções administrativas

dentro de uma hierarquia, aspectos que apontam para uma realidade cristã plural.

A pluralidade cristã, no entanto, seria uma característica cuja fluidez não perduraria diante de processos de hierarquia entre as comunidades cristãs, denunciados por classificações identitárias que trabalhavam a autopromoção e a rejeição de contrários. Diferenças entre as comunidades deram lugar a embates, na medida em que surgiu a necessidade de definição ou de posicionamento da própria religião no mundo, ou seja, como o cristianismo deveria se apresentar e se definir frente ao Império romano. Como já apontamos, a totalidade de cristãos não estava predisposta a definir um “cristianismo” que pudesse representar a todos, como se eles se percebessem num plano mais amplo. Muitos cristãos, como serão os donatistas no século IV, possuíam percepções locais de sua religião e tendiam a defender o seu modo de ser cristão caso se sentissem ameaçados por outras *ecclesiae* neste processo.

A partir do século II, o desenvolvimento do cristianismo e sua penetração nas esferas intelectuais, bem como seu contato com o mundo e seu confronto no plano intelectual, somados às dificuldades em virtude de sua própria diversidade de práticas e interpretações, teriam incentivado um melhor ordenamento de suas crenças que pudesse demonstrar ao mundo romano que o cristianismo não era um “amontoado de crenças e superstições” (SIMON; BENOIT, 1987: 148) desprezíveis. A intenção parece proveitosa, mas não podemos afirmar que essa pudesse ser a vontade de todos os tipos de comunidade cristã ou que todas concordassem em dar certa satisfação, inclusive, às autoridades imperiais. Para muitos cristãos esse distanciamento e até os sofrimentos provindos dele era coerente com a ideia de alguém que se pretende “forasteiro” neste mundo.

A elaboração das apologias, “obras nas quais os autores cristãos se dirigem à corte com o intuito de expor os princípios da sua fé e solicitar a benevolência dos imperadores” são exemplos da necessidade de algumas representações do cristianismo em manter uma comunicação regular com as autoridades imperiais, a partir do século II (SILVA, 2006: 244-245). Essa necessidade em se definir para o não-cristão ocasionaria a construção de um arcabouço doutrinal (SIMON; BENOIT, 1987: 147-149), que teria início no século II e amadureceria no século III e, principalmente, no século IV (SESBÖUÉ, 2005: 205).

Condensar um conjunto de crenças fazia parte dos primeiros movimentos em torno da organização do cristianismo, o que certamente geraria desconforto e tensão devido a algumas imposições que se erguiam nessa tarefa. Logo, estamos falando de um movimento que não deve ser “naturalizado”, pois já se constitui como expressão de um processo de “hierarquização de poder” (FARIA, 2016: 113).

A “necessidade de estabelecer com rigor os fundamentos e normas (...) elaborar doutrinas solidamente estruturadas” (SIMON; BENOIT, 1987: 148) para se criar uma teologia que representasse as crenças cristãs precisava se basear em alguns critérios, que logicamente, não

condizia com a vontade daqueles cristãos que, neste processo, seriam silenciados (FARIA, 2016: 110). Esse seria o caso, por exemplo, dos cristãos que foram considerados fundadores ou adeptos de movimentos heréticos, como o gnosticismo²⁹, o marcionismo³⁰ e o montanismo³¹. A partir de uma ótica pluralista estes são alguns exemplos de comunidades cristãs que deveriam se submeter ao crivo conjugado das Escrituras, da Tradição e da Sucessão Apostólica. O uso deste critério, elaborado segundo as prerrogativas de poder de algumas comunidades cristãs, certamente teria um resultado excludente, importando apenas que o cristianismo pudesse ser definido segundo sua visão.

Assim, a formação do Canon ou Bíblia cristã seria uma medida tomada com a participação de comunidades cristãs, de certa forma, alinhadas na escolha dos escritos “autenticamente” apostólicos, como meio de escapar à vulnerabilidade da oralidade da mensagem dada pelos apóstolos, considerando ainda a possibilidade de que vários escritos, para adquirir certa autoridade, podiam se apresentar como de autoria dos apóstolos. O texto considerado sagrado, por sua vez, estaria ligado à Tradição e à Sucessão Apostólica, como prova da continuidade da mensagem dada

²⁹Os gnósticos podiam ser designados por valentinianos, basilídios, peratos, cainitas, ofitas, entre outros. Entretanto, possuíam “algo em comum: o papel fundamental que atribuíam ao conhecimento, à gnose. (...) Seu conhecimento não provinha de um esforço de reflexão, e sim de uma revelação. (...) Tal conhecimento proporciona ‘a redenção do homem interior’ (Ireneu, *Adv. Haer.* I, 21, 4), sendo, acima de tudo, conhecimento de si, compreensão de si mesmo. (...) Essa gnose representava, por si mesma, libertação, redenção, salvação: livrava o homem de si próprio e da prisão do sensível, para entregá-lo a seu verdadeiro destino” (SIMON; BENOIT: 1987: 150). A gnose valentiniana é um sistema constituído por vários elementos que compõem a plenitude divina (“pleroma”) e atribui a existência do “mundo sensível e homens” ao Demiurgo, que seria o “Deus do gênese” ou “Deus dos judeus”, que “ignora por completo o mundo superior, acreditando ser o único Deus. Logo, este não deve ser confundido com o Deus supremo que se encontra no ápice do panteão valentino. No sistema gnóstico existem numerosas alusões a textos bíblicos, ao evangelho, às epístolas paulinas, que interpretadas à luz de seu esquema básico, forneciam às elocubrações gnósticas pontos de apoio escriturísticos” (SIMON; BENOIT: 1987: 152-153).

³⁰O marcionismo foi, com frequência, considerado gnóstico. “Com efeito, encontramos em sua doutrina certos elementos gnósticos, tais como o dualismo, o docetismo cristológico e a recusa do Antigo Testamento. Contudo, ao examinar-se com maior profundidade a doutrina de Marcião, verifica-se que ela repousa em bases autenticamente cristãs, e que seu ponto de partida se encontra numa profunda reflexão acerca dos elementos tradicionais do cristianismo, em especial da tradição paulina. (...) Marcião rejeitou o Antigo Testamento por considerá-lo testemunho de uma ordem derogada e ultrapassada, e anunciou a existência de dois deuses, o deus da Lei, isto é, o do antigo Testamento, e o do Evangelho, deus de amor pregado por Jesus”. (SIMON; BENOIT, 1987: 154-155). Paralelo à rejeição do Cânon hebraico, “Marcião resolveu (...) efetuar uma compilação dos testemunhos primitivos que justificassem sua doutrina, organizando um Novo Testamento. (...) Mesmo esse Novo Testamento foi julgado insatisfatório, visto que os próprios escritos selecionados continham contaminações do judaísmo. Assim, Marcião dedicou-se a depurá-los segundo critérios de uma crítica dogmática, e não pelos princípios de crítica histórica. (...) Rapidamente multiplicaram-se as comunidades fundadas por Marcião, terminando por formar uma vasta Igreja, que se estendia por grande parte da bacia mediterrânica. As comunidades marcionitas, solidamente organizadas, simplificaram as cerimônias cristãs e praticavam uma moral bastante austera: interdição do matrimônio, jejuns, preparação para o martírio, fraternidade... De meados do século III em diante, o marcionismo entrou em regressão. Por volta do século IV, tinha desaparecido do Ocidente, enquanto no Oriente perdurava um pouco mais, acabando por ser absorvido pelo maniqueísmo” (SIMON; BENOIT, 1987: 156-157).

³¹“Em contraste com a gnose e o marcionismo, o montanismo não pretendia anunciar uma nova doutrina, e sim revalorizar alguns elementos da doutrina tradicional que se achavam mais ou menos abandonados”. Afirmava a proximidade do fim dos tempos e a necessidade de preparação para aquele momento, dando-se grande importância ao ascetismo, incluindo a preparação para o martírio, o jejum, a abstenção de alimentos úmidos, a exigência de castidade inclusive entre os casados, a condenação do segundo matrimônio e a recusa do perdão ao cristão batizado que pecara, mesmo que fizesse penitência. “O elemento predominante do montanismo foi, contudo, o profetismo (...) os profetas do montanismo consideravam-se os receptáculos da divindade; não eram eles que falavam, era o Espírito que falava através deles” (SIMON; BENOIT, 1987: 158).

por Jesus aos apóstolos, dada por estes aos seus contemporâneos, numa sucessão ininterrupta, até ser transmitida aos bispos (SIMON; BENOIT, 1987: 159-162).

É muito provável que tal seleção tenha sobreposto outras visões sobre autenticidade apostólica. “Gallazi conclui que a passagem da autoridade para a hierarquia exerceu um peso significativo na estruturação do cânon do assim chamado Novo Testamento. Em suma, foi o poder hierárquico que determinou, por exemplo, a inclusão de cartas que, ‘com certeza, pouco tinham a ver com Paulo’, mas veiculadas como se de Paulo fosse, e ensejou a exclusão de ‘textos de opositores a este projeto eclesiástico’” (GALLAZI *apud* FARIA, 2016: 113).

1.2) O enfraquecimento da pluralidade cristã pelo fortalecimento da unidade do Império romano

A pluralidade dentro do cristianismo passou a sofrer grande desconforto a partir do que expomos sobre a concretização gradativa, desde o século II, de uma tendência hierarquizante que buscava interromper a fluidez da identidade cristã. Porém, o contexto histórico do século IV seria crucial para um acirramento de medidas em prol da padronização do cristianismo, o que pode ser evidenciado nas questões que foram tratadas no Concílio de Nicéia³². Por isso, achamos importante fazer um pequeno apanhado histórico que vai abranger tanto esse primeiro momento de organização do cristianismo, que estabelecerá bases para entendermos o período mais crítico contra a pluralidade cristã, que é o século IV.

A relação do cristianismo com o mundo romano e, principalmente, com suas autoridades, passou por diversas fases. Desde seu nascimento introjetado em ambiente judaico da Palestina, sua dispersão para o mundo judaico-helenístico e o aumento de sua adesão pela sociedade romana, inclusive de sua elite, a religião cristã alternou momentos de paz e de pressões. Estas eram

³²O Concílio de Nicéia, realizado em 325, é conhecido como o primeiro concílio ecumênico em razão de ter reunido bispos das províncias de todo o Império romano, embora na maioria orientais (SIMON; BENOIT, 1987: 172). A principal motivação de Constantino para realizá-lo foi o tratamento da questão ariana, mas não se restringe a este assunto. O imperador “busca restabelecer a paz religiosa” (SEBÔUÉ, 2005: 207), tão necessária à saúde de um império cristão e faz uso da ocasião para dar ao cristianismo a organização de que necessitava enquanto base de seu império, tanto em termos de doutrina quanto no que tangia à sua administração. Após a aparente resolução doutrinária, “Constantino e os bispos líderes voltaram sua atenção para o problema de unificação em termos administrativos” (ODAHL, 2004: 112). Segundo este autor, “cada igreja provinciana funcionava, sob vários aspectos, como uma igreja separada” (ODAHL, 2004: 113), e isso não era satisfatório para Constantino. Daí, ele viu a necessidade de prestar apoio ao cristianismo, “ensinando as virtudes romanas da lei, da ordem e da administração eficiente” (ODAHL, 2004: 102). Para resumir as medidas disciplinares e litúrgicas resultantes do Concílio, Donini informa: “A autonomia dos diáconos foi reduzida: proibiu-se a transferência de sacerdotes e bispos de uma sede para outra; estabeleceu-se que se fariam sínodos provinciais duas vezes por ano; apertaram-se os freios em relação à vida moral do clero. Um decreto proibia, pelo menos em teoria, que se conferissem ordens sagradas aos neófitos, aos apóstatas arrependidos e aos eunucos; estes últimos gozavam na corte do Oriente de amplos poderes, e passavam muitas vezes por cima da autoridade das hierarquias eclesiásticas”. Também a data da celebração da Páscoa foi estabelecida como tentativa de unificação do calendário cristão (DONINI, 1980, 234).

derivadas da visão que se tinha sobre o cristianismo como uma superstição (*superstitio*) que ameaçava a segurança do Estado, o que levantava sobre seus adeptos suspeitas em relação à sua capacidade de não incorrer em subversão e manter a ordem político-social (CHEVITARESE, 2006: 166-167; SILVA, 2006: 243). Essa percepção do Império sobre o cristianismo está atrelada à sua “tendência [desde o século I] em rejeitar as formas tradicionais da religião imperial”, atitudes que se “constituíam como crimes religiosos, os quais, por causa da recusa em adorar o imperador, adquiriam implicações políticas” (CHEVITARESE, 2006: 170-171).

Importante salientar, porém, que as pressões não foram sempre sistemáticas. Elas incluíam desde aquelas exercidas por “comunidades locais sem nunca mobilizarem plenamente as forças do aparato repressivo imperial”, até as perseguições sofridas pelos cristãos vistos “como um fenômeno em escala imperial”. Este último caso se inseria na chamada “política da intolerância religiosa”, que tomava medidas contra os indivíduos e grupos que recusavam a conformidade com as práticas tidas como garantidoras da ‘paz dos deuses’, conferidas tanto através dos éditos de Décio e Valeriano em meados do século III, quanto através de Diocleciano, no início do século IV (OLIVEIRA, 2010: 20).

Cabe aqui comentar que as perseguições geravam algumas categorias de cristãos. Dentre os que defendiam suas crenças mesmo sob as ameaças das autoridades imperiais, podia-se ter os confessores ou os mártires. A diferença entre eles se encontra no fato de o primeiro conseguir, por alguma razão, ter sua vida poupada, enquanto que, no segundo caso, a resignação cristã resultava em morte. Em ambos os casos, porém, o posicionamento dos cristãos era cômico da possibilidade de morte, muitas vezes almejada como o acesso à “verdadeira vida” (CASTRO, 1995: 186).

Entre os cristãos dos primeiros séculos, os mártires são honrados e lembrados como exemplos a serem seguidos e funcionam como intercessores diante de Deus (CASTRO, 1995: 189). Porém, ainda mais significativo será o culto aos mártires no século IV, período no qual o cristianismo vivenciará as vantagens dos tempos constantinianos. Antes, “fora dever honrar o mártir (...) com reserva e disciplina”. Agora, em tempos de paz, “a ênfase mudou sutilmente” (MARKUS, 1997: 105), passando o culto aos mártires a exercer o papel de ligação entre um presente de tranquilidade e um passado de perseguição, de forma a garantir uma continuidade identitária entre contextos tão distintos para os cristãos. “O culto do mártir funde o presente e o passado na presença permanente do mártir em seu santuário” (MARKUS, 1995: 100).

Podemos perceber alguns aspectos desse “presente tranqüilo” naquilo que Markus chama de “revolução constantiniana” (MARKUS, 1995: 35). Em 313, após a vitória de Constantino sobre Maxêncio na batalha da ponte Mílvia (28 de outubro de 312), o cristianismo recebeu o *status* de *religio licita*, que conferia a ele a permissão para a prática de sua religião ou culto como mais uma crença legítima no sistema politeísta romano. Na verdade, o “pseudo-edito de Milão” (SILVA, 2006:

254) concedia tolerância aos cristãos e às demais religiões (TEJA, 2006: 67) e não passava de uma confirmação e expansão do édito de Galério de 311, que havia oficializado o fim da Grande Perseguição, aos territórios onde esta ainda não havia cessado. A referida Grande Perseguição, “decreta por Diocleciano em 24 de fevereiro de 303 por instigação de Galério” (MAIER, 1987: 19), foi mantida de forma sistemática até a abdicação de Diocleciano e Maximiano em 305. Seu curso daí em diante se daria segundo “a disposição particular dos tetrarcas³³”, sendo os territórios do Oriente mais afetados que os do Ocidente, já que Constâncio Cloro e, posteriormente, seu filho Constantino adotarão uma política de tolerância³⁴ aos cristãos (SILVA, 2006: 252-253).

O cristianismo passa então a gozar de tolerância e passa a receber o apoio do Estado através de benefícios aos bispos que pudessem ser equiparados aos benefícios recebidos pelos sacerdotes da religião romana (ODAHL, 2004: 147). Constantino concede aos cristãos “restituição integral dos bens confiscados e o direito de legislar sobre os seus próprios assuntos”, além de conceder “imunidade aos clérigos no que se refere às obrigações municipais” (SILVA, 2006: 253-255).

Esse é um período em que o princípio da liberdade de crença é estendido aos cristãos como um todo, mas o conhecimento sobre suas discussões teológicas ou doutrinárias soa contraditório aos ouvidos de quem possui uma expectativa de unidade cristã, como é o caso do imperador Constantino. E a essa altura já é de seu conhecimento que na África, mais especificamente irradiando de Cartago, há uma disputa entre dois grupos de cristãos envolvendo, basicamente, a sucessão do bispo da *ecclesia* cartaginesa, no ano 312. Trata-se da nascente controvérsia donatista.

Mediante essa situação, tanto a restituição³⁵ de bens confiscados durante a perseguição, quanto o auxílio³⁶ financeiro (em prata) para as despesas das comunidades cristãs e, ainda, a

³³A Tetrarquia foi um sistema de governo criado por Diocleciano, em 293, que compreendia quatro membros principais, dois Augustos e dois Césares, tendo cada um deles responsabilidade sobre uma parte do território romano, objetivando “uma defesa mais fácil das várias partes do império e dar uma solução ao problema da sucessão dos soberanos, sem usurpações e revoltas” (DONINI, 1980: 198). Na primeira composição tetrárquica, “Diocleciano ficou responsável pelo Oriente e o Egito, Galério passou a administrar a Grécia e as províncias danubianas, enquanto Maximiano governava a Itália e a África. Constâncio, por sua vez, recebeu o governo das províncias ocidentais e dos Alpes Gálicos.” A divisão tetrárquica não acarretava desagregação, pois a ascendência do *Augustus sênior*, na pessoa de Diocleciano, garantia a unidade do colegiado imperial (SILVA; MENDES, 2006: 199).

³⁴“O édito de tolerância de 311 foi imediatamente aplicado na parte do Império administrada por Constantino: ‘na Gália desde sua promulgação, na Itália e na África desde a queda de Maxêncio’.” (MOREAU *Apud* MAIER, 1987: 121).

³⁵Na “primeira carta de Constantino ao procônsul Anullinus (fim de 312/início de 313)”, carta esta preservada em grego por Eusébio de Cesaréia em sua *História Eclesiástica*, mas traduzida para o francês por Gustave Bardy na coleção *Sources Chrétiennes*, tomo 55, uma ordenança é enviada ao funcionário imperial Anullinus. Constantino, que havia obtido vitória sobre Maxêncio, ordena que os bens pertencentes à “comunidade católica” sejam a ela restituídos, o mais rápido possível, sejam jardins, casas, ou qualquer coisa que pertencia ao domínio das referidas Igrejas (MAIER, 1987: 139). Sobre a precisão expressa em “comunidade católica”, Maier afirma: “esta precisão é talvez uma alusão – a única deste texto ao donatismo nascente, o imperador querendo descartar qualquer relacionamento com um cisma” (MAIER, 1987: 139, n. 6).

³⁶Na “carta de Constantino ao bispo Caecilianus (fim de 312/início 313)”, texto conservado por Eusébio de Cesaréia (*História Eclesiástica*) e traduzido para o francês por Gustave Bardy, Constantino menciona o “auxílio em prata para as comunidades católicas africanas”. No entanto, faz referência explícita aos católicos: “Como pareceu bom para mim (...) ceder alguma coisa para suas despesas a alguns servidores designados da muito santa religião católica, reconhecida pelas leis” (MAIER, 1987: 140).

imunidade³⁷ concedida aos representantes dessas comunidades entre 312 e 313, são medidas oferecidas especificamente aos cristãos africanos reconhecidos pela autoridade imperial: os católicos. Embora, nicenianos e donatistas se autodessem como católicos³⁸, parece haver uma distinção nos documentos oficiais, não de dois grupos católicos como nós estamos realizando aqui, mas a distinção entre um grupo autêntico, a quem dirige suas benevolências, e um grupo não autêntico. Por isso, constatamos que o movimento de Constantino em benefício dos cristãos não legitima, pelo menos num primeiro momento, a pluralidade cristã evidenciada por estes dois grupos, talvez porque a sua expectativa em relação ao cristianismo se dê em torno da unidade.

Para o imperador Constantino, a unidade entre os cristãos é essencial. Conforme ia tomando conhecimento sobre os conflitos entre os cristãos, em virtude da diversidade de práticas e crenças entre eles, sua compreensão era remetida ao sentido de divisão entre eles e não de pluralidade, como se aquela diversidade fosse indicativa do rompimento de um todo. Escrevendo aos bispos reconhecidos por ele como católicos, após a realização do Concílio de Arles³⁹, Constantino faz menção aos donatistas como aqueles aos quais “a maldade do diabo, com uma argumentação

³⁷A “segunda carta de Constantino ao procônsul Anullinus (março de 313)”, texto segundo a edição francesa de Gustave Bardy (coleção *Sources chrétiennes*, tomo 55) da tradução grega de Eusébio de Cesaréia (*História Eclesiástica*), faz referência à imunidade eclesiástica. Constantino ordena que os representantes das igrejas sejam isentos de todo encargo público. Porém, especifica: “aos que, no interior da província que confiei a ti [a Anullinus], exercem, na comunidade católica à qual foi colocado Caecilianus, seu ministério em vista desta santa religião que costumamos denominar ‘clérigos’” (MAIER, 1987: 143). Para além da apresentação dessa especificação sobre os católicos, é bastante interessante mostrar o sentido da imunidade eclesiástica. “A isenção [era] concedida também aos sacerdotes pagãos, líderes de sinagogas, médicos, gramáticos, oradores, filósofos, atletas, entre outros. ‘O clero é doravante considerado como contribuindo por sua atividade ao bem público: tal é o sentido da imunidade que Constantino lhe concede’ (BATIFFOL *Apud* MAIER, 1987: 144, n. 6).

³⁸Os donatistas também se julgavam católicos, segundo se depreende do relatório do proconsul Anullinus a Constantino, em 313. Nesse relatório ele cita que alguns da “parte de Maiorinus” lhe entregaram um memorial intitulado *Libellus ecclesiae catholicae criminum Caeciliani traditus a parte Maiorini* (MAIER, 1987:146), no qual os donatistas fazem referência a eles próprios como católicos.

³⁹O Concílio de Arles foi uma assembléia realizada sob dia e mês (1º de agosto de 314) fixados pelo imperador Constantino e convocada por ele (MAIER, 1987: 160-161, n. 1), embora ele mesmo não tenha estado presente no referido concílio. As regiões representadas no concílio de Arles foram a África, Bretanha, Dalmácia, Espanha, Gália e Itália, regiões que constituíam naquele momento os Estados de Constantino (império do Ocidente). Seu objetivo era tratar a causa donatista, mas também foi utilizada para tratar outros assuntos sem relação a ela, como a data da Páscoa (“*Censuimus ergo pascha domini per orbem totum una die obseruari*”) (MAIER, 1987: 164). No que se refere ao donatismo, o cânone 9 determina que a prática do rebatismo seja abandonada nos casos de cristãos já batizados na confissão da Trindade em comunidades consideradas heréticas e seja aplicada o rito da imposição das mãos (“*(...) placuit ut ad ecclesiam si aliqui haereticus uenerit interrogent eum symbolum et, si peruiderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus tantum ei imponatur. Quod si interrogatus symbolum non responderit trinitatem hanc, mérito baptizetur*”) (MAIER, 1987: 165), o que contraria os donatistas porque não acreditam na validade de um batismo ministrado em uma comunidade não donatista. O cânon 14 trata dos *traditores*, os cristãos que eram acusados de terem entregue objetos sagrados (“*De his qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur uel uasa Dominica uel nomina fratrum suorum, placuit nobis ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non uerbis nudis, ab ordine cleri amouetur*”) (MAIER, 1987: 166), no tempo em que viviam sob a Grande Perseguição. A deflagração do movimento donatista está ligada a não aceitação de um sacramento ministrado por um bispo suspeito de ter sido “traditor”. Segundo este cânone “todo traditor é condenado, mas com a condição de que seu crime seja comprovado por documentos oficiais. Em contrapartida, a validade das ordenações feitas por traditores é reconhecida, tal ordenação não podendo prejudicar senão aos indivíduos indignos, excluídos do clero pela mesma indignidade” (MAIER, 1987: 166, n. 23). No cânone 15 há uma ameaça de excomunhão aos caluniadores (“*De his qui falso accusant fratres suos, placuit eos usque ad exitum non communicare*”) (MAIER, 1987: 167). Os atos deste concílio foram conservados parcialmente e editado por C. Munier na coleção *Corpus Christianorum latinorum* (MAIER, 1987: 161).

infeliz, parece ter desviado da luz mais brilhante da lei católica⁴⁰ ou “aqueles que se afastam agora da verdade”⁴¹ e que “o poder do mal persiste em seus corações”⁴². Isso se deve ao fato de que entre os próprios cristãos existiam acusações, próprias da relação identidade-alteridade, que contrapõe a autoafirmação do um e a negação do outro, que se relacionam aos choques entre distintas ideias sobre a unidade da *ecclesia*. Dependendo de onde parta o discurso sobre a divisão, ou seja, de sua proximidade com o poder, há uma tendência de que o outro a quem se acusa seja realmente qualificado como causador de contendas e separações e de, por consequência, não estar em comunhão com a verdadeira *ecclesia*. Nesse sentido, a visão de Constantino derivava de sua aproximação com os nicenianos⁴³, aos quais ele reconhecia como cristãos “católicos”, e que, portanto, seriam legitimados em ocorrências, tais como as que citamos acima sobre a restituição de bens e a imunidade eclesiástica, e principalmente, o Concílio de Nicéia.

Nós já apresentamos este concílio, mas queremos acrescentar que a definição do credo⁴⁴ como uma representação de todos os cristãos patenteou uma vitória, ao menos parcial, da corrente niceniana, que está muito relacionada à primazia romana. Uma condição favorável que não decorreu de um resultado repentino, mas foi fruto de um processo que já vinha dando contorno legítimo à primazia de Roma e à corrente niceniana, que com ela se alinhava. Constantino, objetivando afastar o que entendia como dissensão acabou por reforçar, através do dogma trinitariano e de outras medidas unificadoras, um agrupamento entre os cristãos, ao qual de certa forma apreciava politicamente e com o qual tinha, em certo sentido, afinidade no que se refere a seu projeto político.

De modo geral, esse discurso que retrata o próprio imperador romano tratando de assuntos referentes aos cristãos, objetiva ressaltar que no século IV o lugar social do cristianismo já estava bem demarcado, tanto por sua expansão desde o século II, quanto por sua representação através de seus bispos. Brown afirma que no século IV, “os cristãos formam uma igreja capaz de absorver toda a sociedade”, porém salienta que esta condição teria sido “precedida, durante duas gerações, da

⁴⁰“(…) *malignitas diaboli uidebatur a praeclarissima luce legis catholicae miserabili sua persuasione auertisse*” (MAIER, 1987: 168)

⁴¹“*O uere uictrix prouidentia Christi saluatotis ut etiam his consuleret qui iam desciscentes a ueritate quodam-modo aduersus ipsam arma inducentes gentibus se copulauerunt*” (MAIER, 1987: 168).

⁴²“*Quae uis malignitatis in eorumdem pectoribus perseuerat!*” (MAIER, 1987: 169).

⁴³A saudação de Constantino no início de sua resposta ao sínodo do Concílio de Arles demonstra essa aproximação entre Constantino e os nicenianos: “Constantino Augusto aos bispos católicos, seus caros irmãos, saudações”: “*Constantinus Augustus episcopis catholicis carissimis fratribus salutem*” (MAIER, 1987: 168).

⁴⁴Para melhor entendimento sobre ideia de unidade expressa através do credo niceno (ou Fé de Nicéia), o transcrevemos: “Cremos em um só Deus, Pai onipotente, artífice de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai, por meio do qual vieram a ser todas as coisas, tanto no céu como na terra; o qual, por causa de nós homens e da nossa salvação, desceu e se encarnou, se enhumanou, padeceu, e ressuscitou ao terceiro dia, [e] subiu aos céus, havendo de vir julgar os vivos e os mortos; e no Espírito Santo. Aqueles, porém, que dizem: ‘Houve um tempo em que não era’, e: ‘Antes de ser gerado não era’, e que veio a ser do que não é, ou que dizem ser o Filho de Deus de uma outra hipóstase ou substância ou criado [-!], ou mutável ou alterável, <a eles> anatematiza a Igreja católica” (DENZINGER, 2007: 51-52).

conversão do cristianismo à cultura e à ideia do mundo romano” (BROWN, 1972: 88). É claro que aqui devemos ter parcimônia. Embora a unificação do cristianismo esteja em curso, há comunidades que são resistentes aos valores greco-romanos, como os donatistas. Nesse sentido, esta conversão da religião cristã ao mundo romano é muito melhor representada pela corrente que chamamos de niceniana.

Um aspecto, porém, é válido para várias comunidades cristãs: a importância de seus bispos na sociedade do Império romano. Homens altamente intelectualizados, “formados pelas melhores escolas filosóficas do Império Romano Oriental, eles são verdadeiros “portadores de uma *paidéia*”⁴⁵ e discurso político-cultural e atuaram como verdadeiros agentes de sociabilização” (PAPA, 2009: 2, 4). Rubenstein apresenta a prestação de serviços à sociedade romana pelos bispos, oferecendo refúgio em tempos de crise e incertezas⁴⁶.

Apesar dos momentos de instabilidade que se configuraram como perseguições aos cristãos ainda no início do século IV, podemos perceber que a religião cristã se desenvolveu e se expandiu, chegando ao IV século com um alto grau de expressividade na sociedade imperial romana. Receber o favor do Estado, porém, não seria algo gratuito. Existem interesses políticos envolvidos (o que não quer dizer que não possa haver também algum motivo religioso por parte de Constantino⁴⁷), que consideram o ideal de unidade do Império adotando os cristãos como seu elemento agregador. Se estava em curso um processo hierarquizador entre as *ecclesiae* desde os séculos I-II E.C., que resultava em tensões, disputas, exclusões, agora com Constantino (século IV E.C.) esse processo se acentua e uma nova fase é vivenciada, de forma diversa, pelas comunidades cristãs, provocando agrupamentos e reagrupamentos, segundo o projeto de unidade da *Ecclesia* que se defende e a sua relação com o projeto de unidade do Império.

A ideia que comunicamos sobre a unidade do Império romano e a expectativa política de coesão depositada nos cristãos que, presumia-se, constituíam uma unidade, necessita ser

⁴⁵*Paideia* é um termo que se refere ao homem grego e à sua ampla formação – correspondente à integração do que entendemos por cultura, educação e tradição – norteada para o exercício da vida política. Para o grego, a educação e a comunidade estão vinculadas, de modo que o conhecimento e a formação que ele recebe são postos à disposição da comunidade. Por possuir um caráter orgânico, na *Paideia* não há lugar para subjetividade e individualismo. Ela se aplica, portanto, à construção consciente do ser político pelo desenvolvimento da essência humana e não do eu subjetivo. (JAEGER, 2001:3-20). Por fim, convém ressaltar que a *paideia* se refere a um conceito de formação humana que considera o desenvolvimento pleno do espírito (GONÇALVES, 2009:30).

⁴⁶Segundo o autor, “enquanto os romanos ricos abandonavam os pobres, os burocratas se enriqueciam às expensas dos súditos, e os chefes militares derrubavam imperadores, os bispos cristãos e suas congregações alimentavam os famintos, davam abrigo aos sem-teto, cuidavam das vítimas de pragas e ofereciam seu apoio aos sofredores” (RUBENSTEIN, 2001: 40).

⁴⁷Há autores que atribuem a Constantino uma postura puramente política. Negam sua posição religiosa entendendo que ele continuou como legítimo adorador do Sol, não creditando sua suposta conversão ao cristianismo. Uma das evidências apresentadas por estes autores é a realização de seu batismo apenas em seu leito de morte (337). Porém, uma explicação para essa prática comum naquele período é a crença em um batismo que pudesse ser definitivo em seus efeitos. Assim, passar por esse ritual bem próximo da morte poderia garantir um perdão completo, sem muitas chances para se cometer novos pecados. Cf. DONINI, 1980:204-205; ROGIER, 1973: 247; JOHNSON, 2001:84.

desenvolvida. Precisamos situar o ideal de unidade como algo inerente ao Império e não como uma inovação do imperador Constantino. Também pretendemos, a fim de melhor explicitar a relação do Estado imperial, sob Constantino, com os cristãos, exemplificar situações muito específicas a estas nas quais o imperador esteve envolvido, ativamente ou não, incentivado pelo seu projeto de unidade.

Para começar, apresentamos algumas reflexões de Bailey acerca do conceito de Império romano. O autor traz à tona elementos constitutivos e importantes que permearam a experiência política do Império romano, dentre eles encontra-se o universalismo helenístico.

Uma das características helenísticas herdadas pelos romanos é a universalização. Segundo Bailey, as idéias que fundamentaram o Império Romano haviam germinado no Oriente, onde “os homens aprenderam a acreditar em uma sociedade universal única e no governo desta sociedade por um rei que era “como um deus entre os homens”.” Assim, na “gênese da concepção do Império Romano” devemos reconhecer “o resultado da fusão da evolução política romana e da estrutura institucional romana com as idéias helenísticas”, que o autor resume na seguinte fórmula: “um desenvolvimento romano encontra uma ideia grega” (BAILEY, 1992: 61-62, 77).

Esse ideal universal seria uma influência estoíca, uma filosofia que concebia a totalidade do universo como uma “unidade inteligível e homogênea”, permeada pela essência dessa unidade, que poderia ser chamada de “Razão, Deus, Natureza”. O aspecto político desta concepção filosófica geral se desdobrava em “uma sociedade universal, um estado do mundo inteiro; uma lei da natureza, com a qual todos os seus membros devem viver em conformidade” (BAILEY, 1992: 67-68).

Assim, a filosofia estoíca “influenciou os legisladores romanos com suas doutrinas de uma lei universal da natureza e a igualdade de todos os homens diante desta lei” (BAILEY, 1992, 69), salvaguardadas as desigualdades entre eles organizadas em categorias (cidadãos e não-cidadãos, homens e mulheres, livres e escravos).

A universalidade, então, se coloca como uma característica do Império romano, que possui uma lei universal que deve reger todo o seu território, composto por romanos e por “romanizados”⁴⁸. Essa diversidade das populações que o compõem, porém, demanda de sua administração oferecer elementos que as integrem e que possam promover sua agregação. Em outras palavras, elementos que possam incentivar a sua unidade.

Raciocinando sobre esse aspecto, Bailey apresenta a fusão entre política e religião como uma característica do mundo antigo que favorecia a unidade do Império Romano. Essa fusão

⁴⁸Sobre o conceito de romanização, Mendes e Otero afirmam que ela “significou para Roma um mecanismo de integração da totalidade de povos que compunham o Império.” As autoras apresentam o conceito de romanização como expressão dos “processos de ajustamento social e cultural responsáveis pela identificação e interação dos grupos étnicos” que compunham o Império romano (MENDES;OTERO, 2005: 202, 210).

político-religiosa deveria estimular naquela diversidade de povos que compunham o Império, uma percepção delas próprias como uma sociedade universal (BAILEY, 1992: 81).

Como vimos em outro momento, na religião romana o ritual e não a crença ocupava o seu centro. Por isso, era totalmente possível conciliar uma divindade escolhida pessoalmente e o gesto convencional do ritual do Estado. As práticas religiosas públicas, ou, posteriormente, o culto ao imperador, eram importantes e obrigatórias porque diziam respeito à identidade cívica do indivíduo. Era, portanto, uma religião política que funcionava como um elemento preciso de coesão social, “um mecanismo de integração da totalidade de povos que compunham o Império”, devido à sua função como formadora de identidade romana (MENDES; OTERO, 2005: 198, 204, 205, 207).

Porém, num contexto em que a sociedade romana ganhava uma nova configuração, através de reformas político-administrativas próprias do *Dominato*⁴⁹, percebem-se também transformações no campo religioso. Desde o momento em que o imperador Diocleciano faz uso do mitraísmo (culto derivado do zoroastrismo⁵⁰ persa e já bastante difundido entre os romanos antes ainda do século III), se consagrando como a encarnação do Sol, já está em curso aquilo que Bailey chama de “transferência de interesse”, a qual se concretizará com a ascensão do cristianismo, o que não significa, no entanto, a extinção da religião romana. Para o autor, há uma distinção entre o interesse político característico do período clássico em que “o estado era a unidade de vida; a religião era um atributo ou dependência do Estado”, e o motivo religioso que passou ao primeiro plano da vida a partir do século III. Desde então, a sociedade romana passa por uma falta de “coesão social espontânea” para compor uma “comunidade política” ou por uma falta de “vontade social espontânea para apoiar um governo” (BAILEY, 1992: 93-95).

Constantino, sucessor de seu pai Constâncio no sistema tetrárquico (criado por Diocleciano

⁴⁹O *Dominato* foi uma “modalidade específica de sistema político-ideológico” que vigorou no Império Romano entre fins do século III, iniciando em 284, com a ascensão de Diocleciano ao poder, e fins do século V, com a deposição de Rômulo Augusto por Odoacro, rei dos hérulos, em 476, ou seja, trata-se da fase final da Antiguidade (SILVA; MENDES: 2006: 193), correspondendo ao Baixo Império – termo que se refere aos últimos séculos de existência do Império Romano enquanto unidade político-administrativa, visto que, segundo Bailey, para as pessoas que habitavam o território romano, a concepção de uma sociedade universal perdurou ainda durante algum tempo após o fim do Império (BAILEY, 1992: 93, 99). As reformas realizadas, principalmente, por Diocleciano e Constantino visando à estabilidade política e a reorganização e o reequilíbrio administrativo do Império acabaram por dar uma nova configuração à sociedade romana. Uma das principais medidas nesse sentido foi a centralização do poder. A autocracia da autoridade imperial (rompendo o compartilhar do governo do Império com “as instituições políticas e militares e a aristocracia senatorial romana” (FRIGHETTO, 2006: 226)), foi uma estratégia que atingiria quatro setores: a corte, a administração central, a administração provincial e o exército (SILVA; MENDES, 2006: 203).

⁵⁰O pensamento de Zoroastro, que teria vivido por volta do século VI A.E.C., no planalto da Pérsia, influenciou diversos sistemas religiosos do oriente do Império romano, como o dos judeus, dos cristãos e dos maniqueus. De modo geral, o zoroastrismo ou mazdeísmo é caracterizado pelo dualismo originado dentro do mundo espiritual: postula-se a existência de dois princípios no ordenamento do universo, Ormuz, o espírito do Bem, e Arimã, o espírito do Mal. Ambas as entidades seriam gêmeas, filhas de Ahura Mazda, tendo uma escolhido o bem e a outra o mal. O zoroastrismo preconiza o espiritual e o material como nem totalmente bom nem totalmente maléfico. Existe um conflito entre o Bem e o Mal apenas porque Arimã escolhe atacar o Bem. Esta ação introduz a morte no mundo e os homens, mesmo assim, equivocados, escolhem-no em detrimento do Bem. O fundamental em seu pensamento é a liberdade do homem de escolher. Zoroastro incentivava a escolha do bem contra o mal, da verdadeira religião contra a falsa.

em 293), desde 306 e, imperador absoluto a partir de 324, quando eliminou Licínio, com quem na época dividia o título de Augusto e que governava a parte oriental do Império, possuía experiência nas questões que envolviam o organismo que representava o todo sócio-político-econômico-cultural do Império romano. Governando num período no qual herda um conjunto de medidas político-administrativas, tomadas visando o “ajustamento entre os sistemas que compõem a complexidade social” (SILVA; MENDES, 2006: 218), Constantino deixará como principal marca a sua estratégia de buscar entre os cristãos os seus aliados para a concretização de seu projeto de unidade do Império.

Segundo Bailey, Constantino percebeu no cristianismo a oportunidade de escape para “um império que estava fadado à dissolução, caso procurasse permanecer fundamentado na unidade política” (BAILEY, 1992: 96). Sua investida possuía justificativas que se viam no âmbito social, seja através do crescimento quantitativo e qualitativo dos adeptos do cristianismo, seja através da importância que os bispos teriam alcançado na sociedade.

Falando da expansão das comunidades cristãs, Brown mostra o quanto as adesões se dão entre os círculos sociais mais abastados. Um cenário expressivo que chega ao século IV com a capacidade de “absorver toda a sociedade” (BROWN, 1972: 88):

Por alturas de 200, as comunidades cristãs não são recrutadas entre os ‘humildes e os oprimidos’; são agrupamentos das classes médias mais baixas e de respeitáveis artífices das cidades. Não são necessitados, mas pessoas que, tendo conquistado a prosperidade através do Império Romano, conhecem as ansiedades e incertezas da sua nova posição (BROWN, 1972: 66).

No que tange aos líderes das comunidades cristãs que, naquelas com uma organização administrativa hierarquizada, serão chamados de bispos, desde o final do século III passam a ser “aos olhos de seus admiradores, uma elite igual em prestígio às elites tradicionais dos notáveis cidadãos⁵¹”. Na cidade do século IV, o bispo adquire importância como

“patrono dos pobres e protetor das mulheres influentes, cujas energias e fortuna coloca a serviço da Igreja (...); deliberadamente se associa em público a essas categorias de pessoas cuja existência fora ignorada pelo antigo modelo “cívico” dos notáveis urbanos” (BROWN, 1990: 270).

Assim, diante de profundas transformações envolvendo as comunidades cristãs, Constantino repensou o seu espaço no bojo do Império romano, tomando o cristianismo, com o qual dialoga, como agente agregador da sociedade. Trata-se, porém, de uma nova configuração política que integra a sacralidade cristã, trazendo novas feições para o Império e revelando a perspectiva de unidade a partir de elementos de uma identidade cristã.

⁵¹A expressão “notáveis cidadãos se refere aos “bem nascidos” de uma cidade que possuíam o dever de alimentar sua cidade, através de um “modelo baseado na noção de solidariedade implícita dos ricos com relação aos pobres na desgraça”, modelo este que terá continuidade na sociedade romana, através do patronato, e depois na sociedade medieval, através da Igreja (BROWN, 1990: 252, 260).

À medida que há uma aproximação da política imperial com o cristianismo, algumas nuances começam a ser percebidas. Dentre elas a cara realidade, às pretensões do Estado, de que não há unidade entre as comunidades cristãs, mas sim uma pluralidade. Constantino dialoga com um tipo de comunidade ou de agrupamento cristão, que não pode representar a totalidade das expressões cristãs, apesar de já estar em curso um processo de unificação, que se dá por meio de hierarquização e poder entre elas. Estamos falando de um processo que, gradativamente, foi agrupando as comunidades em torno de um agente dominador, de forma que há um alinhamento de projetos sobre a *Ecclesia* e o Império entre várias comunidades, ao passo que há outras que possuem projeto diverso sobre este tema crucial que define a identidade cristã.

A constatação de “falta de unidade” entre os cristãos, desde uma perspectiva constantiniana, estimulará o imperador ao tratamento de questões muito específicas a eles, para as quais até não tem suporte teológico. Mas isso não será um obstáculo para a sua promoção da unidade e estabilidade do Império. Por isso, para as questões envolvendo o arianismo, Constantino oferece como solução o Concílio de Nicéia, realizado em 325. Com a finalidade de “restabelecer a paz religiosa” (SESBÖUÉ, 2005: 207) entre os cristãos do Oriente, “ele toma a iniciativa de os convocar [bispos], de encarregá-los dos problemas dogmáticos ou disciplinares que deverão tratar. O imperador assiste às discussões, favorece a formação de uma maioria, ajuda a estabelecer-se a unanimidade... o imperador se imagina com toda a naturalidade como o chefe⁵² do povo cristão” (ROGIER, 1973: 254).

O Concílio de Nicéia se constitui, talvez, como o maior exemplo da intervenção do imperador Constantino nos assuntos cristãos. Em termos práticos, nesse concílio Constantino dispôs o cristianismo segundo suas aspirações, mas utilizando as mãos dos próprios bispos que ali estavam presentes. Ele não apenas promoveu o consenso no que se refere às questões teológicas levantadas por Ário, através da instituição do dogma da Trindade, como também promoveu uma unificação em termos administrativos, uma tentativa de padronizar as comunidades cristãs. Nesse sentido, as que não se adaptassem, tenderiam, ao longo do século IV e V, a serem consideradas heréticas, a serem desqualificadas enquanto cristãs.

O que podemos ver através da promoção imperial do Concílio de Nicéia é o fortalecimento de um cristianismo com o qual o imperador já dialoga e no qual vê a possibilidade de dar conta da coesão social do Império. Se o imperador o fortalece é porque aquele tinha condições de favorecê-

⁵²Constantino, na verdade, é o *pontifex maximus*, e como tal, o representante da religião romana, o líder do colégio de pontífices. Este colégio possuía a função de: “aconselhar ao Senado sobre todos os assuntos referentes aos *sacra*; aconselhar o povo em temas da lei sagrada, incluindo a lei dos mortos; supervisionar os assuntos da lei familiar (adoção, herança, etc.), manter os registros do Estado.” (BELTRÃO, 2006: 143). O título de *pontifex maximus* confere ao imperador a obrigação de tratar todas as formas de adoração no Império Romano, não desprezadas pela religião romana. No entanto, a profundidade desse tratamento nas disputas entre os cristãos se relaciona ao ideal de unidade que interfere diretamente na estabilidade do Império.

lo. Logo, há uma junção político-religiosa, reservadas as diferenças entre a religião romana e o cristianismo, com a qual o Império sabe lidar e que promete grandes êxitos do ponto de vista das suas afinidades. Como afirma Bailey,

a Igreja que poderia, assim, ser concebida como uma entidade social e uma força imperial, adquiriu gradualmente uma organização imperial. O espírito e a estrutura do antigo sistema imperial passaram para a organização da Igreja (Bailey, 1992, 102).

Muito significativo para a nossa pesquisa é a ligação que Silva faz entre o Concílio de Nicéia e a controvérsia donatista, propagada em 311. Ele conclui que o donatismo dá a Constantino a exata dimensão do quanto as heresias são prejudiciais, não apenas à unidade da Igreja, mas também à segurança do próprio Império, razão pela qual se apressa a promover a concórdia entre os cristãos (SILVA, 2006: 257-258).

Falando destes dois importantes episódios que se relacionam no quesito “falta de unidade”, segundo o olhar do imperador, trouxemos para a cena donatistas e nicenianos. Eles se constituem como manifestações de uma pluralidade que tanto não coaduna com o projeto de unidade do Império, quanto com o projeto de *Ecclesia* defendido pelos cristãos cujos líderes têm maior aceitação ou afinidade com a política imperial. Vamos conhecer as peculiaridades de donatistas e nicenianos e as implicações do posicionamento desses cristãos diante da política do Império.

1.3) Donatistas e nicenianos: expressões de projetos de unidade da *Ecclesia*

A nova conjuntura imperial, de forma geral, apóia, mas também solicita o apoio das comunidades cristãs. Estas, porém, se encontram num processo, já há muito começado, que envolve disputas, nas quais visam defender a sua própria definição da *Ecclesia*, incluindo questões como quem pode, de fato, representá-la ou compô-la. Essas diferenças, próprias de uma realidade plural, representam um entrave para um projeto político de unidade do Império que passa pela unidade entre os próprios cristãos. Nesse sentido, donatistas e nicenianos são representantes de visões distintas sobre a unidade da *Ecclesia*.

Nos escritos de Cipriano, bispo de Cartago, martirizado em 258 durante a perseguição ocorrida sob Valeriano e que, portanto, não testemunhou a polêmica entre donatistas e nicenianos, já observamos o apelo à unidade da *Ecclesia*. Contextualizado pelas discórdias entre cristãos de seu tempo⁵³, Cipriano discursava em 252, em seu tratado *De la unidad de la Iglesia sobre a Ecclesia* de

⁵³O bispo de Cartago escreve contra Novaciano, que teria se consagrado, em 251, bispo de Roma contra a eleição do presbítero Cornélio, quando esta função estava vacante há mais de um ano, desde o martírio do bispo Fabiano. Novaciano também partilhava da ideia que considerava sem direito ao perdão os *lapsi*, aqueles que haviam, de alguma forma, negado suas crenças durante a perseguição ocorrida sob Décio (CAMPOS *Apud* CIPRIANO, 1964: 20, 47). Esta seria uma posição que Cipriano considerava extrema, pois ele reintegraria esses cristãos à sua *ecclesia* através de penitência, um “sistema com penas escalonadas que chegavam até à excomunhão temporária, mais ou menos

Cristo, que “é única”⁵⁴, e sobre a necessidade de que os cristãos se mantivessem num mesmo espírito, em paz e em concórdia, ligados ao tronco vital que é a *Ecclesia*⁵⁵. Aos que não conseguiam manter essa unidade, ele atribuía alguma inconsistência: “ninguém deve pensar que os bons podem se separar da *Ecclesia*, o vento não derruba o trigo, nem a tempestade derruba a árvore solidamente arraigada”⁵⁶ (CIPRIANO, 1964:152).

A ideia da existência de uma única *Ecclesia* defendida por Cipriano, e mais de um século depois, por Agostinho, duas expressivas figuras nos embates entre donatistas e nicenianos, figurando Cipriano como referencial para os donatistas que se apropriam de suas ideias, embora já morto, enquanto, de outro lado, está Agostinho como um representante vivo dos valores de Nicéia, não é suficiente para fazer com que eles componham um mesmo seguimento. Pelo contrário, eles divergem e defendem cada qual a sua *ecclesia* como a verdadeira única *Ecclesia* à qual os verdadeiros cristãos devem pertencer.

Assim, pensando ainda na unidade da *Ecclesia*, Agostinho de Hipona (séc. V E.C.), niceniano e grande combatente das ideias donatistas, no início do século V escreverá sobre a unidade da *Ecclesia* em sua *Carta a los catolicos sobre la secta donatista*. Partindo do princípio de que a *Ecclesia* é apenas uma e reprovando a persistência da vertente donatista, a quem atribui culpa por causar divisão na *Ecclesia* de Cristo, refletirá sobre o assentamento da *Ecclesia* de Cristo, questionando aos donatistas sobre onde ela estaria, “se em nós [nicenianos] ou neles [donatistas]” (AGOSTINHO, 402, 2.2)⁵⁷.

Daí em diante, Agostinho irá fundamentar que a *Ecclesia* de Cristo é universal, contra o que ele considerava o regionalismo donatista, e afirmará que os donatistas precisam atentar para o fato de não estarem compondo a *Ecclesia* de Cristo. Ele dirá:

“Dá-me essa Igreja, se está em vós [donatistas]. Demonstra que estás em comunhão com todos os povos, que já são benditos nesta descendência. Dá-me-a ou, deposto já vosso furor, receba-a, não de mim certamente, senão daquele mesmo em quem são benditos todos os povos. (...) quantos e claros são os testemunhos em favor da *Ecclesia* espalhada por todo o orbe!”⁵⁸ (AGOSTINHO, VI,14, VII, 15).

prolongada segundo a gravidade da falta, à qual se seguia uma reconciliação solene” (SIMON; BENOIT, 1987: 189): *Rogamus uos ut pro uobis Dominum rogare possimus, preces ipsas ad uos prius uertimus quibus Deum pro uobis ut misereatur oramus. Agite paenitentiam plenam, dolentis ac lamentantis animi probate maestitiam!*” (CIPRIANO, De los apóstatas, 32 *Apud* CIPRIANO, 1964: 195). Cipriano também escreve considerando Felicíssimo, que não reconhecia sua liderança, e a quem juntamente com seu grupo, teria excomungado, por volta de 250-251, através de seus representantes Caldonio e Herculano, durante sua ausência devido à perseguição (CAMPOS *Apud* CIPRIANO, 1964: 8, 18, 19).

⁵⁴“*Vnus Deus est, et Christus unus, et una Ecclesia eius, et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata*” (CIPRIANO, De La unidad de La Iglesia, 23 *Apud* CIPRIANO, 1964: 165).

⁵⁵“*Quicquid a matrice discesserit seorsum uiuere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit. (...) Pacificos esse oportet Dei filios, corde mites, sermone simplices, affectione concordés, fideliter sibi unanimitatis nexibus cohaerentes*” (CIPRIANO, De La unidad de La Iglesia, 23-24 *Apud* CIPRIANO, 1964: 165, 166).

⁵⁶“*Nemo existimet bonos de Ecclesia posse discedere; triticum non rapit uentus, Nec arborem solida radice fundatam procella subuertit*” (CIPRIANO, 1964: 152)

⁵⁷“*Quaestio certe inter nos versatur ubi sit Ecclesia, utrum apud nos an apud illos*” (AGOSTINHO, 2.2).

⁵⁸“*Date mihi hanc Ecclesiam, si apud vos est. Ostendite vos communicare omnibus gentibus, quas iam videmus in hoc*

Podemos perceber através dos discursos de Cipriano e Agostinho que o tema da unidade da *Ecclesia* é recorrente e bastante fluido. Eles demonstram também o quanto pode ser subjetiva e passível de interpretações a questão que envolve a unidade da *Ecclesia*. Percebemos que os que são julgados “separatistas”⁵⁹ por Cipriano, se consideram cristãos cuja reunião pode ser visitada por Cristo, em cumprimento à promessa que diz: “pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles”⁶⁰ (Mt 18,20), ou seja, se vêem como cristãos legítimos que compõem a *Ecclesia* de Cristo. Por outro lado, os donatistas que demonstram um grande apreço por Cipriano e não se consideram fora da *Ecclesia* defendida por ele foram considerados cismáticos pelos nicenianos. Agostinho, que representa a corrente niceniana e sobre quem paira a acusação donatista de traição, considera que a sua *Ecclesia* é a que se encontra registrada nos textos canônicos e que os donatistas é que dela se separaram.

Nesse contexto, ao falarmos de donatistas e nicenianos estamos nos referindo a dois grupos de cristãos que percebem, cada qual a si mesmo, como católico, mas que possuem distintos projetos de unidade da *Ecclesia*. Até mesmo o termo “católico” possui valor semântico diferente para cada grupo. Como os donatistas se consideram “filhos dos mártires” e aos nicenianos “descendência dos *traditores*”⁶¹, o termo católico para eles tem o sentido de totalidade, integridade. Assim, os donatistas comporiam a *Ecclesia catholica*, íntegra. Já para o segundo grupo, o termo católico tem o sentido de universalidade, razão relacionada a uma questão espacial, pois os donatistas estão presentes no norte da África romana e também em Roma⁶², enquanto os nicenianos estão presentes tanto no norte da África como em muitas outras partes do Império romano.

A causa para a afirmação de duas *ecclesiae* está relacionada a uma questão inegociável para

semine benedici. Date hanc aut furore deposito accipite non a me, sed ab illo ipso in quo benedicuntur omnes gentes. (...) Quid in Prophetis? Quam multa et quam manifesta sunt testimonia Ecclesiae per omnes gentes toto terrarum orbe diffusae!” (AGOSTINHO, 6.14, 7.15).

⁵⁹“Pois não nos temos separado deles, mas sim eles de nós. E quando apareceram depois heresias e cismas, e constituíram conventículos separados, abandonaram o princípio e origem da verdade”: “*Non enim nos ab illis, sed illi a nobis recesserunt et cum haereses et schismata postmodum nata sint, dum conuenticula sibi diuersa constituunt, ueritatis caput atque originem reliquerunt*” (CIPRIANO, 1964: 154).

⁶⁰Cipriano dedica-se a refutar essa interpretação dos “separatistas”, dizendo: “E não se enganem alguns interpretando futilmente o que disse o Senhor (...) reprovando a discórdia aos pérfidos e encomendando a paz com suas palavras aos fiéis, deu [o Senhor] a entender que está com dois ou três que oram bem unidos, do que com muitos que estão em discussão entre si, e que mais pode ter satisfação a súplica concorde de poucos que a oração discorde de muitos”: “*Nec se quidam uana interpretatione decipiant quod dixerit Dominus (...) exprobrans discordiam perfidis, et fidelibus pacem sua uoce commendans, ostendit magis esse se cum duobus aut tribus unanimiter orantibus quam cum dissidentibus plurimis, plusque impetrari posse paucorum concordi prece quam discordiosa oratione multorum*” (CIPRIANO, 1964: 154, 155).

⁶¹“*Indignum est ut in unum conueniant filii martyrum et progenies traditorum*” (MAIER, 1989: 125). Trata-se da resposta do donatista Primianus de Cartago, em 403, frente à convocação, autorizada pelas autoridades civis (MAIER, 1989: 121-124), feita por sua contraparte católica Aurelius de Cartago para um debate. Primianus rejeita a convocação nos termos supracitados.

⁶²Os donatistas estabelecidos em Roma eram chamados pelo nome de *montenses*. “Isto provém do lugar, uma colina da campanha romana, onde se reunia a pequena comunidade donatista de Roma” (MAIER, 1989: 62, nota 9). O primeiro bispo donatista de Roma foi Victor de Garbe (MAIER, 1989: 53, nota 2).

alguns bispos da Numídia⁶³, referente à sucessão ao posto de bispo em Cartago, importante *ecclesia* da África Proconsular⁶⁴. Para falarmos sobre a causa da polêmica que se instaurou em 311 e se manteve por longo período⁶⁵, precisamos retornar ao período da Grande Perseguição sob o imperador Diocleciano, ocorrida entre 303 e 304. Durante essa perseguição, e de forma alguma sendo um acontecimento original, visto que Cipriano de Cartago já discutia os efeitos das perseguições sofridas pelos cristãos em 251-252 em sua própria comunidade, muitos cristãos, inclusive alguns que exerciam funções administrativas na *ecclesia*, cederam às pressões e ameaças dos editos imperiais. Isso se concretizou através de atos que poupassem suas vidas, como a entrega de objetos sagrados e a indicação de nomes de cristãos que pudessem atender alguma exigência imperial. A esses cristãos que procederam a essa entrega deu-se o nome pejorativo de *traditores*, do latim *traditio*, *-onis*, que significa a ação de entregar ou dar (alguém ou alguma coisa).

Passadas as perseguições, em 311, em Cartago, por ocasião da necessidade de se nomear um bispo para ocupar o posto de seu bispo Mensurio, falecido, houve a consagração de Ceciliano, um diácono de Cartago. Este ato de consagração foi realizado, porém, por um bispo chamado Felix de Abthugni, sobre quem pairou a acusação de ter sido um *traditor* durante a Grande Perseguição. O efeito dessa acusação foi a não aceitação da ordenação de Ceciliano, o que levou a que os bispos descontentes se reunissem em 312 e, mesmo na ausência de Ceciliano, que não compareceu ao concílio de Cartago (MAIER, 1987: 129), escolhessem o seu próprio bispo chamado Maiorinus. Com isso, estava concretizada a existência de dois grupos que se oporiam como duas *Ecclesiae*, obviamente defendidas por seus seguidores como verdadeira e única. A partir daí, temos uma insistente disputa entre donatistas e nicenianos.

⁶³Uma das províncias da diocese africana, atual Argélia. No governo de Diocleciano a diocese da África totalizava seis províncias, com os limites de outrora modificados: a Bizantina, a Tripolitana, a Numídia Cirteana (com Cirta como capital), a Numídia *militiana* (com Lambése como capital), a Mauritânia Sitifiana e a Mauritânia Cesariana. Estas províncias permaneceram como tais durante todo o Baixo-Império, exceto as províncias da Numídia que foram reunificadas em 314 por Constantino. A Proconsular não compunha a diocese africana (MAIER, 1987: 26). Na Numídia estão localizadas as cidades de Tagaste e de Hipona, locais de nascimento e morte de Agostinho, respectivamente.

⁶⁴A África Proconsular, onde se situava Cartago, atual Tunísia, não sofreu o agrupamento das províncias em dioceses realizado por Diocleciano. Ele a manteve sob o governo de procônsules. Dessa forma, na estrutura hierárquico-administrativa do Império, a África Proconsular estava sob o domínio do procônsul da África, que por sua vez, não se reportava ao vigário da África como os governadores das províncias o faziam, mas diretamente ao imperador. “Esta independência aparece claramente na discussão donatista. Enquanto em outras províncias os assuntos religiosos não eram abrangidos pelos governadores, mas pelo vigário da África, na Proconsular eles estavam na competência do procônsul” (MAIER, 1987: 27, 28).

⁶⁵Entre as muitas fontes que Maier nos apresenta relativas a períodos posteriores à Conferência de Cartago (411), na qual se pretendeu resolver definitivamente as questões entre as *ecclesiae* niceniana e donatista, tendo esta saído com a ordem de proscrição, está uma carta de Gregório II, que demonstra o quanto o movimento donatista teve fôlego, chegando ao século VIII. Nas palavras de Maier “quatro séculos após a aparição do donatismo, nós encontramos ainda a última fonte para a história da querela” (MAIER, 1989: 394). Gregório II ocupou o posto máximo da Sede apostólica romana entre 19 de maio de 715 e 10 de fevereiro de 731 (MAIER, 1989:394, n. 6) e sua carta data de 1 de dezembro de 722. Nela existe a ordem de não se permitir ordenações ilícitas (*ordinationes illicitas*), dentre as quais a admissão de “africanos, pessoas que pretendem por toda parte as ordens eclesiásticas, porque tem sido repetidamente demonstrado que entre eles alguns são maniqueus, outros são rebatizados” (*Afros passim ad ecclesiasticos ordines praetendentes nulla ratione suscipiat, quia aliqui eorum manichaei, aliqui rebaptizati saepius sunt probati*) (MAIER, 1989: 395). Os rebatizados se referem, obviamente, aos donatistas (MAIER, 1989: 395, n. 15).

Não queremos, porém, limitar a força da oposição entre donatistas e nicenianos a esse evento. Maier atribui a ela possíveis influências de “ordem etnológica, social ou econômica” (MAIER, 1987: 128). Para ele

é óbvio que um simples conflito de pessoas em Cartago não é suficiente para explicar o rápido sucesso do donatismo em toda a África. O cisma tem causas mais profundas: em particular, houve uma oposição latente entre a Numídia e Cartago e, ao que parece, em toda parte os cristãos africanos foram fortemente divididos pela perseguição, cada um acusando o outro de ter se livrado do perigo pelos compromissos. Posteriormente, foram adicionados outros motivos de ordem econômica, política, etc (MAIER, 1987: 128).

Por isso, pretendemos tratar a deflagração da oposição apenas como um emblema. Por outro lado, também não é nosso objetivo diminuir sua importância para a parte donatista, que é a que se posiciona contra a ordenação.

Diante desse contexto de afirmação de duas *ecclesiae*, a donatista e a niceniana, cada uma designada como *catholica* pela sua respectiva comunidade cristã, percebemos a existência no interior do projeto de unidade dos cristãos, disputas em torno do referencial *catholico*, que contam com diferentes percepções sobre os elementos que compõem a *Ecclesia catholica*. Expoente destas concorrências que também tangem a uma identificação social permeada pela legitimidade da identidade da *Ecclesia catholica*, é a Conferência de Cartago, realizada em 411, na qual donatistas e nicenianos apresentam as razões para que sejam considerados os verdadeiros *catholicos*.

Assim, muito elucidativa sobre o termo *catholico*, disputado por donatistas e nicenianos, é a referida Conferência. Este concílio, também chamado de “concílio conjunto, ou *collatio*, convocado por ordem do imperador Honório (...) consistiu em um debate oficial para dirimir todas as dúvidas e decidir qual deveria ser considerada a verdadeira Igreja. A reunião foi conduzida pelo comandante militar Flávio Marcelino, partidário do catolicismo [niceniano]. Estavam presentes 279 bispos católicos e 270 donatistas. Em 09 de junho de 411 o veredicto final foi dado e o donatismo foi oficialmente condenado” (GONÇALVES, 2009:73 e 76).

Segundo Grossi, esta conferência deveria decidir acerca de quem podia ser chamado de “Igreja católica” (GROSSI, 2013: 121). Durante a sua realização os donatistas solicitaram que em lugar de serem chamados de donatistas fossem chamados de católicos e que este termo fosse registrado nas atas. Porém o tribuno Marcelino interveio dizendo que eles deveriam ser chamados “com o nome indicado pelo imperador (...) e isto segundo os parâmetros jurídicos da *lex catholica* que era a reconhecida pelas instituições romanas”. Os donatistas então argumentaram que nenhuma das partes deveria ser chamada de *catholica* até o final da conferência. (GROSSI, 2013:123). Este ocorrido demonstra que os donatistas eram considerados separados da *Ecclesia catholica* tanto por nicenianos como por autoridades do Império.

Na terceira e última sessão da Conferência de Cartago, o termo “católico” foi tema da discussão (GROSSI, 2013: 122). Fica claro que, embora o termo seja apropriado por ambos, ele

possui valor semântico diferente para cada grupo. Os donatistas atribuem à sua *Ecclesia catholica* o significado de cristã, “devido à sua constância em uma fé intacta e em uma verdadeira disciplina católica”. Ela também tem uma conduta moral irrepreensível, “pura, santa, sem mancha nem ruga”. O termo “católico” para os donatistas se refere a “uma plenitude ou a uma perfeição”, remetendo a uma assembléia de bons e puros e implica num afastamento físico ou social do cristão (GROSSI, 2013: 122-126).

Os nicenianos, por sua vez, inclusive representados por Agostinho de Hipona, afirmam que a *Ecclesia catholica* é a que surge dos testemunhos dos textos canônicos e que se mantém “em comunhão com os cristãos onde quer que eles estejam”, ou seja, há um sentido de universalidade, contrapondo o que chamam de regionalismo donatista. Finalmente, esta *Ecclesia catholica* defendida por nicenianos é composta por bons e maus⁶⁶, portanto, não está presente a ideia de uma *Ecclesia* pura e santa entre eles (GROSSI, 2013:122-126).

Tal divergência de sentidos sobre o termo católico remete a distintos projetos de unidade da *Ecclesia*, que podem ser vistos em discussões envolvendo o bispo Cipriano de Cartago em meados do século III, nas quais batismo e rebatismo⁶⁷, perdão após penitência⁶⁸, perdão sem penitência e até não direito a perdão se constituíam temas muito antes da controvérsia donatista.

Por isso, embora a razão de Primianus se referir aos nicenianos como “descendência dos *traditores*” esteja ligada à deflagração da disputa em 311, que consagrou os donatistas como cismáticos, principalmente através da literatura eclesiástica e católica, como veio a ser reconhecida, que os combateu, e que tendeu a ser reproduzida pela historiografia, devemos estar atentos para tratarmos o ocorrido apenas como uma demonstração mais tangível do que já se desenhava entre esses cristãos e não como se vivessem em harmonia na mesma *Ecclesia* até a eclosão do problema. Na verdade, eram comunidades e grupos dentro das comunidades que já discordavam entre si e que alcançaram um nível de divergência entre seus interesses que tornou sua suposta familiaridade insustentável.

É importante esclarecer que o grupo denominado donatista recebeu esse nome como

⁶⁶“*Deposita quippe animositate contradicendi, qua tument omnes qui veritate Dei vinci nolunt et sua perversitate vincuntur, facile potestis intellegere et in bonis esse et in malis sacramenta divina, sed in illis ad salutem, in illis ad damnationem; et cum tantum distet inter eos qui haec digne indigneque tractaverint, ipsa tamen eadem sunt illis ad praemium valentia, illis ad iudicium*” (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 21,57).

⁶⁷O bispo de Cartago considerava sem validade um batismo oficiado em comunidade considerada herética. Daí, para que uma pessoa oriunda “da heresia” pudesse fazer parte de sua comunidade como legítima cristã deveria ser rebatizada: “dentre os hereges, aos que vêm da seita de Novaciano, depois de seu batismo profano, deve batizá-los e justificá-los na igreja católica com o legítimo e único batismo da Igreja” (“*na inter ceteros haereticos eos qui a Nouatiano ueniunt post profanum eius lauacrum baptizari et sanctificari in ecclesia catholica legitimo et uero et unico ecclesiae baptismo oporteat*”) (CIPRIANO, 1964: 645, 646).

⁶⁸Cipriano se posiciona a favor da concessão de perdão após penitência: “Certamente que o Senhor não exortaria à penitência, senão porque promete perdão aos que se arrependem” (“*Quodutique ad paenitentiam Dominus non hortaretur, nisi quia paenitentibus indulgentiam pollicetur*”) (CIPRIANO, 1964: 536).

derivação de seu líder Donato, que, no entanto, não foi seu primeiro líder⁶⁹. Já os nicenianos são uma denominação que preferimos utilizar em substituição ao termo “católico”, utilizado correntemente na historiografia e nas fontes de origem católica, no sentido moderno do termo, às quais tivemos acesso. Mas niceniano corresponde a uma corrente que entendemos como majoritária no Concílio de Nicéia, que ocorrerá em 325, e que pretenderá encerrar as discussões teológicas em torno do Filho, em maior escala, contra as ideias defendidas por Ário de Alexandria, mas também em torno do Pai, o que talvez se relacione às questões levantadas pelos gnósticos. O Espírito Santo ainda será mais mencionado do que discutido na ocasião, recebendo tratamento específico no Concílio de Constantinopla, em 381.

Embora a Trindade não possa ser relacionada a uma característica que distancie donatistas e nicenianos, até porque o Concílio de Nicéia não pretendeu tratar a controvérsia entre estes grupos⁷⁰, a corrente prevalecente neste Concílio é a que prosseguirá aliada aos ideais do Império no processo de oficialização do cristianismo, amparada pelo Estado romano e sendo-lhe útil, como a parte reconhecidamente aceita como cristã. Em comparação, os donatistas, embora em alguns momentos atendidos pelas autoridades imperiais, como foi com o imperador Constantino, frequentemente receberão apelos à reconciliação com seus irmãos nicenianos. Com o desenrolar dos embates, os donatistas terão sua existência como cristãos condicionada à comunhão com os nicenianos, integrando, assim, a catolicidade. Do contrário, serão considerados cismáticos e, posteriormente, heréticos, inclusive, pelo Estado romano que adotará oficialmente⁷¹ o cristianismo niceniano, reconhecido como a *Ecclesia* Católica.

⁶⁹Maiorinus, o mesmo que foi nomeado bispo de Cartago em contraposição a Caecilianus, foi o primeiro líder do movimento. Após sua morte, provavelmente em 313 (visto que não esteve presente no concílio de Roma realizado neste mesmo ano), ele foi substituído por Donato, que daria origem ao nome donatismo, e lideraria o movimento até 355. (MAIER, 1987: 12, 146).

⁷⁰Maier afirma que “se nenhum bispo donatista participou desta assembleia, a África católica foi ali representada por Caecilianus de Cartago, cujo nome figura na lista de preladados que subscreveram o símbolo de Nicéia” (MAIER, 1987: 245).

⁷¹Os donatistas foram considerados cismáticos, separados ou causadores de divisão na *Ecclesia*, o que podemos ver no discurso de Agostinho, na *Epistula ad catholicos de secta donatistarum (Quodsi nolunt ut auferantur, videant quia, et si utraque vera sunt, nulla fuit causa separationis illorum, ut eos fugerent quos habebant, et si utraque falsa sunt, nulla fuit causa separationis illorum, ut eos fugerent quos in nullo crimine repperiebant, et si nostra vera, illa autem falsa sunt, nulla fuit causa separationis illorum, quia potius se corrigere atque in unitate permanere debebant, et si nostra falsa sunt et illa vera sunt, nulla fuit causa separationis illorum, quia innocentem orbem terrarum, cui haec demonstrare vel noluerunt vel non potuerunt, deserere non debebant)*. Mesmo quando o imperador Teodósio declara o cristianismo católico (niceniano) como a religião oficial do Império, em 380, e com isso, prescreve punição aos heréticos, os donatistas não são classificados nesta categoria (MAIER, 1989: 63). Em 403, no entanto, os nicenianos já os mencionam como heréticos (MAIER, 1989: 122), em seu pedido de autorização ao procônsul Septiminus em prol das convocações para uma “grande conferência de paz com os donatistas” (MAIER, 1989: 118), ideia discutida no Concílio de Cartago de 401 (MAIER, 1989: 111), mas amadurecida no Concílio de Cartago de 403 (MAIER, 1989: 118). Os nicenianos também equiparam os donatistas a heréticos no Concílio de Cartago de 404 e pedem às autoridades imperiais a aplicação das leis anti-heréticas da legislação teodosiana aos donatistas (MAIER, 1989: 129). Em 405, o imperador Honorius promulga um édito de união, com o qual estabelece que haja um só culto (MAIER, 1989: 134). Os decretos de aplicação deste édito declaram os donatistas como “uma heresia nascida de um cisma” (MAIER, 1989: 137) e justificam esse aspecto herético ao afirmar que sua prática de rebatismo é uma “profanação da graça divina” (MAIER, 1989: 141).

Percebe-se então que donatistas e nicenianos estão separados devido aos diferentes elementos que constituem seus referenciais de unidade da *Ecclesia*. Através do caso envolvendo a ordenação de Ceciliano de Cartago por Felix de Abthugni, acusado do “crime” de *traditor*, que teria causado a eclosão da oposição donatista, podemos acessar certos valores que compõem a noção de *Ecclesia* para os donatistas. Entre eles estão a conduta digna de Deus e de Cristo, requerida de seus seguidores, que é desprezada pelo cristão que se torna *traditor* quando este, negando as crenças do acesso à vida com Deus através do martírio, comete um ato de traição a Deus e à sua comunidade, através da entrega de objetos sagrados ou até de outros cristãos, ao preferir se isentar da penalidade da morte.

Essas considerações sobre as semelhanças e diferenças que pairam sobre donatistas e nicenianos servem para nos fazer refletir sobre o ponto que os separa e os torna sem abertura a negociações. Pode-se dizer que se trata de um ponto caro aos donatistas e não tão caro aos nicenianos, o que se deve a suas concepções em torno da validade de um sacramento⁷², que se distanciam em dado momento. Para os donatistas, um sacramento, como a consagração de Ceciliano a bispo, não teria validade se o bispo que o consagrou não fosse digno de fazê-lo.

A dignidade de Felix de Abthugni teria sido rebaixada por ocasião de seu ato repreensível, segundo os donatistas, durante a perseguição executada pelas autoridades imperiais, entre 303-304. Sabemos que isso foi o bastante para desconsiderar Ceciliano como bispo, apesar de muitos destes bispos que não aceitavam a ordenação do novo bispo de Cartago figurarem, posteriormente, na lista de *traditores*, denunciada por certo diácono Nundinarius num processo contra seu bispo de Cirta, Silvanus, em 320, que recuperava situações do ano 303 (MAIER, 1986, 211-239). O fato é que Ceciliano não é aceito como bispo devido a suspeita sobre o seu consagrante Felix de Abthugni, e dos incrementos feitos contra o próprio Ceciliano, segundo se depreende do relatório do proconsul Anullinus a Constantino, em 313, onde ele cita que alguns “da parte de Maiorinus” lhe entregaram um memorial intitulado *Libellus ecclesiae catholicae criminum Caeciliani traditus a parte Maiorini* (MAIER, 1987, 146).

Essa será também a lógica para a prática do rebatismo. Os donatistas, na sequência de

⁷² “Sacramento”, especificamente, é conceito que tem sua origem no termo jurídico romano *sacramentum*, e que foi adaptado de seu contexto original para o cristianismo por Tertuliano: o apologista adotou o vocábulo ‘para referir-se ao batismo cristão e, assim, procurar disseminar o valor e a sacralidade da nova religião’. (...) esse conceito sacramental era utilizado por Tertuliano para estabelecer um patamar comum de comunicação entre a filosofia clássica e o cristianismo, na tentativa de facilitar a conversão dos povos romanizados. Para o cartaginense, o sacramento se constituía em uma forma de comunicação entre Deus e os homens, sendo o batismo cristão aspecto inicial do *sacramentum* e fator central de diferenciação entre o cristianismo e o judaísmo” (FREITAS, 2013: 113). Além do batismo, “rito de ingresso na comunidade cristã” e também “signo do arrependimento” do ingressante (SIMON; BENOIT: 1987: 182), outros ritos foram sendo acrescentados na liturgia cristã, tal como a eucaristia. “Vista como signo, a eucaristia o era igualmente como instrumento de uma união mística, tanto entre fiéis quanto entre estes e Cristo; daí o nome de comunhão, posteriormente dado ao sacramento. Esta comunhão reforçando os efeitos do batismo, promovia a integração do fiel na Igreja, corpo de Cristo” (SIMON; BENOIT: 1987: 185).

Cipriano, aplicarão a prática do rebatismo aos cristãos que quisessem integrar sua *ecclesia*, até mesmo aqueles oriundos da *ecclesia* niceniana, admitida como católica pelo Império, não reconhecendo como válido o batismo ministrado por ela (GONÇALVES, 2009: 61, 64, 65). Uma prática já discutida nos tempos de Cipriano, que afirmava sobre o que considerava batismos ilegítimos: “temos ratificado a mesma decisão com nossa declaração, estabelecendo que há na igreja católica um só batismo, e por isso, não são rebatizados, e sim batizados por nós os que, vindo da água adúltera e profana, devem ser lavados e santificados com a verdadeira água da salvação”⁷³ (CIPRIANO, 1964: 673, 674). No contexto da controvérsia donatista, o sínodo de Arles, em 314, se posicionará contra essa prática.

A resolução da oposição que se instaura em torno da consagração de Ceciliano será alvo dos esforços do próprio imperador Constantino. As ações propostas, inclusive em atendimento aos donatistas, serão tanto de investigação sobre Felix de Abthugni, o consagrante acusado pelos donatistas, como sobre Ceciliano de Cartago, o consagrado. As medidas tomadas pelo imperador para o esclarecimento das peculiaridades desta querela promoverão o concílio de Roma de 313; o concílio de Arles de 314; o inquérito sobre Felix de Abthugni (provavelmente em 315) e o julgamento imperial em Milão (315/316).

No primeiro concílio em questão, a composição do julgamento é feita em atendimento à petição donatista, em 313, que solicitou ao imperador o envio de juizes da Gália⁷⁴ para julgar a disputa, como um meio de buscar a imparcialidade (MAIER, 1987, 146-148). Havia também bispos italianos julgando a questão. O concílio ocorreu em três sessões. Ao final, Ceciliano foi considerado inocente⁷⁵. Nesta oportunidade houve silêncio sobre a questão da validade da ordenação de Ceciliano por Felix de Abthugni; o foco foi Ceciliano (MAIER, 1987: 151-152).

No concílio de Arles, em 314, ocorrido em decorrência da convocação feita pelo imperador Constantino, os bispos presentes puderam acertar algumas questões sem relação com o donatismo. Mas no que se refere a este assunto, os cânones 14 e 15 sugerem ser resoluções ligadas à defesa do caso de Ceciliano de Cartago, que estava presente no concílio.

O cânon 14 afirma que “quanto àqueles, que dizem que entregaram as santas Escrituras ou os vasos do Senhor ou os nomes de seus irmãos: pareceu-nos bem que entre eles quem quer que seja

⁷³“(…) *hoc idem denuo sententia nostra firmauimus, statuentes unum baptisma esse quod in ecclesia catholica constitutum ac per hoc non rebaptizari sed baptizari a nobis quicumque ab adultera et profana aqua uenientes abluendi sint sanctificandi salutaris aquae ueritae*” (CIPRIANO, 1964: 673, 674).

⁷⁴Trata-se de um trecho da obra de Optato de Milevo contida no *Corpus Optati*, publicada por C. Ziwsa na coleção *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*: “(…) *nam in Africa inter nos et ceteros episcopos contentiones sunt, petimus ut de Gallia nobis iudices dari praecipiat pietas tua*” (MAIER, 1987: 147).

⁷⁵Texto conservado por Optato de Milevo e reproduzido segundo a edição de C. Ziwsa na coleção *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*: “*Cum constiterit Caecilianum ab his qui cum Donato uenerunt iuxta professionem suam non accusari nec a Donato conuictum esse in aliqua parte constiterit, communioni ecclesiasticae integro statu retinendum merito esse censeo*” (MAIER, 1987: 152).

indiciado por atos públicos, não por simples palavras, seja retirado da ordem do clero”⁷⁶ (MAIER, 1987, 166)

Neste concílio fica determinado, entre outras coisas, que ser *traditor* é considerado uma falta passível de punição, mas esse crime precisa ser comprovado por documentos oficiais (MAIER, 1987, 166).

O cânon 14 prossegue tratando da validade das ordenações feitas por *traditores* e do quanto ser culpado do crime de *traditor* só é prejudicial ao próprio *traditor* e não ao que dele recebeu a ordenação (MAIER, 1987, 166).

Este cânon tem um teor semelhante ao cânon n. 9 que estabelece que o batismo tem validade mesmo se for realizado entre hereges, sendo a crença na Trindade a condição para tal validade. Esta determinação também contraria as ideias e práticas donatistas:

“Com referência aos africanos, já que aplicam um costume próprio deles, a saber, de rebatizarem, foi decidido que, se alguém vem para a Igreja procedente de uma heresia, deve-se interrogá-lo sobre o Símbolo da fé e, se se constatar que foi batizado no Pai, no Filho e no Espírito Santo, imponha-se-lhe tão-somente a mão, para que receba o Espírito Santo; se às perguntas demonstrar que não conhece essa Trindade, seja batizado”⁷⁷ (DENZINGER, 2007, 50).

De acordo com Maier, o reconhecimento da validade do batismo recebido através da “imposição das mãos” seria um “gesto destinado a comunicar o Espírito Santo (...) Trata-se de um gesto de reconciliação, não do sacramento de confirmação, como foi dito por vezes”⁷⁸ (MAIER, 1987, 165). Nos discursos de Cipriano e de Agostinho está presente essa ideia da comunicação do Espírito, embora discordem no que tange ao rebatismo. O primeiro, “notifica ao bispo de Roma, Estevão, a determinação do concílio de Cartago de 256” sobre o rebatismo. Ele diz que “aqueles que foram batizados fora da *ecclesia* e manchados com a água profana entre os hereges e cismáticos, quando vierem à nossa *ecclesia*, que é única, devem ser batizados, porque não é suficiente impor-lhes as mãos para receber o Espírito Santo, se não recebem também o batismo”⁷⁹ (CIPRIANO, 1964: 670). Agostinho, por sua vez, embora aceite o batismo realizado entre comunidades heréticas como sendo de Cristo, nega-lhe o dom do Espírito, que só pode ser obtido dentro da unidade. Assim, impor as mãos funcionava como um ato de comunicação do Espírito àquele que foi batizado fora da sua *Ecclesia*:

⁷⁶ “*De his qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur uel uasa Dominica uel nomina fratrum suorum, placuit nobis ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non uerbis nudis, ab ordine cleri amoueat*” (MAIER, 1987: 166).

⁷⁷ Cãnone 9 do Concílio de Arles editado por C. Munier na coleção *Corpus Christianorum latinorum*: “*De Africa autem quod propria lege sua utantur ut rebaptizent, placuit ut ad ecclesiam si aliqui haereticus uenerit interrogent eum symbolum et, si peruiderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus tantum ei imponatur. Quod si interrogatus symbolum non responderit trinitatem hanc, merito baptizetur*” (MAIER, 1987: 161, 165).

⁷⁸ Simon e Benoit (1987: 184), por exemplo, concordam que o ato de imposição das mãos objetive conferir o Espírito Santo ao cristão, mas denominam tal rito de *confirmatio*.

⁷⁹ “(...) *eos qui sunt foris extra ecclesiam tincti et apud haereticos et schismaticos profanae aquae labe maculati, quando ad nos adque ad ecclesiam quae est una uenerint, baptizari oportere, eo quod parum sit eis manum imponere ad accipiendum Spiritum Sanctum, nisi accipiant et ecclesiae baptismum*” (CIPRIANO, 1964: 670).

“Este é o dom do Espírito Santo, próprio dos justos, do qual nenhum estranho participa. Este é o que falta a todos os malignos e filhos do Geena, ainda que sejam batizados com o batismo de Cristo, como o havia sido Simão o Mago. Este lhes falta também aos hereges; eles o recebem quando, uma vez corrigidos, vêm e abraçam sinceramente o vínculo da unidade. E se não o recebem, inclusive tendo o batismo de Cristo, não hão de possuir o reino de Cristo (...)”⁸⁰ (AGOSTINHO, 23.67).

Voltando aos três cânones citados podemos perceber que eles fazem referência direta ao ponto de separação entre donatistas e nicenianos, que é a indignidade de Felix de Abthugni para ordenar Ceciliano de Cartago, que por sua vez não teria crédito para ser bispo. Se os sacramentos realizados por *traditores* continuam tendo plena validade, então Ceciliano de Cartago não poderia ser prejudicado no exercício de sua nomeação.

Por outro lado, as acusações sobre Felix de Abthugni deveriam ser comprovadas para que, existindo culpa, ele fosse retirado de seu posto devido à sua indignidade. Mas, mesmo que ao final de seu inquérito ele fosse declarado culpado, os sacramentos conferidos por ele não seriam destituídos de sua validade (MAIER, 1987, 167).

Aparentemente, com vistas a encerrar a questão, e indo de encontro aos adversários de Ceciliano de Cartago, o cânon 15 se mostra uma medida contra a prática da calúnia, uma medida contra falsas acusações e falsas testemunhas: “quanto àqueles que acusam falsamente a seus irmãos: pareceu-nos bem que eles não estejam em comunhão até a sua morte”⁸¹ (MAIER, 1987, 167).

Percebe-se que o concílio de Arles (314) não apenas endossa a absolvição de Ceciliano já declarada no concílio de Roma (313), mas também coloca parâmetros para a decisão do caso que envolvia Felix de Abthugni e que dividia donatistas e nicenianos.

Assim, um inquérito contra Felix de Abthugni é realizado, provavelmente, em 314-315. Ao final deste, o referido bispo foi considerado inocente em relação à “destruição de documentos sagrados pelo fogo”⁸². Não foi comprovado que ele tivesse entregado ou queimado as escrituras sagradas aos cristãos ou mesmo que tivesse estado presente num contexto em que tais coisas sucederam (MAIER, 1987, 186-187).

Declarar Felix de Abthugni inocente seria, logicamente, estancar a fonte da controvérsia. Mas como os donatistas não aceitaram essa conclusão, houve um julgamento imperial em Milão,

⁸⁰*Hoc est ergo donum Spiritus Sancti proprium sanctorum, unde nemo communicat alienus. Hoc deest omnibus malignis et gehennae filiis, etiamsi Christi baptismo baptizentur, sicut Simon fuerat baptizatus. Hoc deest etiam haereticis; hoc accipiunt, cum correcti veniunt et unitatis vinculum sinceriter amplectuntur. Quod si non acciperent, etiam habentes baptismum Christi, non erant possessuri regnum Christi (...)* (AGOSTINHO, , 23.67).

⁸¹Cânone 15 do Concílio de Arles editado por C. Munier na coleção *Corpus Christianorum latinorum* “*De his qui falso accusant fratres suos, placuit eos usque ad exitum non communicare*” (MAIER, 1987: 167).

⁸²“*Felicem autem religiosum episcopum liberum esse ab exustione instrumentorum deificorum manifestum est, cum Nemo in eum aliquid probare potuerit quod religiosissimas scripturas prodiderit uel exusserit. Omnium enim interrogatio suprascripta manifestata est nullas scripturas deificas uel inuentas uel corruptas uel incensas fuisse. Hoc actis continetur quod Felix episcopus religiosus illis temporibus neque praesens fuerit neque conscientiam accommodauerit neque tale aliquid fieri iusserit*” (MAIER, 1987: 186-187). Trecho retirado de *Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani*, segundo a edição feita por Hans Von Soden e Hans Von Campenhausen (MAIER, 1987: 174).

em 316, para resolver a oposição dos donatistas a Ceciliano de Cartago. Os documentos originais que tratam sobre esta ocasião estão perdidos, mas sabe-se que, pela terceira vez, Ceciliano foi declarado inocente. Agostinho em seu tratado *Contra Cresconium grammaticum et donatistam* cita um trecho da carta enviada por Constantino a um funcionário chamado Eumalius. Nela, Constantino declara a inocência de Ceciliano, nos seguintes termos:

“Vi claramente que Ceciliano é um homem de total inocência, atento aos deveres de sua religião e que a serve como deve ser; tornou-se evidente que não se poderia encontrar nenhuma falha nele, como foi inventado em sua ausência pela má-fé de seus adversários”⁸³ (MAIER, 1987, 198).

Após essas intervenções por parte da autoridade imperial para que donatistas e nicenianos pudessem prosseguir em unidade, unidade esta que compunha o projeto político de Constantino, sendo necessário que os cristãos tivessem uma religião concorde, na qual donatistas e nicenianos se uniriam sob o termo “católico”, as divergências não foram dissolvidas. Mesmo com a declaração de inocência de Felix de Abthugni e de Ceciliano de Cartago os donatistas prosseguiram reivindicando para sua *ecclesia* o título de verdadeira e continuaram acusando aos nicenianos de defenderem uma causa manchada por crimes de *traditores*. Apesar das medidas tomadas para esclarecer a questão que os afastava e encerrar as discussões em torno da ordenação de Ceciliano de Cartago, a controvérsia se avolumou cada vez mais. Aos donatistas não era aceitável que Ceciliano pudesse exercer sua função como bispo e que Felix de Abthugni não fosse um *traditor*.

Para os donatistas o principal nesse processo era a dignidade do ordenador ou consagrador, sendo secundária a santidade do consagrado ou ordenado. Para os nicenianos, o principal era o sacramento em si, como que ordenado por Cristo, sendo secundária a dignidade de quem realizava a ordenação ou consagração. A posição de ambos os grupos nesse sentido valia tanto para a ordenação quanto para o batismo.

Émile Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* destaca dois elementos importantes que podem nos ajudar a pensar as diferenças entre donatistas e nicenianos. Ele diz que “na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos, deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais” (DURKHEIM, 2000, X).

Após apontar as crenças e os ritos como constituintes dos sistemas de culto, ele também define crenças e ritos:

As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas (DURKHEIM, 2000, 24).

⁸³“*In quo peruidi, inquit, Caecilianum uirum omni innocentia praeditum ac debita religionis suae officia seruantem eique ita ut oportuit seruientem Nec ullumin eo crimen repperiri potuisse euidenter apparuit, sicut absenti fuerat aduersariorum suorum simulatione compositum*” (MAIER, 1987: 198). Trecho da carta do imperador Constantino enviada ao vigário da África Eumalius em 10 de novembro de 316, conservada parcialmente por Agostinho em seu tratado *Contra Cresconium grammaticum et donatistam*”, obra publicada pelo filólogo M. Petschenig na coleção *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (MAIER, 1987: 197).

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários. Tais crenças (...) fazem sua unidade (DURKHEIM, 2000, 28).

Tanto a ordenação quanto o batismo podem ser classificados como rituais utilizados entre os cristãos na Antiguidade, sendo o batismo⁸⁴ um rito de ingresso na religião cristã e a ordenação um rito de autorização de pessoas escolhidas para o exercício de funções administrativas na *ecclesia*. Esses ritos são portadores de simbologias. Estas simbologias inerentes ao rito requerem dos adeptos da religião cristã uma atitude de reverência para com o ato simbólico, tanto de morte e ressurreição no batismo, como o de empoderamento na ordenação/consagração.

Se seguirmos as ideias de Durkheim, veremos que o que difere os donatistas e nicenianos não são propriamente os ritos, mas as crenças. E as crenças são a condição da unidade de um grupo. Sendo assim, eles não podem figurar em unidade, pois especificamente, se distanciam na crença que tange à pureza e santidade daquele que oficia um rito como condição para sua eficácia, uma fórmula não compartilhada pelos nicenianos, que acreditam que a eficácia de um rito não depende daquele que o executa (CASTRO, 1994, 150-152).

Para os donatistas, a condição de *traditor* desqualificaria um bispo a officiar qualquer ritual. Segundo o que Mary Douglas afirma em *Pureza e Perigo*, a sujeira ou o estado de impureza pode estar relacionado à capacidade de confundir ou contradizer classificações ideais (DOUGLAS, 2014, 50-51). Tudo indica que para os donatistas, uma classificação ideal de cristão não poderia incluir a falha de não suportar as pressões das perseguições a ponto de incorrer na entrega de objetos sagrados às autoridades imperiais. Isto seria contradizer as crenças, seria negá-las, uma atitude que seria a contrapartida do ato ideal: o martírio.

Estamos falando de cristãos que partilham de uma *Ecclesia* que vê no martírio o acesso à vida, uma porta para as recompensas eternas. Nesse sentido, Cipriano, que considerava a perseguição como ato divino para provar os cristãos, pois o tempo de “paz havia corrompido até as almas mais nobres”, adotava a “ideia de martírio como dever do cristão” (CASTRO, 1995: 184, 185).

Se o martírio significava o alcance de recompensas⁸⁵, como o perdão dos pecados, o acesso a Deus e a imortalidade, a atitude de negação das crenças deveria ter consequências que justificassem suportar a tortura e a morte (CASTRO, 1995: 188). A lógica das recompensas e dos

⁸⁴O batismo se constitui como um rito de ingresso na religião cristã. No século I, a administração do batismo era feita após uma etapa de instruções baseadas nas crenças da comunidade à qual se aspirava pertencer. O ritual envolvia a água como elemento simbólico de purificação, sendo a forma mais usual do batismo “a imersão em água corrente”, podendo a água ser derramada três vezes na cabeça, no caso de impossibilidade de praticar a primeira forma. No batismo, invocava-se a Trindade. (*Didaqué, 1989, 19-20*)

⁸⁵“(…) quanto maior e plausível glória será (...) ser coherdeiro de Cristo, equiparar-se aos anjos, desfrutar com os patriarcas, com os apóstolos, com os profetas da possessão do reino dos céus?” (CIPRIANO, 1964: 362,363): “(…) quanto potior et maior est gloria (...) coheredem Christi fieri, Angelis codaequari, cum patriarchis, cum apostolis, cum prophetis caelestis regni possessione laetari” (CIPRIANO, 1964: 362,363).

castigos se dá pela oposição entre martírio e negação. Além dos castigos eternos, há “condenações imediatas, como a proibição de assistir a reuniões de culto, a retirada da Eucaristia”⁸⁶. Esse tratamento de exclusão da comunidade é um meio de oferecer algum grau de dificuldade à reabilitação dos que haviam fraquejado – os *lapsi* –, até em respeito aos que haviam se tornado mártires. Sobre este aspecto, Cipriano, ao reprovar aos que desejavam ser reintegrados à comunidade cristã sem passar pela penitência, disse: “Seria provocar a ira de Deus o não respeitar seu juízo nem pensar que antes se deve implorar a misericórdia do Senhor, mas presumir de sua própria condescendência desprezando ao Senhor. As almas dos mártires sacrificados clamam a gritos sob o altar de Deus: Até quando, Senhor, santo e verdadeiro, deixarás de julgar e vingar nosso sangue contra aqueles que habitam na terra? (Apoc. 6,10)”⁸⁷ (CIPRIANO, 1964: 183, 184).

O sentido desta exclusão é o estado de ‘impureza’, que impede a esses cristãos de participar de alguns ritos da comunidade, pois “só o puro pode participar no sacrifício cristão” (CASTRO, 1995: 190). São punições ou conseqüências que visam não banalizar o martírio, mas pelo contrário, fazer com que os cristãos o desejem, como uma prática louvável: “(...) se são coroados os leais que vencerem, é preciso também que sejam castigados os desleais que foram vencidos”⁸⁸ (CIPRIANO, 1964: 186).

Em sua obra “A Fortunato – sobre a exortação ao martírio”, Cipriano reúne vários textos canônicos para exemplificar, inspirar e animar os cristãos a resistirem às ameaças de morte advindas com a perseguição. Nesse sentido, ele elenca algumas virtudes que caracterizariam os vencedores, como perseverança⁸⁹, prontidão⁹⁰, preparo e vigilância⁹¹, preparo e diligência⁹², afastamento do

⁸⁶ A eucaristia ou ceia é uma ressignificação cristã do rito judaico, no qual se pronuncia a bênção sobre o pão e a taça de vinho. Por ter sido uma prática de Jesus e seus discípulos, e, principalmente por estar ligado à sua morte, “convertendo o pão em símbolo do seu corpo, prestes a ser entregue e crucificado”, inclusive, contendo a ordem de Jesus de se reproduzir o rito ‘em memória de mim’, segundo a narrativa do Evangelho de Lucas (22,19) e também da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios (11,24), o rito foi apropriado pelos cristãos, tornando-se o “rito central da Igreja cristã”. O rito da eucaristia tem a função de unir, misticamente, os fiéis entre si e com Jesus, “daí o nome de comunhão, posteriormente dado a este sacramento. Esta comunhão reforçando os efeitos do batismo, promovia a integração do fiel na Igreja, corpo de Cristo” (SIMON; BENOIT: 1987: 184-185). Markus comenta essa integração entre o céu e a terra promovida pelo rito da eucaristia: “Quando celebrava a eucaristia, o grupo cristão celebrava, e ao mesmo tempo tornava atual, sua própria presença na comunidade celeste. (...) A eucaristia era o momento privilegiado em que o ser interior da Igreja tornava-se plenamente real” (MARKUS, 1997: 32).

⁸⁷ “*Prouocasse est iram non seruasse sententiam Nec misericordiam prius Domini deprecandam putare, sed contempto Domino de sua facilitate. Sub ara Dei animae occisorum martyrum clamant magna uoce dicentes: quousque, Domine sanctus et uerus, non indicas et uindicas sanguinem nostrum de his qui in terris inhabitant?* (Apoc 6,10)” (CIPRIANO, 1964: 183,184).

⁸⁸ “(...) *si fides quae uicerit coronatur, necesse est uicta perfidia puniatur*” (CIPRIANO, 1964: 186).

⁸⁹ “O que perseverar até o fim, será salvo” (Mt 10,22): “*Qui perseuerauerit usque in finem hic saluuserit*” (CIPRIANO, 1964: 345).

⁹⁰ “Advertindo-nos igualmente que estejamos sempre preparados e prontos (...)”: “*Praemonens quoque nos paratos semper esse debere et expeditos in procinctu firmiter stare* (...)” (CIPRIANO, 1964: 345)

⁹¹ “Felizes os servidores aos quais seu senhor encontrar vigiando a sua chegada (Lc 12, 35-37)”: *Felices serui illi, quos adueniens dominus inuenerit uigilantes* (Lc 12,35.37)” (CIPRIANO, 1964: 345).

⁹² “Não sabeis que os que correm no estádio, todos correm certamente, porém só um leva o prêmio? Corre de modo que o alcanceis (...)” (1 Cor 9,24-25)”: “*Nescitis quoniam qui in stadio currunt omnes quidem currunt, unus tamen palmam? Sic currite, ut occupetis.* (...)” (1 Cor 9,24-25)” (CIPRIANO, 1964: 345).

senso comum⁹³, firmeza e constância⁹⁴. Utiliza uma linguagem com “estilo e metáforas militares, próprios da apologética defensiva e ofensiva dos primeiros escritores cristãos” (CAMPOS, 1964: 331):

Percebe-se nos ensinamentos de Cipriano a exortação a certo rigor na conduta cristã. Além de admoestar os fiéis no sentido de serem firmes na fé, mesmo em presença de ameaça de morte, esperava dos líderes um comportamento irrepreensível, um exemplo em suas comunidades (CASTRO, 1995:190-195). É uma *Ecclēsia* que preza pela perfeição e santidade.

A santidade, segundo Douglas pressupõe transparência. “Desenvolvendo a idéia de santidade como ordem, não confusão, esta lista [das regras dietéticas presentes em Levítico⁹⁵] sustenta a retidão e o procedimento corretos como santos, e a contradição e o duplo procedimento como contrários à santidade (DOUGLAS, 2014, 70). Embora seja uma análise das restrições alimentares presentes no *Levítico*, não devemos esquecer que, principalmente, as comunidades cristãs da Antiguidade utilizam com bastante freqüência o cânon hebraico, onde baseia, em grande parte as razões de suas crenças. Essa ideia pode ser endossada por Markus, que atribui as “ambiguidades das ideias do século IV sobre pecado, santidade, corpo e sexo” à uma tendência africana “derivada da tenacidade de tradições e comunidades judaico-cristãs”. Ele afirma ainda que “as próprias ideias de Agostinho foram formadas dentro do contexto de longa tradição nativa africana cristã” (MARKUS, 1997: 67, 68).

Finalmente, considerando o rigorismo e o martírio como pensamento e práticas bastante difundidos entre cristãos da África, para os donatistas, um *traditor* poderia ser considerado uma pessoa à margem de uma classificação transparente, que poderia admitir apenas o cristão e o não-cristão. Não queremos encerrar a questão, mas pode ser que exista para os donatistas a tensão derivada de o *traditor* não se adequar a nenhuma dessas categorias. Nesse sentido, Douglas, abordando a desordem como símbolo tanto de perigo quanto de poder (DOUGLAS, 2014, 117) afirma que, semelhante ao que ocorre com as pessoas à margem do padrão social, acontece em outras expressões rituais: as pessoas à margem passam a possuir “*status* indefinível”, o que geraria suspeitas sobre elas (DOUGLAS, 2014, 118). Uma idéia interessante para se pensar as razões da

⁹³“Rogo, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus, que façais de vossos corpos uma hóstia viva, santa, agradável a Deus, nem os conformeis com este século; antes, transformai-os pela renovação de vossos sentimentos, para discernir qual é a vontade de Deus, o bom, o agradável a Ele, o perfeito (Rom 12,1-2)”: “*Oro ergo uos, fratres, per misericordiam Dei, ut constituatis corpora uestra hostiam uiuentem, sanctam, placentem Deo; nec configuremini saeculo huic, sed transformamini in renouatione sensus ad probandum quae sit uoluntas Dei bona et placens et perfecta* (Rom 12,1-2)” (CIPRIANO, 1964: 345).

⁹⁴“Este exemplo de perseverança e firmeza se encontra no Êxodo quando Moisés (...) levanta as mãos (...) e não pode vencer ao inimigo até que continuasse firme naquela postura com as mãos”: “*Quod exemplum perseuerandi et permanendi designatur in Exodo (...) ubi Moyses (...) supinas manus (...) necuincere aduersarium potuit, nisi postquam stabilis in signo alleuatis iugiter manibus perseuerauit*” (CIPRIANO, 1964: 346).

⁹⁵“Essa é a lei referente aos animais, às aves, a todo ser vivente que se move na água e a todo ser que rasteja sobre a terra. Tem por finalidade separar o puro e o impuro, os animais que se podem comer e aqueles que não se devem comer” (Levítico 11, 46, 47).

irredutibilidade donatista a respeito do oficiante “indigno”.

Outra via de reflexão sobre a disputa entre donatistas e nicenianos nos é apresentada por Robert Markus. Ele atribui ao século IV, principalmente no “mundo pós-constantiniano”, um clima de incertezas para a fluida identidade cristã, devido à cristianização, em larga escala, da sociedade romana. Ele diz que por volta de 350 pouca coisa distinguia um cristão de seu compatriota “pagão” na sociedade romana (MARKUS, 1997: 37). Certamente, uma realidade vista com horror pelos donatistas, que prezavam por uma diferenciação não só com não-cristãos, mas também com cristãos não-donatistas.

De modo geral, as comunidades cristãs, que antes viviam a expectativa do martírio, derivada da possibilidade de posicionamentos hostis às suas crenças, passaram por adaptações com a “revolução constantiniana” (MARKUS, 1997: 35), pois esta e todos os seus benefícios aos cristãos tornaria difícil a alguns seguidores conciliar esses novos tempos “cristianizados” com a ideia de forasteiro que a era de perseguição, mesmo não sistemática, confirmava aos cristãos através de seus mártires. Entre as adaptações estaria a necessidade de se estabelecer uma ponte que ligasse esses dois momentos e desse aos cristãos o conforto de se sentirem como continuidade daquelas comunidades outrora perseguidas, abrandando o “hiato de geração” (MARKUS, 1997: 98), entre os mártires e os filhos dos mártires. Soluções para articular passado e presente foram apresentadas, sendo uma a ideia de constância, continuidade e ortodoxia, propagada por escritores cristãos, que procurava garantir a identidade cristã (MARKUS, 1997: 99), bem como o estabelecimento do culto ao mártir, que tornava aquele passado uma referência identitária que se podia tocar e provocava o cristão à superação de si mesmo (MARKUS, 1997:100,101).

Outro problema que se verifica é que a era de Constantino torna-se um período promissor aos cristãos, gerando adesões às *ecclesiae* também motivadas pelo oportunismo (MARKUS, 1997: 42), o que na experiência de alguns cristãos, angustiados pela dúvida sobre o que de fato constituía ser cristão, irá conflitar, no final do século IV, com a busca por um cristianismo genuíno e pelo esclarecimento da identidade cristã. A busca por ser um cristão verdadeiro se dará através da ascese ou da renúncia ascética, que inclusive, encontrará lugar na pregação de Pelágio⁹⁶, no início do

⁹⁶Pelágio foi um importante protagonista na discussão sobre a identidade cristã no início do século V E.C., cuja pregação propugnava nivelar os cristãos a partir da ascese, de modo que não houvesse mais dois padrões de seguidores, “dos cristãos comuns e da elite ascética, (...) exigindo perfeição de todos, virgens e casados, leigos e clérigos” (MARKUS, 1997: 51). Dessa forma, a sua pregação buscava atingir aos leigos no sentido de terem uma identidade cristã clara, nítida: “o pelagianismo era um ataque violento ao cristianismo lânguido, de segunda qualidade, que obscurecia a linha entre o cristão convencional e o romano pagão comum” (MARKUS, 1997: 53). “Pregava uma moralidade semelhante à disciplina ascética da tradição monástica” (MARKUS, 1997: 72). Agostinho participou desse debate nivelando os cristãos não pela “universalidade do chamado à perfeição”, como Pelágio, mas pela “universalidade da necessidade da graça” (MARKUS, 1997: 74). Sua resposta diante de Pelágio acabaria por atingir aos monges, pois segundo ele, “o cristão comum não estava mais afastado da graça e salvação que o monge ou asceta. Todos são chamados a buscarem a perfeição; nenhum atinge aqui nesta terra, mas todos são mandados a correr de tal modo que obtenham o prêmio (...) A perfeição é a meta distante, a imperfeição é a condição ineludível – para o monge e para o

século V, que acreditava que todo cristão deveria praticar a ascese pela perfeição, uma solução diferente da apresentada por Agostinho para a crise de identidade cristã (MARKUS, 1997: 53).

Apesar de essas tensões e angústia ocidentais a respeito da identidade cristã, apontadas por Markus, se darem a partir do fim do IV século, podemos identificar o donatismo como uma expressão cristã que opta por um afastamento dos valores greco-romanos, inclusive, um afastamento físico da sociedade em geral (GROSSI, 2013: 125), em prol de sua pureza, ‘sem mancha e sem ruga’ (MARKUS, 1997: 60), iniciado ainda antes de Constantino e resistindo aos tempos de seu governo e aos do governo de seus filhos. Trata-se de uma tendência nos cristãos africanos (obviamente não todos, já que na África também há cristãos nicenianos), compartilhada também por remanescentes gnósticos e montanistas, ao rigorismo, à prática ascética, que se arrogava como tradição africana, como se pode ver na carta de Cipriano a Pompeyo, bispo de Sabrata, Trípolis, em 256 (CAMPOS, 1964: 693). Reprovando a determinação⁹⁷ do bispo de Roma, Estêvão, que em sua opinião, contraria a “tradição” africana sobre o batismo, que, lembramos, não tendo validade fora de sua *ecclesia* a confirma como sendo de outro nível moral, Cipriano⁹⁸ afirma: “A nossa tradição é a de que há um só Deus e um só Cristo e uma só esperança e uma só fé e uma só *ecclesia* e um só batismo na *ecclesia*, e o que se separar desta unidade é inevitável que se encontre entre os hereges” (Cipriano, 1964, 702)⁹⁹. Porém, por tradição, Markus entende a “seleção entre opções” (MARKUS, 1997: 68), dentro de um contexto de debates entre pensadores cristãos, tais como Cipriano e Estêvão neste caso, que defendem cada qual uma “tradição”, um caminho por onde passa o seu projeto de *ecclesia*.

Os nicenianos, que endossam a afirmação do bispo Estêvão de Roma em meados do século III, não aprovam o modo donatista de perceber a *Ecclesia* de Cristo. Para eles, a *Ecclesia* não pode ser pura antes do fim dos tempos, pois ela é composta por um “corpo misto” de cristãos, de maus e bons ou o “trigo e o joio”, conforme expressão contida no Evangelho de Mateus (MARKUS, 1997: 61). Agostinho de Hipona, elevado a bispo no ano de 396, e como representante niceniano, apontará a natureza do batismo como a fonte do problema para a interpretação donatista de uma *ecclesia*

leigo igualmente. A busca da perfeição não podia, portanto, ser a marca distintiva do monge “ (MARKUS, 1997: 74).

⁹⁷A prescrição do bispo Estêvão de Roma, à qual Cipriano condena, é a seguinte: ‘Se, por conseguinte, alguns vierem a vós de qualquer heresia, não se inove nada, senão siga-se a tradição, ou seja, se lhes imponham as mãos para receber a penitência, posto que os mesmos hereges não batizam a qualquer de uma ou outra seita que venha a eles, simplesmente os admitem a sua comunhão: ‘*Si qui ergo a quacumque haeresi uenient ad uos, nihil innouetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se uenientes non baptizent, sed communicent tantum*’ (CIPRIANO, 1964: 693).

⁹⁸Pode-se dizer que o rigorismo de Cipriano de Cartago é uma herança do cartaginês Tertuliano, seu mestre, de quem era leitor assíduo e a quem Cipriano deve grande parte de suas ideias (CAMPOS *Apud* CIPRIANO 1964: X, 1), como por exemplo, a ideia de martírio como dever do cristão (CASTRO, 1995: 185). Sabe-se que, tendo Tertuliano se tornado oficialmente montanista em 205 (SIMON; BENOIT, 1987:159), era adepto de uma vida cristã ascética.

⁹⁹*Traditum est enim nobis quod sit unus Deus et Christus unus et una spes et fides una et una ecclesia et baptisma unum non nisi in una ecclesia constitutum, a qua unitate quisque discesserit cum haeticis necesse est inueniatur, quos dum contra ecclesiam uindicat, sacramentum diuinae traditionis inpugnat*” (CIPRIANO, 1964: 702).

pura. Ele dirá que a sua tendência a antecipar uma purificação escatológica da *ecclesia* estava ligada à sua interpretação sobre a permanência do estado de “não-pecado” do cristão, que seria obtido pela experiência do batismo. Este remia o homem de seus pecados, mas na opinião de Agostinho, não podia garantir que o homem continuasse livre do pecado. “O batismo lançava o cristão num processo que durava uma vida inteira de convalescência, sem curá-lo de uma vez por todas e capacitá-lo para romper nitidamente com seu passado” (MARKUS, 1997: 62, 63).

Essa conclusão de Agostinho ligava-se a sua ‘crise epistemológica’ em 400/401, que reorientava a condição humana de vitória sobre o pecado, uma reflexão sobre o pecado a partir da natureza da queda de Adão e sobre o conseqüente e fatal rompimento da “comunidade do homem com Deus, a comunidade do homem com seus companheiros de humanidade, a comunidade consigo mesmo (MARKUS, 1997: 60). Com ela Agostinho passava, ao contrário de Pelágio (será condenado em 418: MARKUS, 1997: 72), à defesa da mediocridade humana, e, por conseguinte, da “mediocridade cristã”:

Releu são Paulo em meados da década de 390, e sua confiança anterior nas capacidades racionais e morais do homem desaparecera. (...) A crença de Agostinho, de que a meta final da labuta humana era atingível por esforço humano mediante recursos racionais, ficou abalada. A salvação agora não mais era uma progressão racional rumo a meta distante, mas um milagre contínuo de iniciativa divina. A habilidade humana, longe de ser meio de atingi-la, era o principal dos obstáculos que se podia colocar em seu caminho (MARKUS, 1997: 59).

Agostinho atribuía a salvação do homem à ação da graça divina sobre a vontade, pois até mesmo ‘a boa vontade é produzida em nós por ação de Deus’: “(...) Que possuis que não tenhas recebido? (...)”¹⁰⁰; “pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade”¹⁰¹ (MARKUS, 1997: 64).

Embora Agostinho não seja contemporâneo à primeira geração de donatistas, ele confirma, muitos anos depois, o Concílio de Arles, realizado em 314, que concluiu pela validade das ordenações oficiadas comprovadamente por *traditores*, pois a validade do sacramento independe do oficiante, que apenas exerceria a função de instrumento ou meio para a sua realização. Nesse sentido, Agostinho reforça a validade do batismo realizado sob a Trindade, mesmo ocorrido em comunidades consideradas heréticas.

A colocação de Agostinho sobre a “mediocridade cristã” (MARKUS, 1997: 54), ainda que seja uma teologia a se construir progressivamente, inclusive, a partir de debates, está por trás da suplantação das ideias donatistas, porque se o homem é salvo pela ação da graça e todo o seu esforço não pode salvá-lo, então a *ecclesia* donatista não pode ser superior a nenhuma outra e não há razão para não se unir aos nicenianos, reconhecidos como cristãos católicos. Os cristãos

¹⁰⁰Primeira Epístola aos Coríntios 4,7.

¹⁰¹Epístola aos Filipenses 2,13.

donatistas dependeriam, como qualquer cristão, do perdão divino e da ação de sua graça, “atribuindo a desgraça a si mesmo, e a glória a Deus” (MARKUS, 1997: 64). Segundo o raciocínio agostiniano, o zelo, o rigor e a ascese donatistas não podiam garantir a pureza que os donatistas atribuíam à sua *ecclesia*, porque se trata de uma pureza que não se pode conquistar antes que se dê a definitiva redenção do homem. É possível que, tal como no “programa pelagiano” (MARKUS, 1997: 64), Agostinho visse nas ideias donatistas de pureza, santidade e perfeição da *ecclesia*, uma “sanção para o orgulho insidioso que rompe com a comunidade” (MARKUS, 1997: 64). Assim, Agostinho combate o argumento donatista defendendo que o homem não consegue abandonar definitivamente o pecado até que venha o fim dos tempos e que a *ecclesia* não pode arrogar-se a perfeição que a ela só será dada num futuro escatológico.

Percebemos que tanto donatistas quanto nicenianos defendem que a *Ecclesia* seja uma, de forma que se outros cristãos querem compor a verdadeira *ecclesia* devem aderir às suas *ecclesiae*, caracterizadas por algumas peculiaridades que as tornam diferentes. Em suma, numa visão donatista, o lugar de importância dado à conduta do cristão, principalmente no caso de cristãos que exercem funções de destaque na *ecclesia*, como os bispos, e a sua reabilitação na comunidade, que, aparentemente, envolveria um perdão que não seria capaz de eliminar a mancha do erro cometido contra as crenças da comunidade. Esta seria uma *ecclesia* pura, que não toleraria esse tipo de falha, assim como não admitia o valor de um batismo realizado fora de suas fronteiras, haja vista que, neste caso, ele seria oficiado por pessoas desprovidas da pureza moral, característica da *ecclesia* donatista, que instituiria a sua validade. O donatismo prezava por certo rigor moral que tendia a afastar a sua *ecclesia* dos demais cristãos e da sociedade, de um modo geral, como se aquela fosse composta por uma elite. O seu projeto de unidade da *Ecclesia* passava por esse caminho mais restritivo, que se baseava na excelência da conduta de seus seguidores, e que, portanto, não comungava com a expectativa, lançada sobre os cristãos, de unidade do Império romano.

Numa concepção niceniana, a defesa de uma única *Ecclesia* também se faz presente e a sua unidade, obviamente, depende da adesão de todos os cristãos a ela. De modo diferente dos donatistas, que não pretendem absorver os nicenianos, embora aceitem conversões desses cristãos ao donatismo, inclusive, batizando-os novamente, a *ecclesia* niceniana procura convencer os donatistas de que eles romperam com a verdadeira *ecclesia*, para onde devem retornar. Nesse sentido, as exigências para com os donatistas seriam direcionadas ao abandono da própria causa donatista, que os teria levado a se pronunciarem como a *ecclesia* verdadeira, que, em conseqüência, combateria o projeto de unidade da *Ecclesia* niceniano, que dialoga com o ideal de unidade do Império, e que, portanto, pretende inserir a sociedade romana numa comunidade universalizadora, de modo a cristianizá-la o máximo possível.

Assim é que as tensões geradas pelos embates entre esses distintos projetos de unidade da

Ecclesia, próprios da pluralidade que caracteriza os cristãos, mas que tem sido encurralada pelo processo de unificação das *ecclesiae*, serão acompanhadas e, em parte, decididas, pela vontade da política imperial, que objetiva dar ao Império romano, por este ser diverso, estabilidade a partir de uma crença comum, e a seus governantes maior segurança em sua administração neste sentido. Devido a esse contexto, os nicenianos terão vantagem sobre os donatistas e a *ecclesia* romana obterá dessa experiência com o movimento donatista, mais elementos para o fortalecimento de sua primazia e autoridade.

CAPÍTULO 2 – O fortalecimento da primazia romana e sua relação com o donatismo

Já observarmos que os donatistas e os nicenianos são composições de um mundo cristão plural, embora, desde o século II E.C., este mundo esteja passando por uma organização que dispensa de seu meio aqueles que não preenchem os requisitos colocados por uma hierarquização entre as comunidades cristãs. Assim, donatistas e nicenianos não são os únicos grupos que poderiam ser encontrados no cenário cristão do Império romano durante a Antiguidade Tardia. No entanto, nossa pesquisa dá destaque a esses cristãos porque percebemos que a tensão entre eles acabaria por produzir um efeito de fortalecimento não apenas aos cristãos nicenianos, mas à própria *ecclesia* romana em seu bojo, ou seja, o fortalecimento da primazia e da autoridade da *ecclesia* romana, que já passa por esse processo antes mesmo de o donatismo se pronunciar, como podemos observar nas relações existentes entre a *ecclesia* romana e os cristãos africanos, representados por Cipriano de Cartago, em meados do século III E.C.

No século IV E.C., embora o donatismo se coloque claramente como um movimento que resiste ao modelo niceniano, e romano por definição, seu protagonismo, que não deve ser de maneira nenhuma minimizado, funcionará como um elemento que, por ser visto como desajustado em relação à sociedade que se pretende criar, com base nos valores romanos da unidade e da universalidade, será tomado por contrário à ordem. Ordem esta que significa a junção entre o político e o religioso, tomando por base as comunidades cristãs padronizadas ou unificadas. A esta ordem se identificam e se colocam a serviço os cristãos nicenianos, dos quais o emblema é o concílio de Nicéia e suas propostas de padronização.

Os donatistas, portanto, ao serem contrapostos aos nicenianos, não podem servir como boa referência, mas, ao contrário, fortalecem o reconhecimento de seus opositores como cristãos com os quais a autoridade imperial pode contar, como cristãos *catholicos* que estão a serviço da sociedade imperial.

Embora, os nicenianos alcancem esse reconhecimento, o cerne de nossa pesquisa está voltado para a *ecclesia* romana. Esta, por certo, não apenas compõe o grupo niceniano, mas possui dentro deste certa deferência que, gradativamente, vai exercendo tom de autoridade¹⁰². O bispo de Roma, ao longo dos séculos, vai sendo transformado de figura importante para referência em autoridade político-eclesiástica. Se vários fatores contribuem para essa transformação, a base na qual elas se dão é o que mais nos interessa aqui. Trata-se do primado petrino, um mito sobre o qual será construída uma funcionalidade de caráter político-religioso, que norteará os cristãos e a hierarquização entre eles, de forma legitimada, ou justificável contra as contestações, dado o seu papel de “mobilização” (GUIRARDET, 1987: 13).

No caso da controvérsia donatista, num período no qual a honra à *ecclesia* de Roma já se confunde bastante com uma expectativa de autoridade, é possível perceber que o ponto que separa donatistas e nicenianos, na verdade, se materializa numa prática ritual adotada por muitos cristãos africanos, que, no entanto, contraria totalmente a prática adotada e julgada como conveniente e aceita pela *ecclesia* de Roma. Referimos-nos ao ato de batizar um cristão mais de uma vez.

A apropriação e o sentido do qual o batismo é investido como rito de fundamental importância para marcar o ingresso de novos cristãos nas *ecclesiae*, no contexto da controvérsia donatista revelará concepções universais ou regionais. Os nicenianos darão maior peso ao sacramento em si do que à comunidade na qual o batismo é ministrado ou, mesmo, a quem o confere. A universalidade está em verificar se o rito está baseado na crença da Trindade que, como primeiro dogma cristão proposto no concílio de Nicéia, pretende ser a marca de todos os cristãos.

Por outro lado, os donatistas defendem o seu próprio modo de conceber o batismo. Sua *ecclesia* não compõe uma *ecclesia* universal. É uma *ecclesia* que se pretende africana, apenas. E mais que isso, a legítima *ecclesia catholica*, a verdadeira. Tal crença não pode aceitar o modelo romano como parâmetro. Assim, é que os donatistas dão novo batismo (rebatizam) aos cristãos que ingressam em suas *ecclesiae*, fundamentando que para que o batismo tenha validade é necessário atender a outras exigências, que são a pureza e a verdade contidas em nenhum outro lugar que não a sua própria *ecclesia*, e em ninguém mais do que seus próprios bispos.

¹⁰²Cipriano de Cartago comenta em carta destinada a Pompeio, bispo de Sabrata, Trípolis, em 256, o que Estêvão, bispo de Roma prescreve aos cristãos africanos, na querela sobre o rebatismo: “Porque entre outras coisas altivas, ou que não têm pertinência, ou contraditórias que [Estêvão, bispo de Roma] escreve desacertada e imprudentemente, acrescenta o seguinte: ‘Se, por conseguinte, alguns vierem a vós de qualquer heresia, não se inove nada, senão siga-se a tradição, ou seja, imponham as mãos sobre eles para receberem a penitência, posto que os mesmos hereges não batizam a ninguém que venham, a eles de uma ou outra seita, senão simplesmente os admitem à sua comunhão’: “*Nam inter Cetera uel superba uel ad rem non pertinentia uel sibi ipsi contraria quae inperite adque inprouide scripsit, etiam illud adiunxit ut diceret: ‘Si qui ergo a quacumque haeresi uenient ad uos, nihil innouetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se uenientes non baptizent, sed communicent tantum’*” (Cipriano a Pompeio 1,2 *Apud* CIPRIANO, 1964, 693).

Veremos que no concílio romano (313) e no sínodo de Arles (314) esse confronto será resolvido, mediante um alinhamento aos valores encabeçados pela *ecclesia* de Roma e compartilhados pelos nicenianos¹⁰³, condenando os donatistas.

Apesar da aceitação imperial do recurso¹⁰⁴ donatista após o concílio de Roma (313) e dos diferentes tratamentos dados a eles ao longo do tempo, tendo variações de acordo com a política de cada imperador¹⁰⁵, em geral, os donatistas seguirão por séculos de existência sendo negados pelo que chamamos de aliança *Ecclesia*-Império e sendo alvo de um desejo niceniano de absorção dos donatistas em sua *ecclesia*¹⁰⁶. Tal negação será, num movimento de reação, elemento de afirmação dos cristãos nicenianos, que são considerados *catholicos*, e confirmação da primazia e autoridade da *ecclesia* que teve o mito do primado de Pedro tão bem conduzido na preservação de seus interesses, que passa a funcionar no interior dessa *Ecclesia* universal como referência em matéria de autoridade.

¹⁰³Lembramos que o termo é utilizado em sentido atemporal, de forma que não depende de que o concílio de Nicéia já tenha ocorrido, mas apenas de que haja uma coalisão de projetos entre os cristãos e o Estado imperial.

¹⁰⁴Após o concílio de Roma, realizado em outubro de 313, com vistas à resolução das questões colocadas pelos donatistas contra os nicenianos e que, portanto, os separavam, os donatistas mostraram-se descontentes diante da determinação de inocência do niceniano Ceciliano e da condenação de seu bispo Donato, que os representava. Apesar de o referido concílio ter contado com a presença de bispos gauleses, em atendimento ao pedido feito pelos donatistas (*nam in Africa inter nos et ceteros episcopos contentiones sunt, petimus ut de Gallia nobis iudices dari praecipiat pietas tua*) (Pedido dos dissidentes ao imperador *Apud* MAIER, 1987: 147), embora a maioria dos bispos fosse italiana (MAIER, 1987: 154, nota 9), os donatistas “enviaram delegados à corte imperial, onde foram recebidos por Constantino pessoalmente” (MAIER, 1987: 153, nota 1). Na ocasião, os donatistas reclamaram não terem sido ouvidos no concílio de Roma (“*obnixae ac pertinaciter respondendum aestimauerunt quod eorum omnis causa non fuisset audita*”), afirmando ainda, que os bispos haviam combinado julgar de forma agradável a si mesmos (“*sed potius idem episcopi quodam loco se clausissent et prout ipsis aptum fuerat iudicassent*”) (Carta de Constantino ao vigário Aelafius *Apud* MAIER, 1987: 155-156). O resultado desse encontro com o imperador foi a convocação e realização do concílio de Arles, em agosto de 314, objetivando novamente resolver a disputa entre donatistas e nicenianos.

¹⁰⁵O próprio Constantino irá conciliar em sua política momentos de perseguição aos donatistas e momentos de relaxamento. Aproximadamente quatro anos após seu decreto de unidade entre os cristãos da África, no ano 317, que previa “sanções contra os donatistas, especialmente, a confiscação de suas basílicas e, em certos casos, o exílio” (MAIER, 1987: 198), Constantino concedeu indulgência aos donatistas: “ele não reconhecia o direito dos dissidentes, mas interrompeu o processo contra eles, aceitou a existência da divisão do cristianismo africano, remiu os exilados e admitiu na África a liberdade de culto” (MAIER, 1987: 240). Na sucessão de Constantino, o governo de Constante I seguirá a política de tolerância religiosa praticada no fim do governo de seu pai. Porém, a partir de 347, será praticado um movimento de “restabelecimento da unidade religiosa da África” (MAIER, 1987:256), inspirado no decreto de Constantino de 316/317. Outro período que pode ser considerado como exemplo de variação da política imperial em relação aos donatistas, foi o que se deu sob o governo de Juliano, entre fins de 361 e junho de 363. Sendo este imperador politeísta, tomou medidas de reforma da religião romana, publicou escritos de polêmica anticristã e, o que mais nos interessa, concedeu “plena liberdade aos heréticos de todos os tipos” (MAIER, 1989: 42). Os próprios donatistas foram beneficiados em resposta à sua petição ao imperador, “a fim de obter uma liberdade comparável àquela que vinha beneficiar clérigos banidos ao curso das lutas arianas” (MAIER, 1989: 42).

¹⁰⁶Podemos perceber essa “absorção” dos donatistas sendo discutida em concílios nicenianos no início do século V E.C.. Por exemplo, no concílio de Cartago de 16 de junho de 401, é mencionado o procedimento a ser adotado aos donatistas que haviam sido batizados ainda crianças (“*donatistas paruuli baptizati sunt*”) e que, ao chegar à “idade da razão” (“*posteaquam ad aetatem rationis*”), se converteram à *ecclesia* niceniana, reconhecida como *catholica*, e “foram recebidos pela imposição das mãos, de acordo com a antiga regra, na divina *ecclesia catholica* difundida em todo o mundo” (“*ad ecclesiam dei catholicam per uniersum mundum diffusam ordine antiquo per manus impositionem recepti sunt*”). Estes “não devem ser impedidos de receber uma função de clérigo” (“*debere talibus suscipiendum munus clericatus non impedire nomen erroris*”) (O concílio de Cartago de 16 de junho de 401 *Apud* MAIER, 1989: 108-109). No concílio de Cartago de 13 de setembro de 401, a questão da recepção dos donatistas convertidos à *ecclesia* niceniana foi mais uma vez discutida, principalmente sobre a possibilidade de um ex-donatista exercer a função de bispo do clero niceniano (MAIER, 1989: 111).

É bom também destacar que os constantes embates entre donatistas e nicenianos nos permitem acessar um período de construção de identidades cristãs, que se contrapõem. Nesse processo de “consciência identitária” de si mesmo a partir da própria diferenciação com o outro, os grupos podem se atrair, no sentido de “tomada do outro” com o objetivo de absorvê-lo, caso que pode ser aplicado aos nicenianos, ou podem se rejeitar abertamente, por se sentirem ameaçados pela existência do outro, criando, por isso, estereótipos que funcionam como “proteção, constituindo uma arma de defesa contra a ameaça que o outro, pela sua diferença, representa para o eu” (PIETROLUONGO, 2009: 310-311), tal como acontecia com os donatistas em relação aos nicenianos. É evidente o incômodo que a existência de uma *ecclesia* produz na outra, a partir de suas concessões ou não concessões, tanto em relação ao que se entende por má conduta do cristão quanto em relação à política do Império romano. É um incômodo que vai levar, praticamente, um século para ser tomado como heresia pelos nicenianos, em acusação aos donatistas, embora a acusação pretenda absorvê-los na *ecclesia* niceniana. É um incômodo que vai alimentar a causa da *ecclesia* donatista por quatro séculos, segundo o que se pode ver nos registros que chegaram até nós.

Esse incômodo se dá pelo choque entre uma posição que se pretende universal, e que galga nessa direção, e uma contestação a essa pretensão. Os nicenianos representam uma *ecclesia* que conjuga várias comunidades cristãs espalhadas pelo Império romano. A *ecclesia* donatista, mais restrita ao norte da África romana, toma posição nesse debate como a verdadeira *ecclesia*, a que dá continuidade à *ecclesia* dos mártires. Segundo a visão dos donatistas, a *ecclesia* niceniana estaria corrompida devido ao abandono da pureza, identificado no tratamento de questões disciplinares, que se tornariam mais tarde um fosso entre as duas *ecclesiae* em questões doutrinárias que envolveriam, inclusive, a abrangência do perdão divino e o papel e a condição humanos enquanto a *ecclesia* aguarda sua redenção definitiva.

As expressões identitárias de donatistas e nicenianos são, portanto, opostas, respeitado o que as identifica como cristãs, e são combatentes. O que vai contribuir para que um dos grupos seja colocado como legítimo e o outro seja desqualificado, é o contexto de aliança político-religiosa do Império romano, à qual um grupo está pronto para aderir, enquanto o outro procura se abster dela, conforme poderemos ver na discussão, a seguir, sobre o espaço de conformidade e promoção política que o ideal de unidade do Império abriu aos cristãos que se identificavam com essa proposta, que denominamos nicenianos.

2.1) A instabilidade do Império romano como ensejo para o fortalecimento da *Ecclesia niceniana*

Desde, pelo menos, o período da República romana podemos perceber entre os antigos uma concepção universalizante sobre a história. Políbio (210-130 A.E.C.), grego enviado a Roma como refém, nela permanecendo por dezessete anos, defende, contra uma visão aristotélica da história, que colocava o seu domínio “circunscrito ao particular”, uma nova história, de âmbito “geral”, “global”, “universal”, “*katholiké*” (HARTOG, 2001: 138-139). Tal proposta se baseia na difusão do poder romano, que acabava por reunir em seu território o tempo e o espaço dos povos, antes separados no mundo (HARTOG, 2001: 139). Assim, “desde que começou a Segunda Guerra Púnica, desde os anos 220 [A.E.C.], a história tornou-se como um grande corpo vivo: universalizou-se. Os acontecimentos da Itália e da África ‘entrelaçam-se’ com os da Ásia e da Grécia, e o conjunto dirige-se para um só fim” (HARTOG, 2001: 139).

Discutia-se, entre várias personalidades, a partir dessa ideia universal da história, sobre sua definição, sobre seus atributos e sobre a sua utilidade, destacando-se, várias vezes, a relação entre o registro histórico e a preocupação com a posteridade: “a preocupação com a posteridade é o que, fundamentalmente, deve guiar o historiador, sendo o que mede a verdadeira utilidade de seu trabalho” (HARTOG, 2001: 234). Tal ocupação com as gerações posteriores se justifica na tentativa de apresentar-lhes a história como uma *magistra vitae* (mestra de vida), para que as virtudes fossem imitadas (HARTOG, 2001: 220-221). Mas também carrega a função de uma “promessa de imortalidade, que se encarrega do desejo de permanência” (HARTOG, 2001: 184), uma forma de eternização da glória contida nos fatos narrados.

A concepção de universalidade será, portanto, característica muito conveniente aos romanos no período de seu Império, que, por representar e administrar uma diversidade de práticas culturais, adotará medidas em favor de garantir a disseminação de seu poder (difusão de valores romanos através da réplica da estrutura urbana romana em outras cidades e da elite local, por exemplo), enquanto respeita valores dos povos aos quais domina (que podem ser os costumes, os cultos, a língua), “dentro de um contexto histórico e social complexo, que abriga negociações e conflitos em permanente curso” (BUSTAMANTE, 2008: 109). Tais medidas visam dar ao governo do extenso e variado território político-sócio-cultural-religioso uma estabilidade.

A estabilidade do Império romano, então, pressupunha dar a essa diversidade uma unidade, pois, do contrário, a falta de coesão do Império poderia ser um significativo elemento para sua desagregação e enfraquecimento. Nesse sentido, uma das medidas que favorecia a unidade, era a fusão entre política e religião (BAILEY, 1992: 81), a qual, durante a Antiguidade, possuía sua máxima representação no culto ao imperador, mas também vigorava nas festas cívico-religiosas que

eram promovidas por patronos, através de um corpo sacerdotal.

Essa devoção político-religiosa garantia a unidade política do Império, mas após alguns reveses em sua administração durante o que se nomeou como Anarquia Militar¹⁰⁷, o imperador Diocleciano tomou providências que deram nova configuração à sociedade romana, porém, manteve o culto imperial, do qual a obrigação em fazê-lo terminou por afetar a um grande contingente de seus súditos, os cristãos.

A despeito das razões da declinação de Diocleciano e Galério de suas funções na Tetrarquia imperial, a exigência que culminou na Grande Perseguição aos cristãos, em 303, foi um importante exemplar de uma ação contraditória. Embora, a pretensão de Diocleciano e Galério fosse de engrandecer o Império pela benevolência dos deuses romanos, a quem deveriam agradar, a perseguição aos cristãos também enfraquecia o Império, visto que a crença cristã já havia se expandido e conseguido muitas adesões, de todos os níveis sociais (DONINI, 1980: 202). Constantino, que seguia os passos de seu pai Constâncio, que compunha a Tetrarquia, percebeu essa incoerência e, através da “conciliação constantiniana” (LEPELLEY *Apud* Gomes, 2000: 179), recuperou as comunidades cristãs para o seu sistema de governo (GOMES, 2000: 179). A estratégia de “Constantino e seus sucessores foi que (...) concordaram que a unidade essencial do império deveria a partir de agora ser encontrada na lealdade comum ao credo cristão” (BAILEY, 1992: 97).

O ideal de Constantino sobre a unidade do Império, portanto, amparava-se grandemente na “agência de bem estar social” (SILVA, 2006: 255) que os cristãos tinham se tornado. Em contrapartida, a política imperial beneficiava aos cristãos, de modo que pudessem cumprir bem o papel esperado. Era uma junção político-religiosa que, no entanto, não agradava a todos os cristãos que, por mais que pudessem tirar alguma vantagem¹⁰⁸ da tranquilidade da “época constantiniana” (DONINI, 1980: 210), olhavam com desconfiança a aproximação do Estado imperial. Esse era o caso dos donatistas, que além de perceber que a ação do Estado podia tirar-lhes a autonomia, viam que a adesão a esse modelo político que agregava os cristãos, em geral, resultaria contrário ao seu ideal de martírio¹⁰⁹, ou seja, provocaria um arrefecimento da prática a que Cipriano, após Tertuliano, tanto havia exortado seus fiéis a desejar e a alcançar. Seria também uma descontinuidade

¹⁰⁷Referência ao período que vai do ano 235 ao ano 284, no qual a figura de imperador ficou extremamente fragilizada devido a sucessivos golpes sofridos pelas autoridades que ocupavam essa função (SILVA; MENDES, 2006: 245, 246).

¹⁰⁸A *Ecclesia* donatista aproveitou-se do poder e de bens e apelou, inclusive, aos tribunais romanos contra dissensões ocorridas em seu interior, como as que geraram as divisões em torno de Maximiano e Primiano (BUSTAMANTE, 2002: 11).

¹⁰⁹A resistência ao ideal de unidade e universalidade proposto pela política romana acabou por garantir ao movimento donatista uma continuidade com os seus mártires, “pois aqueles clérigos ou fiéis que perdiam a vida defendendo a sua fé, eram considerados os novos mártires” (BUSTAMANTE, 2002: 10). Disso testemunha um epitáfio datado de 434, encontrado em um cemitério donatista de Ala Miliaria (atual Argélia), que contém a seguinte inscrição: “Monumento de Robba, virgem consagrada a Deus. Primeira irmã de Honorato, bispo de Aquae Sirenses, espancada pelos *traditores*, ela mereceu ser digna do martírio. Ela viveu cinquenta anos e morreu em 8 das kalendas de abril, ano 395 da província” [Ann. Épig. 1899, n° 160 – ILCV 2052 (*Apud* MAIER, 1989: 404)]. Esse tipo de acontecimento, evidentemente, alimentava a causa donatista e a confirmava como a *Ecclesia* dos mártires.

entre eles e a *Ecclesia* dos mártires, sentimento este experimentado pelos cristãos que se adaptaram à “revolução constantiniana” (MARKUS, 1997: 35).

Tal postura donatista pode estar relacionada às interações judaico-cristãs no norte africano, resultando numa herança judaizante, produzindo uma cultura “historicamente reproduzida na ação” (SAHLINS *Apud* CHEVITARESE, 2004: 76), que, desde uma perspectiva escatológica, condenava o poder romano. Simon corrobora essa ideia ao apontar que judeus encontraram entre os berberes (africanos) um campo de afinidades que alcançava máxima expressão na aversão por Roma (SIMON, 1962: 78).

De forma que estes cristãos donatistas, ao contrário dos cristãos nicenianos, que vão se apropriar do universalismo romano e de uma concepção global do movimento da história, tal como Agostinho fazia a partir da teoria da sucessão dos impérios e das Tábuas de Eusébio-Jerônimo¹¹⁰ (HARTOG, 2001: 269), não adotarão uma perspectiva de identidade com Roma no sentido de se tomarem como a própria representação de Roma. Esta tendência universalizante, ao considerar Roma como um governo mundial e sem paralelos, enxerga no seu bojo os cristãos, “essa nação ao mesmo tempo nova (caso se parta da ‘economia’ do Cristo – o elemento humano que há nele) e mais velha que todas as outras (caso se aborde a ‘teologia’ do cristo – o elemento divino que há nele)” (HARTOG, 2001: 269).

Lembramos nessa oportunidade que estamos tratando do século IV, um período de “crise de identidade cristã” em virtude da cristianização em massa da sociedade romana (MARKUS, 1997: 29), uma alternativa da comunidade política do Império para a própria crise da identidade romana. A inexistência de marcos muito bem definidos entre cristãos e não-cristãos ou o recebimento de adeptos de toda sorte, fazia com que vários cristãos fossem em busca de respostas ao que consistia ser cristão, como ascetas e monges, que buscavam superar o nível comum e conformado que caracterizava essa sociedade cristã. A exemplo disso, poderíamos incluir os donatistas, mas tendo em vista, no entanto que estes já se pronunciam antes mesmo da consolidação da “promoção” da *Ecclesia* niceniana (GOMES, 2000: 183), na tentativa de instaurar fronteiras que separem sua *Ecclesia* tanto do Estado, quanto de um projeto de supremacia cristã que interferiria em sua

¹¹⁰As “Tábuas” são uma redução do título completo “Cânones Cronológicos e Resumo da História Completa dos Gregos e dos Bárbaros”, cujo original em grego está perdido, mas que teve sua primeira parte conhecida através de uma tradução armênia, e a segunda parte, conhecida através da tradução latina de Jerônimo. “Sua grande importância está na inserção dos cristãos na história universal, precisamente através da cronologia. (...) a inovação está na confecção de quadros, isto é, na utilização de colunas paralelas, representando as diferentes cronologias (assíria, egípcia, judaica, grega, romana). O fio condutor é dado pelas listas dinásticas e a razão de ser do conjunto reside no estabelecimento de sincronias (por exemplo: Abraão-Nino, Moisés-Cécrope). Há, pois, uma justaposição de histórias separadas, com certos momentos de conexão. (...) Passo a passo, o número de colunas vai diminuindo, uma após a outra as cronologias (as histórias) mais antigas terminam. A última a interromper-se é a cronologia judaica (em 70 d.C., com a tomada de Jerusalém). Então, não resta mais que Roma, cujo império se estende sobre o mundo, e, no coração desse império, os cristãos, essa nação ao mesmo tempo nova (...) e mais velha que todas as outras (caso se aborde a ‘teologia’ do Cristo – o elemento divino que há nele)” (HARTOG, 2001: 268-269).

autonomia e em sua autoridade.

A preocupação em se distanciar da comunidade política, porém, não afetava os nicenianos. Possuíam uma visão de *Ecclesia* que não se chocava com o ideal do Império romano. Podiam sim prestar-lhe o serviço de agente agregador de um Império universal, desde que a dinâmica da relação de favores entre as partes fosse respeitada. Havia uma afinidade que unia os interesses de ambos (TEJA, 2006: 68).

Apesar disso, Gomes salienta que a união entre a *Ecclesia* (niceniana) e o Estado poderia acarretar em perdas para a primeira, caso restringisse o seu universalismo ao Império romano. “Ao se tornar religião oficial do Estado, com a *Pax Ecclesiae*, a Igreja sofreu o perigo do triunfalismo e da identificação com o sistema”, se confundindo com o próprio Império ou mesmo como instrumento do Estado. Além disso, a tradição e o reducionismo também são características perigosas dessa *Ecclesia* oficial. “Duas operações de quase-identificação – Igreja e mundo, e Igreja e Reino – e sua interpenetração possibilitaram o triunfalismo, o tradicionalismo e uma sequência de reducionismos”, que tendia cada vez mais a resistir às diferenças (GOMES, 2000: 181-182).

Mas as diferenças entre donatistas e nicenianos não se dão apenas frente à política do Império. Ela se estabelece primeiro no campo da *ecclesia*, sendo a sua atitude em relação ao Estado uma de suas características. Suas diferentes percepções em relação aos ritos e as crenças significavam para a política do Império a existência de uma divisão, um racha entre os cristãos e que, dessa forma, não haveria possibilidade de sustentar as pretensões políticas de unidade para agregar os diversos povos que compunham o Império, tanto romanos quanto “romanizados”. Constantino “temia que cada fratura surgida no seio das comunidades cristãs ameaçasse a unidade que ele considerava indispensável para levar por diante a sua política de restauração do Estado e de defesa da integridade das fronteiras” (DONINI, 1980: 209). Seria preciso que os cristãos estivessem mais uniformes para inspirar segurança ao projeto de Constantino, o que se demonstraria mais complexo do que seus anseios podiam prever.

Unificar os cristãos se revelaria um processo que, por mais que pudesse oficializar uma *Ecclesia* a partir de sua institucionalização, admitindo como legítimas comunidades cristãs que estivessem em concordância com os parâmetros configurados por sua autoridade, no âmbito do vivido seria algo muito mais difícil de ocorrer, como se comprova pela própria existência de donatistas, pelo menos até o século VIII E.C., contestando a autoridade da *ecclesia* romana que passaria a liderar os nicenianos.

Se unificar era difícil, havia, pelo menos, esforços nesse sentido, principalmente com o apoio dos nicenianos, que significavam a via sempre aberta ao diálogo com o Império. É nesse contexto que podemos abordar a oportunidade de fortalecimento para os nicenianos, que, ao contrário dos donatistas, se identificavam com a proposta universalizante do Império e até mesmo

com a sua estrutura administrativa. As vantagens dessa afinidade têm início com Constantino, que governou de 305 a 337, mas vai ganhando força ao longo de quase cem anos sob o governo de outros imperadores, até o governo de Teodósio, que se deu entre 379 e 395 (DONINI, 1980: 193). O que prevalece entre os imperadores após Constantino é o reconhecimento dos nicenianos como os verdadeiros *catholicos*, resguardadas as variações na política imperial¹¹¹.

Pudemos ver no primeiro capítulo que Constantino, embora tenha atendido aos apelos donatistas para o julgamento das questões que separava aqueles e os nicenianos, reconhecia aos nicenianos como *ecclesia catholica* e não aos donatistas. Estes só poderiam ser cristãos católicos se estivessem em harmonia com os nicenianos, compondo a mesma *ecclesia*. Percebe-se que recai sobre os donatistas a responsabilidade de fazer a reconciliação com os nicenianos, pois eles é que são considerados rompedores de uma suposta unidade e, por isso, são tomados por cismáticos. Sob esse ângulo, eles é quem deveriam retornar à *ecclesia catholica*. Essa ideia tende a se fortalecer com outros imperadores.

Dessa forma, quanto mais os donatistas se negavam à unidade com os nicenianos, mais eram considerados um movimento que causava divisão e que, portanto, não estava disposto a colaborar com a política imperial. Quanto maior a negativa donatista em relação à unificação entre os cristãos, não só em prol de um projeto que pudesse oferecer estabilidade ao Império romano, mas também atendendo aos interesses nicenianos de retirar de circulação percepções cristãs consideradas heréticas por eles (BAJO, 2006: 140), enquanto garantia a expansão massiva da crença cristã, menos a causa donatista era justificada para o Império, ao passo que os nicenianos eram confirmados como “os partidários da ordem” (BUSTAMANTE, 2002: 17). Essa relação inversa de resultados confirmava os nicenianos como a *Ecclesia* legítima e os tornava mais empoderados, o que podemos ver através das reivindicações nicenianas às autoridades do Império contra seus inimigos, inclusive os donatistas, no início do século V¹¹².

São exemplos da relação “existente entre as diversas disposições canônicas e a interpretação jurídica posterior destas” por parte do poder político, pressionado pelos cristãos nicenianos “para tentar elevar suas resoluções à categoria de leis” (BAJO, 2006: 132).

Apesar de os donatistas contestarem a primazia e autoridade da *ecclesia* de Roma, em construção, e diluída na vertente niceniana dos cristãos, percebemos que sua dissonância, não exclusiva nesse cenário de unificação cristã, acabou por resultar num efeito contrário, fortalecendo-

¹¹¹Por exemplo, a política do imperador Juliano, que governou entre 361 e 363, que deu espaço a todos os grupos considerados heréticos pela política anterior, beneficiando aos donatistas mesmo que ainda fossem considerados uma *ecclesia* cismática e não herética (MAIER, 1989: 42-43).

¹¹²Um exemplo é a carta do ano 378, na qual os nicenianos pedem a intervenção imperial contra os inimigos do bispo de Roma, Dâmaso, que lá exerceu seu bispado entre 366 e 384. Dentre os seus inimigos estão os donatistas estabelecidos em Roma, ou “os sacrílegos que rebatizam” (“*sacrilegos rebaptizatores*”) (Carta do sínodo romano de 378 aos imperadores *Apud* MAIER, 1989: 52-53). O imperador Graciano responde às acusações do sínodo romano, ordenando o banimento dos principais adversários do bispo Dâmaso, especialmente o bispo donatista Claudiano (MAIER, 1989: 55).

a pela sua oposição. Logicamente, o elemento decisivo para esta configuração foi a necessidade de estabilidade do Império, empregada em seu favor pelos nicenianos, que possuíam um projeto de *Ecclesia* universalizador que contrastava com o projeto de *Ecclesia* donatista, regionalista e, pelas suas características rigoristas, com menor capacidade de abrangência da sociedade romana.

A *Ecclesia* donatista era, portanto, avessa a compor um projeto mais amplo que anulasse sua autonomia e sua autoridade, projeto este que passava pela primazia romana, cujo estabelecimento se dava sobre o primado petrino, um dos elementos utilizados para a construção desse projeto universal, que se utilizava da construção de uma justificável dominação da *ecclesia* de Roma sobre as demais *ecclesiae* (BERTELLONI, 1995: 97), baseada na teorização doutrinária da comissão petrina, cuja apropriação política resultava no mito da primazia romana, uma teologia política (BERTELLONI, 1995: 107) que servia tanto à hierarquização das comunidades cristãs e, portanto, à tendência de centralização de uma autoridade¹¹³, quanto à necessidade de estabilidade do Império romano através da unidade entre os cristãos, estabilidade esta que se daria em diálogo com aquela autoridade político-elesiástica.

2.2) Entre a história e a memória: o primado de Pedro e a primazia romana

Não se deu instantaneamente o fortalecimento da primazia romana, o qual associamos ao movimento donatista, em parte pela sua resistência em compor a unidade da *Ecclesia* niceniana, legitimada pelas autoridades imperiais, atraindo, dessa forma, sobre si, olhares suspeitos por parte daquelas autoridades que, pretendendo que as comunidades cristãs sejam o subsídio para a unidade do Império romano, incentivam a unificação entre as *ecclesiae*. A primazia romana foi um processo de vários séculos e não um fenômeno do século IV. Portanto, o lugar do donatismo e de outros debatedores ou contestadores do projeto niceniano, em torno da *ecclesia* de Roma, que vai se incorporando cada vez mais, acaba sendo o de fortalecer pela oposição algo que já vinha se desenvolvendo. A oposição se constitui como uma voz que destoa do coro formado pela aliança entre a comunidade política do Império e um projeto de *Ecclesia*, que conta com cristãos a quem agrada a ideia de uma sociedade romana universal e cristianizada, segundo os moldes da própria estrutura político-administrativa do Império.

Assim, antes de tratarmos da contribuição donatista à autoridade da *ecclesia* de Roma, abordaremos a construção de sua primazia, não tendo a pretensão de abarcar todo esse processo de

¹¹³Sobre esta tendência de autoridade da *ecclesia* de Roma sobre as demais *ecclesiae*, podemos ver em Cipriano de Cartago, em meados do século III E.C., uma posição contrária através da discussão com o bispo de Roma, Estêvão, que envolvia o tema do rebatismo. Ele se recusava a dar mais do que um reconhecimento honorífico ao bispo de Roma, negando-lhe o atendimento às suas prescrições de não rebatizar os novos ingressantes da *ecclesia* africana, que eram oriundos de comunidades cismáticas ou heréticas.

construção, mas de, pelo menos, evidenciá-lo em período que antecede aos donatistas, tanto na sua ligação com o primado de Pedro quanto mostrando suas reverberações nas relações com outras *ecclesiae*, como a de Cartago, na África, através das cartas de Cipriano.

O primado de Pedro foi um dos elementos incipientes para o destaque da *ecclesia* de Roma, dentre tantas outras comunidades cristãs, que, inclusive, figuram como possuidoras da maior relevância nas narrativas dos textos canônicos cristãos. Podemos citar a comunidade judaico-cristã em Jerusalém, a mãe de todas as comunidades cristãs, e a comunidade de Antioquia, onde os cristãos teriam sido assim chamados pela primeira vez.¹¹⁴ Apesar de serem duas comunidades nas quais o apóstolo Pedro esteve e deixou sua contribuição, no primeiro século¹¹⁵, a *ecclesia* de Roma teve, em período relativamente cedo na história cristã, uma honra relacionada ao apóstolo Pedro e, secundariamente, ao apóstolo Paulo.

Assim, partir do primado petrino ao estudarmos a construção da primazia e da autoridade da *ecclesia* romana também vale como demonstração para a percepção das transformações que, gradativamente, atingiram a maneira como estavam dispostas as comunidades cristãs, dando a elas uma nova disposição, que culminaria no exercício da liderança da *ecclesia* romana sobre outras comunidades alinhadas a ela, a partir de valores que se confundem com os valores do Império, como a unidade a serviço de um outro valor, o universalismo.

Nesse sentido, damos destaque à superioridade hierárquica alcançada, gradativamente, pelo bispo de Roma em relação aos demais bispos através do primado de Pedro. Este teria se tornado a base para a estruturação de uma hierarquia entre os próprios “produtores especializados”¹¹⁶ do trabalho religioso (BOURDIEU, 2011: 37-40), que, entre os cristãos, seriam, predominantemente, os bispos. A religião, estruturante social, desde sua “eficácia simbólica” e sua “função eminentemente política”, neste caso específico, sendo configurada em torno do primado petrino, seria a responsável por “eternizar”¹¹⁷ uma dada ordem hierárquica entre grupos, gêneros, classes ou

¹¹⁴A narrativa em Atos dos Apóstolos (11,26) é categórica ao afirmar que “foi em Antioquia que os discípulos, pela primeira vez, receberam o nome de ‘cristãos’.” Este termo, “*christianoí*” (seguidores de Cristo), abarcava a realidade da composição das comunidades de “crentes em Cristo” fora da terra de Israel, formadas por judeus e não-judeus. (STEGEMANN; STEGEMANN: 1995: 362).

¹¹⁵Gnilka informa, após tratar do incidente de Antioquia, o qual tratamos no corpo deste subcapítulo, que “Pedro permanece fortemente ligado a Antioquia; na verdade, de agora em diante, muito mais do que a Jerusalém (...) Seu papel de liderança deve ter recebido seu sinete aqui” (GNILKA, 2006: 117).

¹¹⁶Oliveira faz uma apresentação da noção de *trabalho religioso*, em Bourdieu, definindo-o como produção e objetivação de “práticas ou discursos revestidos de sagrado”, que são socializados como crenças e práticas de um grupo. O trabalho religioso pode ser feito através de “produção anônima e coletiva”, na qual os agentes produtores são os próprios consumidores, já que “todos os membros do grupo dominam de modo prático o conjunto dos esquemas de pensamento e ação referentes ao sagrado”. Em outro pólo, o trabalho religioso pode ser realizado por “produtores especializados”, ou seja, por “agentes socialmente mandatados e habilitados [que] podem manejar o corpo de conhecimentos e normas rituais teoricamente explicitados e sistematizados, enquanto os outros membros do grupo limitam-se a consumir esse serviço religioso”. A autonomia deste corpo especializado aumenta em relação à sociedade, “à medida que se radicaliza a separação entre produtores e consumidores de bens sagrados (OLIVEIRA, 2011: 182-185).

¹¹⁷Eternizar talvez seja um exagero. Manter uma tal ordem ou reconfigurá-la vai depender das relações de poder e dos

etnias” (OLIVEIRA, 2011: 179-181), não apenas entre um corpo especializado e um público leigo, mas dentro do próprio corpo de especialistas, ou “corporação erudita, depositária da ciência suprema da organização social” (COMTE *Apud* GIRARDET, 1987: 154).

Tal desenvolvimento de hierarquia, ligada ao simbolismo do primado petrino, cunharia, com o passar do tempo, uma relação de desvantagem aos opositores do projeto niceniano, como os donatistas. Não queremos afirmar com isso, que a desvantagem seria uma certeza de insucesso, mas um elemento que contribuiria para o aumento da censura, tanto por parte das *ecclesiae* adaptadas ao seu simbolismo de primazia, quanto por parte das autoridades imperiais, que recebem e endossam essa composição. O primado petrino, enquanto discurso de natureza teológica, teria funcionado como base para que um outro discurso, de natureza política, encontrasse espaço em suas proposições acerca da primazia, em sentido de autoridade, como se ela tivesse sido transmitida em herança ao bispo da comunidade cristã de Roma.

Temos aqui um mito, “uma fala que circunscreve um acontecimento” (Van der Leeuw *Apud* MATA, 2010: 81), “uma narrativa que se refere ao passado (...) mas que conserva no presente um valor eminentemente explicativo, na medida em que esclarece e justifica certas peripécias do destino do homem ou certas formas de organização social” (GIRARDET, 1987: 12-13). Podemos ir além e dizer que temos aqui “constelações mitológicas, ou seja, conjuntos de construções míticas sob o domínio de um mesmo tema, reunidas em torno de um núcleo central” (GIRARDET, 1987: 19-20). O primado de Pedro se coloca em nossa análise como um mito instituído por uma realidade social, enquanto a sua apropriação pela *ecclesia* de Roma, combinada a outras tradições e mesmo a validações desse “poder simbólico”¹¹⁸, acaba por instituir o social. Tal como afirma Girardet (1987: 184), “o mito político aparece assim, do ponto de vista da observação sociológica, como tão determinante quanto determinado: saído da realidade social, é igualmente criador de realidade social”.

A exegese de textos da bíblia cristã instrumentaliza o primado de Pedro, a partir da metade do século III E.C., principalmente o que está contido no Evangelho segundo Mateus (16,16-19). Antes desse período, porém, havia toda uma valorização de Roma como o lugar onde Pedro e Paulo, “no auge de sua pregação e testemunho pelo Mestre, sofreram o martírio”, e como o lugar

interesses que vão mover essas relações. Sobre os “limites da ideia segundo a qual a religião seria, acima de tudo, uma forma de justificação e manutenção da ordem social”, Mata apresenta o caso da “alta hierarquia da Igreja católica, dividida entre uma atuação política subversiva no bloco socialista europeu e o combate à teologia da libertação na América Latina” (MATA, 2010: 88).

¹¹⁸A definição de poder simbólico parte de uma concepção relacional e sistêmica do mundo social, de forma que ele dependa da relação entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos. Tal como vemos em Bourdieu “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (2002: 7-8). “O poder simbólico é um poder que aquele que lhe está sujeito dá àquele que o exerce, um crédito com que ele o credita, uma *fides*, uma *auctoritas*, que ele lhe confia pondo nele a sua confiança. É um poder que existe porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe” (2002: 188).

que teria herdado, portanto, “suas relíquias, autoridade e ensinamento apostólico” (NETO, 2013: 534). Assim, Pedro estaria cercado de todo um aparato simbólico, através do qual sua presença em Roma mereceria ser lembrada.

O principal texto que cerca Pedro dessa simbologia se encontra, como dissemos, no Evangelho segundo Mateus (16, 16-19), e não se repete nos demais evangelhos canonizados. O texto, uma compilação de memória da comunidade mateana, pode ser assim apresentado:

“Simão Pedro, respondendo, disse: ‘Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo’. Jesus respondeu-lhe: ‘Bem-aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus.’”¹¹⁹

Tal passagem expressa três elementos fundamentais para dar solidez a essa lógica que torna a referência à figura de Pedro toda especial: “a bem-aventurança, a palavra a respeito da pedra e o poder das chaves” (GNILKA, 2006: 171). O primeiro elemento “abrange a confissão cristológica de Simão. Esta, porém, deve ser compreendida como o fundamento da tradição cristã, do qual o discípulo é testemunha” (GNILKA, 2006: 172). O segundo elemento está ligado à mudança do nome de Pedro. Trata-se de uma mudança há muito conhecida da comunidade (GNILKA, 2006: 172) e não de uma novidade, exceto, talvez, pelo seu significado. Jesus teria mudado o nome de Pedro, de Simão para Pedro, cujo significado (*Pétrus* significa pedra, no grego, assim como *Cephas*, no aramaico; *Petra*, porém, significa rocha), seria basilar. “A importância de Pedro para a Igreja é, falando metaforicamente, a do fundamento rochoso sobre o qual a Igreja deve ser construída” (GNILKA, 2006: 172). O terceiro elemento dota a Pedro de plenos poderes que tem na imagem da chave, ligada ao judaísmo, uma interpretação “que fala de proibir e permitir” e uma interpretação que “refere-se a ‘banir’ e ‘suspender o banimento’”. Esse duplo poder é confiado a Pedro. Não se pode separar o poder de ensinar do poder de disciplinar” (GNILKA, 2006: 174).

Tal poder, porém, não seria uma exclusividade de Pedro, pois mais à frente podemos encontrar o poder de ligar e desligar sendo conferido a todos os discípulos (GNILKA, 2006: 175): “Em verdade vos digo: tudo quanto ligardes na terra será ligado no céu e tudo quanto desligardes na terra será desligado no céu” (Evangelho segundo Mateus, 18,18).

Agora que conhecemos o fundamento bíblico do primado petrino, pensemos na comunidade para a qual relatar esse episódio entre Jesus e Pedro foi primordial, pensando, ainda, em outras características presentes no evangelho de Mateus, dentre as quais destacaríamos, o fato de Pedro, “em nenhum outro evangelho, a não ser em Mateus, aparecer com tanta freqüência como aquele que faz perguntas” (GNILKA, 2006: 168). Pedro certamente seria aquele que recebeu as respostas e

¹¹⁹As citações dos evangelhos foram retiradas da Bíblia de Jerusalém.

pode ou tem autorização para transmiti-las. Da mesma forma, o primado petrino pode ser lido como a necessidade de uma comunidade “de tradição sírio cristã¹²⁰” (GNILKA, 2006: 176) de legitimar todo o trabalho de divulgação da mensagem cristã por parte de seu propagador, levando em conta que quando as memórias foram compendiadas Pedro “já tinha morrido havia cerca de vinte anos”. “Com certeza ele [o evangelista] aferra-se a uma antiga tradição de sua Igreja, surgida provavelmente já em meados do século” (GNILKA, 2006: 176).

Nesse sentido, cabem as palavras de Changeux ao afirmar que “o processo de memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios” (*Apud* LE GOFF, 1924: 424), e as considerações de Pollak, ao acrescentar que, em se tratando de memórias, devemos “reconhecer a que ponto o presente colore o passado” (POLLAK, 1989: 09), ou seja, a que interesses do presente servirá a releitura dos vestígios de memória. Por isso, podemos associar a necessidade de validar o ensinamento recebido por essa comunidade a outras situações narradas nos textos cristãos canonizados, como o trabalho do presente colorindo aquele passado. Mais precisamente, as disputas do presente reivindicando o sagrado como “fundamento primeiro de toda legitimidade” (GIRARDET, 1987: 190).

Assim, podemos identificar, através de relatos paulinos, que havia entre cristãos de sua comunidade, divergências ou preferências em relação aos expositores da mensagem de Jesus que os haviam contactado. Tal situação é narrada na Primeira Carta aos Coríntios (3,4-9):

“Quando alguém declara: ‘Eu sou de Paulo’, e outro diz: ‘Eu sou de Apolo’, não procedeis de maneira meramente humana? Quem é, portanto, Apolo? Quem é Paulo? Servidores, pelos quais fostes levados à fé; cada um deles agiu segundo os dons que o senhor lhe concedeu. Eu plantei; Apolo regou; mas é Deus quem fazia crescer. Assim, pois, aquele que planta, nada é; aquele que rega, nada é; mas importa somente Deus, que dá o crescimento. Aquele que planta e aquele que rega são iguais entre si; mas cada um receberá seu próprio salário, segundo a medida do seu trabalho. Nós somos cooperadores de Deus, e vós sois a seara de Deus, o edifício de Deus.”

Segundo CAVALCANTI (2016: 22), essa passagem trata das “divisões que giravam em torno de lideranças que rivalizavam com Paulo, entre elas estava Apolo, Cefas [Pedro] e Cristo.”

“Munck (2004: 61-70) observa que essas facções no interior da comunidade paulina, teriam fomentado a redação da carta [aos coríntios]. O autor busca entender de que forma um ambiente helenístico impactou a configuração da comunidade. Outro elemento realçado por ele são os ditos de Jesus. Ainda de acordo com Munck, ao acionar a historietta do corpo (1Cor 12: 25) e falar sobre os carismas, Paulo estaria tentando ordenar quem está ou não autorizado a ser o portador das memórias de e sobre Jesus. Goulder (2004: 173-181), por sua vez, segue as ideias de Baur, as quais são refutadas por Munck. Ao afirmar ser possível afunilar estes grupos em duas figuras centrais: Paulo e Cefas, pois aqueles que seguiam Apolo e Cristo poderiam ser alocados dentro do grupo de Paulo ou dentro de um tipo de judaísmo onde o batismo é o elemento central para o ingresso e marca identitária destes grupos judaico-cristãos. A outra ala estaria centrada em Cefas

¹²⁰Simon e Benoît caracterizam a comunidade cristã síria como “semita no espírito e na língua” (1987: 189), o que justifica a expectativa dos judeus chegados de Jerusalém no chamado “incidente de Antioquia”, no qual se esperava que a refeição entre cristãos judeus e não-judeus fosse realizada separadamente, o que veremos mais detalhadamente ainda neste subcapítulo.

que trazia ainda leituras sobre o papel da circuncisão no interior das comunidades judaicas. Outro elemento que reforçaria a tensão entre Paulo e Cefas seria quanto à apostolicidade. O autor lembra a constante preocupação de Paulo ao longo da carta em se afirmar enquanto apóstolo, especialmente quando reforça o discurso de apostolicidade, via experiência visionária (1Cor 9: 1-2), a fim de se igualar àqueles, tal como Cefas, que caminharam e conviveram com Jesus (1Cor 15:9)” (CAVALCANTI, 2016: 22)

Através desse exemplo e das considerações que tomamos dos autores supracitados, fica evidenciada a existência de situações, no mínimo, embaraçosas, ou de concorrência, entre aqueles que eram os propagadores da mensagem de Jesus, entre eles Pedro [Cefas] e Paulo. A este interessa que “seu apostolado esteja em pé de igualdade com o dos apóstolos, que seu evangelho, desvinculado da lei, seja reconhecido e que, em Jerusalém, haja consenso de que esse evangelho constitua sua tarefa missionária” (GNILKA, 2006: 104), uma pretensão que será tema do chamado “concílio dos apóstolos”, uma assembléia que ocorreu em Jerusalém, por volta de 47/48 (GNILKA, 2006: 104), e que contou com a presença dos principais interessados, segundo se depreende dos relatos encontrados em Atos dos Apóstolos 15 e na carta paulina aos gálatas (2,1-10). Estes seriam Paulo, acompanhado por Barnabé, seu companheiro na representação da comunidade antioquena (GNILKA, 2006: 106) e aqueles a quem Paulo se refere como “os notáveis tidos como colunas” (Carta aos Gálatas 2,9), que são Tiago, Cefas [Pedro] e João.

Queremos pontuar, porém, que quando ocorre o concílio dos apóstolos em Jerusalém, já aconteceu na liderança desta comunidade uma considerável mudança. Pedro, indubitavelmente, o que exercia a sua direção, cede esse lugar, por sua ausência e “saída para o anúncio missionário” (GNILKA, 2006: 107), a Tiago, irmão de Jesus.

“Essa mudança, que ainda se manifestará ainda mais claramente no concílio dos apóstolos, deixou também seus traços nos Atos dos Apóstolos. At 12 informa-nos acerca da maneira de agir do rei Herodes Agripa I (VV. 41-44) contra a comunidade de Jerusalém. Ele mandou matar à espada Tiago, o filho de Zebedeu e irmão de João, e pôs Pedro na prisão. Depois de sua libertação, Pedro dirige-se à casa de Maria, mãe de João Marcos, onde alguns membros da comunidade se unem em oração. Ele separa-se da comunidade com as palavras: ‘Anunciai isto a Tiago e aos irmãos’ (12,17). A importância dessa passagem está em que Tiago, o irmão do Senhor, pela primeira vez e quase que de forma repentina, aparece aqui nos Atos dos Apóstolos. Lucas quer indicar a mudança na direção da comunidade, a qual não se deve imaginar como transmissão formal de um cargo. Ela pressupõe o conhecimento de que Tiago assumira o comando da comunidade. Com Tiago, um membro da família de Jesus vem ao proscênio. Sua influência em Jerusalém deveria continuar” (GNILKA, 2006: 103).

Evidenciamos a substituição de Pedro por Tiago como mais um elemento que corrobora a ideia de autonomia entre os apóstolos e a necessidade de que cada um fundamentasse sua autoridade em uma base firme, que pudesse sustentá-los num ambiente de concorrências. No caso de Tiago, “a autoridade e o respeito de que gozava repousam em dois pontos: por um lado, ele outrora fora o parente carnal de Jesus; por outro, foi privilegiado com uma aparição do Senhor ressuscitado” (GNILKA, 2006: 117).

Voltando ao referido concílio, em Atos 15, 23-29, aparece um discurso que seria o consenso conseguido entre as partes, de modo a não perturbar aos cristãos de origem não judaica e a não escandalizar aos judeu-cristãos:

“(...) assim escreveram: ‘Os apóstolos e os anciãos, vossos irmãos, aos irmãos dentre os gentios que moram em Antioquia, na Síria e na Cilícia, saudações! Tendo sabido que alguns dos nossos, sem mandato de nossa parte, saindo até vós, perturbaram-vos, transtornando vossas almas com suas palavras, pareceu-nos bem, chegados a pleno acordo, escolher alguns representantes e enviá-los a vós, junto com nossos diletos Barnabé e Paulo, homens que expuseram suas vidas pelo nome de nosso Senhor, Jesus Cristo. Nós vos enviamos, pois, Judas e Silas, eles também transmitindo, de viva voz, esta mesma mensagem. De fato, pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor nenhum outro peso além destas coisas necessárias: que vos abstenhais das carnes imoladas aos ídolos, do sangue, das carnes sufocadas, e das uniões ilegítimas. Fareis bem preservando-vos destas coisas. Passai bem’.”

Segundo Gnilka (2006: 111), porém, esta resolução não estaria relacionada ao concílio dos apóstolos, mas teria sido estabelecida posteriormente¹²¹, como um desdobramento do “incidente de Antioquia”¹²², mais um episódio que nos serve de amostra sobre a falta de consenso entre os que se puseram a propagar a mensagem de Jesus.

O referido acontecimento está relacionado ao que alguns autores chamam de comensalidade cristã, ou seja, à associação de crentes em Cristo (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 364) em torno da mesa ou da comida, uma prática, na verdade, bastante difundida entre os grupos antigos, que reproduzia “os sistemas e as relações sociais; refletiam os valores fundamentais dos grupos e as delimitações que deles derivavam” (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 363), de forma que a comensalidade funcionava também como expressão identitária de um grupo.

Especificamente em Antioquia, a comunidade dos crentes em Cristo era mista, composta por judeu-cristãos e cristãos originários do politeísmo, que, ao se unirem em torno da mesa, aparentemente suprimiam as fronteiras que demarcavam os grupos sociais participantes, e criavam uma outra delimitação de um grupo maior, representando ainda uma “mudança fundamental de mentalidade” (STEGEMANN; STEGEMANN, 1995: 366). Tal associação, porém, gerou censuras¹²³ por parte de algumas pessoas enviadas por Tiago, de Jerusalém, representando “a estrita postura judaica” (GNILKA, 2006: 113), que além de não participarem da comensalidade,

¹²¹No entanto, há quem defenda uma outra ordem dos acontecimentos. Para Th. Von Zahn, “o incidente de Antioquia teria precedido e até mesmo causado o concílio dos apóstolos. Zahn tem como meta, então, reconciliar as declarações da carta aos Gálatas com as dos Atos dos Apóstolos (as cláusulas de Tiago) acerca da assembléia” (GNILKA, 2006: 113)

¹²²“Na carta aos Gálatas, na sequência imediata ao concílio, Paulo alude a um confronto com Pedro, sucedido em Antioquia e que, por essa razão, é chamado de o episódio de Antioquia (2,11-14). Os Atos dos Apóstolos nada contam a esse respeito. Ou Lucas [autor do referido livro] não tinha conhecimento dessa ocorrência ou omite-a porque lhe era importante passar uma imagem o mais harmoniosa possível da Igreja primitiva” (GNILKA, 2006: 111).

¹²³As censuras não se relacionavam propriamente às pessoas que não possuíam origem judaica, mas aos alimentos escolhidos e sua forma de preparação, que podiam infringir regras judaicas: “as refeições dos gentios eram consideradas impuras pelos judeus, porque elas provinham de animais impuros ou porque tinham servido de oferendas aos ídolos ou porque teriam sido preparadas legalmente de forma não confiável” (GNILKA, 2006: 112-113).

produziram constrangimentos aos judeus que participavam, entre eles, Pedro, que reagiu mudando seu comportamento em desistência da comensalidade. Diante de sua reação, Paulo afirmou:

“(...) eu o enfrentei abertamente, porque ele se tornara digno de censura. Com efeito, antes de chegarem alguns vindos da parte de Tiago, ele comia com os gentios, mas, quando chegaram, ele se subtraía e andava retraído, com medo dos circuncisos. Os outros judeus começaram também a fingir junto com ele, a tal ponto que até Barnabé se deixou levar pela sua hipocrisia.

Mas quando vi que não andavam retamente segundo a verdade do evangelho, eu disse a Pedro diante de todos: se tu, sendo judeu, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a viverem como judeus?” (Carta aos gálatas 2,11-14).

Mais uma vez, Pedro e Paulo são protagonistas em situações que revelam que não havia uma total unidade entre os que saíram em busca de fazer novos crentes em Jesus, comunicando a mensagem que eles estavam autorizados a divulgar, a partir de seu testemunho, seja enquanto seguidor contemporâneo de Jesus, tal como Pedro, seja um testemunho incrementado por laços de parentesco, como é o caso de Tiago, irmão de Jesus, seja ainda como convertido a partir de uma experiência visionária após a morte de Jesus, que fundamentaria as investidas missionárias de Paulo. Todos eles estariam respaldados em alguma justificativa que pudesse torná-los aptos e autorizados a falar em nome de Jesus.

Tal realidade de divergências e disputas exemplificada acima seria a marca histórica para o desenvolvimento do mito, mais especificamente, do mito do primado de Pedro, que ao selecionar um aspecto memorialístico, o faz de modo a contribuir com suas expectativas de autoridade e de poder. Uma atitude associada às instrumentalidades humanas, de acordo com LE GOFF (1989: 475), que afirma que “a memória coletiva faz parte das grandes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, das classes dominantes e das classes dominadas, lutando todas pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção.”

Também é necessário dizer que o primado de Pedro, enquanto base para a primazia romana, dialogaria com outras tradições memorialísticas, como a que afirma que Pedro teria sido o primeiro bispo de Roma, e a tradição de que em Roma ele teria sido martirizado, duas memórias significativamente carregadas de valores simbólicos. Com a primeira está em jogo a garantia de uma autêntica sucessão ou transmissão da mensagem de Jesus por meio de Pedro como sua testemunha, que, como vimos anteriormente, recebeu de Jesus as respostas podendo, portanto, transmiti-las. Esse aspecto dá à *ecclesia* de Roma, que o reivindica, um lugar de legitimidade e autoridade no processo de hierarquização das comunidades cristãs.

O segundo aspecto de memória se refere ao martírio como marca da *Ecclesia* militante, “que retinha algo do sabor de uma idade heróica” (MARKUS, 1997: 34), um elemento que também corrobora o significado desta *ecclesia* tanto como guardiã dos restos mortais daqueles (Pedro e

Paulo) que teriam se tornado, dentre outros¹²⁴, representantes do(s) evangelho(s) de Jesus, quanto promotora de uma continuidade entre a terra e o céu, através da ponte figurada pelo mártir (MARKUS, 1997: 34).

Assim, a importância¹²⁵ do mito do primado de Pedro está em que ao ser instituído, “constituindo ele próprio um sistema de crença coerente e completo” (GIRARDET: 1987: 11), vai além, imiscuindo-se na criação de outro mito, o mito da primazia da *ecclesia* de Roma, dando a ela uma superioridade¹²⁶ ou excelência, que, em seguida, vai se tornar um fator de autoridade sobre as demais *ecclesiae*.

Não pretendemos, porém, reduzir a construção da primazia e da autoridade da *ecclesia* de Roma ao primado petrino. Trata-se, pelo contrário, de uma reunião de fatores, como o notável *status* socioeconômico que o bispo de Roma alcançará, além de sua conquista gradual do espaço político deixado vago com a transferência¹²⁷ da capital do Império de Roma para Bizâncio/Constantinopla,

¹²⁴Além dos exemplos citados (Pedro, Paulo, Apolo, Tiago), para os diferentes apóstolados, na carta do bispo Policrato de Éfeso a Vitor, bispo de Roma no período de 189-198, gerada pelas discórdias entre o Ocidente e o Oriente a respeito da data em que se devia observar a Páscoa, observa-se, “com visível orgulho (...) a referência aos apóstolos Filipe e João, mas também a mártires que derramaram seu sangue na África, acima de tudo o bispo Policarpo de Esmirna”. Na verdade, há entre as partes uma “disputa, na qual uma tradição apostólica é jogada contra a outra” (GNILKA, 2006: 249-251).

¹²⁵A relevância do estudo do primado de Pedro e de sua relação com o desenvolvimento da autoridade da *ecclesia* romana também pode ser apreendida pela perduração de seus efeitos até a contemporaneidade, o que pode ser comprovado pelo interesse, em pleno século XX, de se reiterar o valor simbólico da Igreja Católica Apostólica Romana e do Estado Pontifício através de escavações arqueológicas no Vaticano, que, em primeira instância, poderiam reafirmar o primado petrino. Mediante isso, nas décadas de 1940 e 1950, sob o papa Pio XII (Pontificado datado de 1939 a 1958), foram realizadas escavações arqueológicas no Vaticano, objetivando trazer à luz evidências sobre a presença e morte do apóstolo Pedro em Roma. Por vários séculos, indícios do martírio e sepultamento de Pedro em Roma provocaram o desenvolvimento de peregrinações ao Vaticano como o lugar de seu túmulo. Daí a grande importância de campanhas em busca de vestígios materiais que dialogassem com toda uma tradição existente sobre a relação entre Pedro e Roma e afirmassem o princípio da *ortodoxia* na contemporaneidade. Os resultados podem ser obtidos dos próprios relatos de arqueólogos: “(...) em conclusão, queremos ainda colocar uma questão respeitante ao problema geral do túmulo de Pedro. A tumba de Pedro foi encontrada? Respondemos: encontrou-se o troço de meados do segundo século, mas a correspondente tumba do apóstolo não foi, no mesmo sentido, 'encontrada', mas sim comprovada, ou seja, mediante uma cadeia de indícios, constatou-se sua existência, posto que 'partes materiais' dessa tumba original não estão mais disponíveis” (GNILKA, 2006: 153).

¹²⁶Simon e Benoit (1987: 180) afirmam que, “desde os textos de Clemente Romano e Inácio de Antioquia, em seguida nos de Ireneu e Hegesipo, comprova-se o prestígio que desfrutava a comunidade romana, em virtude de suas origens apostólicas. À medida que se precisou a noção de sucessão apostólica, paralelamente ao aumento da importância da função episcopal, esse prestígio romano reverteria em benefício da pessoa de seu bispo. Reiteradas vezes, no decorrer dos conflitos disciplinares e de doutrina irrompidos no fim do século II e durante o III, alguns bispos de Roma, em particular Vitor (189-198) e Estêvão (254-257), arrogaram-se uma autoridade de árbitro que, reconhecida por significativa parcela da cristandade ocidental, abriu caminho à primazia pontifícia”.

¹²⁷Donini afirma que a mudança da capital do Império foi tão bem aproveitada pelos bispos romanos que a “pretensa” doação de Constantino, na qual o imperador “teria conferido ao futuro bispo Silvestre, desde 313, vastos poderes temporais sobre a cidade e sobre grande parte da Itália central, é feita mais tarde, em plena época carolíngia, para justificar uma realidade doravante existente de fato; foi considerada autêntica em toda a Idade Média e não foi impugnada senão no século XV, nos alvares do Renascimento, pelos humanistas Nicolau de Cusa e Lourenço Vala” (DONINI, 1980: 206-207). Estamos falando do *Constitutum Constantini*, composto por *Actus Sylvestri* e *Donatio Constantinum*, ambos utilizados para legitimar a instituição papal. Os documentos são anacrônicos: *Actus Sylvestri* teria sido redigido no século V, enquanto a redação do *Donatio Constantini* seria de meados do século VIII. (TEJA, 2006: 70, 72). Mesmo com a descoberta da farsa, o mito permaneceu corrente e forte, visto que já estava arraigado no imaginário social da Cristandade, forjada ela mesma na contemplação da imagem da primazia e autoridade da igreja de

em 330, que contribuirá para que a *ecclesia* de Roma transponha os limites de uma primazia de honra para uma primazia de autoridade, inclusive, estendendo o legado de Pedro aos bispos sucessores em Roma, pois por “primado petrino” se passará a entender “o primado do sucessor de Pedro, isto é, o peculiar ministério do bispo de Roma a serviço da Igreja universal... católica e apostólica” (VALENTINI *Apud* NETO, 2013, 532).

De todo modo, o que precisa ficar claro é que, mesmo que a primazia romana tenha sido fruto de um processo, seu significado, mesmo derivado do primado de Pedro, teria sido diferente do significado que passou a ter como autoridade sobre as demais *ecclesiae*. Guirardet, nesse sentido, nos chama a atenção para uma das características do mito, que é a de “oferecer múltiplas ressonâncias e não menos numerosas significações (...) não apenas complementares, mas também frequentemente opostas” (GUIRARDET, 1987: 15-16). Como nosso estudo sobre a primazia romana se dá relacionado à controvérsia donatista que já é uma oposição muito clara à primazia e autoridade romanas, achamos apropriado buscar em fontes cristãs africanas registros que mostrem a relação dos cristãos da África, de modo geral os que são reconhecidos como componentes da *Ecclesia catholica*, com a *ecclesia* de Roma. Para tanto, trouxemos os testemunhos de Cipriano de Cartago, principalmente porque este bispo, de meados do século III, terá seu discurso reclamado posteriormente pelos donatistas.

Nos escritos de Cipriano, embora circulem afirmações relacionadas à importância de Pedro, não se explicita o reconhecimento da autoridade da *ecclesia* de Roma por tal primado: “Cipriano reconhecia ao bispo de Roma uma preeminência honorífica, mas se recusava a atribuir-lhe um primado de jurisdição” (SIMON e BENOIT, 1987, 168). Essa afirmativa de forma alguma é fora de propósito. Podemos observar que foram geradas por passagens como as que expomos abaixo, nas quais a simbologia ligada à figura de Pedro é mencionada:

“Quem quer que considere e estude estas coisas, não necessita longos discursos nem argumentos. A prova da fé é fácil, por ser resumida a verdade. O Senhor fala a Pedro da seguinte maneira: Eu te digo que és Pedro e edificarei minha Ecclesia sobre esta pedra, e não a vencerão os poderes do inferno. Eu te darei as chaves do reino dos céus, e o que atares na terra, será atado no céu, e o que soltares na terra, ficará solto no céu (Evangelho segundo Mateus 16,18-19). [E depois de ressuscitado lhe disse outra vez: Apascenta minhas ovelhas (Evangelho segundo João 21,47). Edifica sua Ecclesia sobre um só e o encarrega de apascentar suas ovelhas. E, por mais que, depois de sua ressurreição confira

Roma. *Actus Sylvestri* é uma obra que apresenta uma “versão hagiográfica e romana da conversão de Constantino.” Discorre sobre a falsa biografia do papa Silvestre (314-335), apresentado como protagonista de uma suposta conversão de Constantino, “donde que a manipulação da verdade histórica obedece a um claro desenho político.” Constantino, no *Actus Sylvestri*, teria sido batizado por Silvestre e não por Eusébio de Nicomédia, ou seja, um batismo ortodoxo e não ariano, conforme o Ocidente precisava lembrar. Em sua conversão, por ocasião de sua cura da lepra, participariam, através de um sonho, Pedro e Paulo, reafirmando legalmente o primeiro imperador cristão. Nesta obra, Constantino é colocado como submisso ao papa Silvestre, “fundamentando sua primazia hierárquica sobre os demais bispos em uma disposição imperial” (TEJA, 2006: 70-72). O *Donatio Constantinum* “se apresenta como uma continuidade do *Actus Sylvestri*, pretendendo não só “reafirmar a primazia espiritual do bispo de Roma”, como também afirmar que, “uma vez purificado da lepra, Constantino concedeu a Silvestre o poder temporal sobre toda a Itália.” Neste documento até mesmo a transferência da capital do Império Romano para Bizâncio se justifica em benefício da presença do poder espiritual em Roma, reconhecendo aos “pontífices romanos uma autoridade superior a do imperador” (TEJA, 2006: 72).

*o mesmo poder a todos os apóstolos com estas palavras: Como me enviou o Pai, também eu os envio; recebe o Espírito Santo; ao que perdoares os pecados, se lhe perdoarão, e ao que os retiveres, se lhe reterão (Evangelho segundo João 20,21-23), entretanto, para manifestar a unidade [estabeleceu uma cátedra e] decidiu com sua autoridade que o princípio da unidade procedesse de um só. Certo que os demais apóstolos eram o que era Pedro, estavam dotados como Pedro da mesma dignidade e poder, porém o princípio nasce da unidade [e se outorga o primado a Pedro, para manifestar que é uma a Ecclesia e a cátedra de Jesus Cristo. Também todos são pastores e ao mesmo tempo um só é o rebanho, que deve ser apascentado por todos os apóstolos de comum acordo, para mostrar que é única a Ecclesia de Cristo]”¹²⁸ (CIPRIANO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, 4 Apud CIPRIANO, 1964: 146-147).*

Segundo Julio Campos¹²⁹, o trecho acima, retirado do tratado cipriano *De la unidad de la Iglesia* se conserva hoje em uma “dupla redação, uma mais extensa ou com frases (que temos encerrado entre colchetes), que a segunda, mais curta, não possui. Estas frases ou “adições” que contêm e destacam o primado de Pedro e a cátedra de Roma, levaram a uma longa controvérsia sobre sua origem.”¹³⁰ (CAMPOS *Apud* CIPRIANO, 1964: 142). Porém, tais discussões concluíram, de forma majoritária, pela autenticidade da frase mais longa, com as “interpolações”. De todo modo, como apresentaremos outras falas de Cipriano sobre o primado de Pedro e a primazia de Roma, o sentido que atribuímos nesse trecho é corroborado por outros textos.

Assim, nessa primeira passagem, Cipriano vincula o primado de Pedro à unidade da *Ecclesia*, fazendo alusão à importância da figura de Pedro como símbolo de consentimento e de

¹²⁸“*Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio ueritatis. Loquitur Dominus ad Petrum: Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus, et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non uincunt eam. Tibi dabo clauas regni caelorum, et quae ligaueris super terram, erunt ligatae et in caelis, et quaecumque solueris super terram, erunt soluta et in caelis (Mt 16,18-19). [Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit: Pasce oves meas (Jo 21,47).] super unum aedificat ecclesiam suam [et illi pascenda mandat oves suas]. Et quamuis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat, Sicut misit me Pater, et ego mitto uos; accipite Spiritum sanctum; si cuius remiseritis peccata, remittentur illi, si cuius tenueritis, tenebuntur; tamen, ut unitatem manifestaret [unam cathedram constituit], unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et caeteri Apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur [et primatus Petro datur ut una Christi Ecclesia, et cathedra una monstretur. Et pastores sunt omnes et grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimes consensione pascatur], ut Ecclesia Christi una monstretur” (CIPRIANO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, 4 Apud CIPRIANO, 1964: 146-147).*

¹²⁹Tradutor e comentador de “*Obras de San Cipriano*. Madrid: Editorial Catolica, 1964”. O referido livro contém várias obras de Cipriano, distribuídas em treze tratados e oitenta e uma cartas, em versão bilingüe (latim/espanhol). Alguns tratados importantes para nossa pesquisa são o tratado *Sobre la unidad de la iglesia católica (De catholicae ecclesiae unitate)* e o tratado *De los apóstatas (De lapsis)*. Cartas interessantes para o desenvolvimento dessa pesquisa são: as que Cipriano escreveu a Antoniano (*Cyprianvs Antoniano*), a Iubaiano (*Cyprianus Iubaiano*), a Pompeyo (*Cyprianvs Pompeio*) e recebeu de Firmiliano (*Firmilianvs Cypriano*), cartas de número 55, 73, 74 e 75, respectivamente.

¹³⁰Entre os resultados obtidos, Julio Campos destaca, as frases tem sido consideradas geralmente como interpolações (Hartel), como revisões do próprio Cipriano que as teria introduzido ao texto original (J. Chapmann) – hipótese esta confirmada por D. Van Den Eynde, O. Perle, M. Bévenot, com o acréscimo de que a redação mais extensa seria a mais antiga. Posteriormente, a discussão sobre a autenticidade da “interpolação” é retomada (G. de Moine) e “S. Ludwing apresenta o texto extenso, o do primado de Pedro e Roma, como o único autêntico e, em troca, o texto breve, como saído da mão de um partidário de Cipriano na controvérsia” que envolvia os rebatismos. Ainda sobre essa questão, “não se pode deixar de se ter em conta, como aponta Labriolle frente a Koch, que a redação extensa, com seus pontos favoráveis à primazia de Roma, está em conformidade com as ideias expressas na carta a seu povo e a Cornélio, que são as cartas de número 43, 5,1 e 59,14, respectivamente do *corpus* epistolar cipriano.” (CAMPOS *Apud* CIPRIANO, 1964: 142).

unidade entre os cristãos. O um simbolizado em Pedro, personificaria a proposta de Jesus para a própria *Ecclesia*, que é uma, apesar de composta por muitos. No entanto, em sua mensagem, fica perceptível que Cipriano não reconhece em Pedro uma maior importância em relação aos demais apóstolos, pois estes ”estavam dotados como Pedro da mesma dignidade e poder”. Pedro, então, não seria maior que os demais apóstolos, mas a ordem de Jesus primeiramente a ele, segundo Cipriano transcreve, seria um distintivo da comunhão e concórdia da *Ecclesia*, pois “todos são pastores e ao mesmo tempo um só é o rebanho, que deve ser apascentado por todos os apóstolos de comum acordo, para mostrar que é única a *Ecclesia* de Cristo”.

De igual forma, quando Cipriano faz menção à “cadeira de Roma” e reconhece a ela uma ligação com o primado de Pedro, não evidencia alguma posição superior da mesma com respeito a outras comunidades cristãs, por exemplo, a que ele mesmo lidera, isto é, a *ecclesia* de Cartago. Nossa conclusão parte da leitura, entre outras, de sua carta a Antoniano, bispo de uma região da Numídia, ao qual escreveu em fins do ano 251, e da qual fizemos um pequeno recorte. Nela podemos ver Cipriano fazendo menção a Pedro e à sua cadeira em Roma como uma característica da *ecclesia* de Roma, porém sem uma conotação de superioridade ou de comando a ela por possuir essa marca. Ele diz:

*“Foi eleito bispo [Cornélio] por muitos colegas nossos, que então se encontravam em Roma, que nos escreveram, a propósito de sua consagração, cartas laudatórias que lhe fazem honra e notáveis pelo testemunho elogiador que dão. Foi, pois, eleito o bispo Cornélio pelo juízo de Deus e de Cristo, por testemunho favorável de quase todos os clérigos, pelo voto do povo que ali estava presente, pela comunidade de bispos veneráveis e de bons varões, não havendo sido eleito ninguém antes dele durante a vacante do lugar de Fabiano, ou seja, do lugar de Pedro, da cadeira sacerdotal”*¹³¹ (Cyprianus Antoniano, 8,4 Apud CIPRIANO, 1964: 526).

Cipriano ao escrever a Antoniano e explicar-lhe sobre a escolha de Cornélio para o exercício da função de bispo de Roma, defendendo a sua legitimidade, ao contrário do que considerava sobre Novaciano, que em sua visão era um causador de divisão na *Ecclesia*, por se constituir bispo paralelamente à escolha de Cornélio, acaba por fazer referência à simbologia em torno de Pedro, mas não há um sentido de poder em suas palavras: “Além disso (...) devemos reconhecer e elogiar [a Cornélio], pois se assentou na cadeira sacerdotal com intrepidez (...) Cornélio (...) o venceu [ao tirano] com o seu sacerdócio”¹³² (Cyprianus Antoniano, 9,1 Apud CIPRIANO, 1964: 527).

A passagem a seguir demonstra um pouco da tensão entre a comunidade cristã norte-africana,

¹³¹ “*Et factus est episcopus a plurimiscolligis nostris qui tunc in urbe Roma aderant, qui ad nos litteras honorificas et laudabiles et testimonio suae praedicationis inlustres de eius ordinatione miserunt. Factus et autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum uirorum collegio, cum Nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis uacaret*” (Cyprianus Antoniano, 8,4 Apud CIPRIANO, 1964: 526).

¹³² “*Tunc (...) quod nos simplici corde et perspicere penitus et laudare debemus, sedisse intrepidum Romae in sacerdotali cathedra (...) Cornelius (...) uictum prior sacerdotio suo uicit*” (Cyprianus Antoniano, 9,1 Apud CIPRIANO, 1964: 527).

representada pela *ecclesia* de Cartago e a *ecclesia* de Roma (e suas correliionárias), a respeito da prática do rebatismo. Nela, o bispo de Roma (segundo citação de Cipriano) determina algo que contraria a compreensão de Cipriano sobre o tema:

*“Porque entre outras coisas altivas, ou que não têm pertinência, ou contraditórias que [Esteban, bispo de Roma] escreve desacertada e imprudentemente, acrescenta o seguinte: ‘Se, por conseguinte, alguns vierem a vós de qualquer heresia, não se inove nada, senão siga-se a tradição, ou seja, imponham as mãos sobre eles para receberem a penitência, posto que os mesmos hereges não batizam a ninguém que venham, a eles de uma ou outra seita, senão simplesmente os admitem à sua comunhão”*¹³³ (Cyprianus Pompeio, 1,2 Apud CIPRIANO, 1964: 693).

Mesmo que à *ecclesia* de Roma fosse reconhecido o primado petrino ou que, pelo menos, se compreendesse uma reivindicação neste sentido (conclusão que pode ser inferida a partir das palavras do trecho da carta do bispo Firmiliano a Cipriano, às quais demos destaque), isso não poupou a seu bispo Estevão (século III E.C.) de grandes reprovações, ainda ligadas à questão do rebatismo:

*“Por minha parte e agora me encho de indignação diante desta estupidez tão manifesta e clara de Esteban, porque quem se gloria da dignidade de seu episcopado e defende sua posição de sucessor de Pedro, sobre o qual se estabeleceu o fundamento da Ecclesia, introduz outras muitas pedras e levanta muitas novas ecclesiae quando defende com sua autoridade que os hereges têm o batismo. (...) obscurece e de certo modo suprime a verdade da pedra de Cristo quem assim entrega e abandona a unidade. (...) Esteban, que se gloria de ter a cadeira de Pedro por sucessão, não se motiva por nenhum zelo contra os hereges, concedendo-lhes não pouco, mas o maior poder com respeito à graça, até dizer e afirmar que eles purificam das manchas do velho homem pelo sacramento do batismo, que perdoam os antigos pecados de morte, que fazem filhos de Deus pela regeneração celestial, que restituem à vida eterna com a purificação do banho divino”*¹³⁴ (Firmilianus Cipriano, 17,1-2 Apud CIPRIANO, 1964: 717-718).

Podemos perceber através dos extratos das cartas de Cipriano que a sua deferência ao primado de Pedro parece dialogar perfeitamente com a autonomia das *ecclesiae* e dos laços que devem ser mantidos entre elas através de seus bispos. Essa simbologia, no entanto, transbordaria em respeito à *ecclesia* de Roma. Porém, o seu significado para Cipriano não extrapolaria o marco do estabelecimento da *Ecclesia* de Cristo em torno da unidade, incluindo nesse sentido outras

¹³³ *“Nam inter Cetera uel superba uel ad rem non pertinentia uel sibi ipsi contraria quae inperite adque inprouide scripsit, etiam illud adiunxit ut diceret: ‘Si qui ergo a quacumque haeresi uenient ad uos, nihil innouetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se uenientes non baptizent, sed communicent tantum”* (Cyprianus Pompeio, 1,2 Apud CIPRIANO, 1964: 693).

¹³⁴ *“Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum noua aedificia constituat, dum esse illic baptismum sua auctoritate defendit. (...) Nec intellegit offuscari a se et quodam modo aboleri christianae petrae ueritatem qui sic prodit et deserit unitatem. (...) Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat nullo aduersus haeticos zelo excitatur, concedens illis non modicam sed maximam gratiaepotestatem, ut dicat eos et adseueret per baptismi sacramentum sordes ueteris hominis abluere, antiqua mortis peccata donare, regeneratione caelesti filios Dei facere, ad aeternam uitam diuini lauacri sanctificatione reparare”* (Firmilianus Cipriano, 17,1-2 Apud CIPRIANO, 1964: 717-718).

comunidades além de Roma.

Assim, apesar de Cipriano não reconhecer no bispo de Roma uma autoridade que ultrapasse a de qualquer outro bispo, percebe-se que o bispo de Roma quer fazer valer sua autoridade, inclusive, ameaçando ao bispo Cipriano, por este afirmar práticas na *Ecclesia* africana, falando como representante de vários bispos reunidos em um concílio, que não são aquelas adotadas pela *ecclesia* de Roma. Isso pode ser visto na carta dirigida ao bispo Estêvão de Roma, em 256, na qual Cipriano notifica a determinação do Concílio de Cartago sobre rebatizar a qualquer que, tendo sido batizado entre heréticos ou cismáticos¹³⁵, desejasse integrar a sua *ecclesia*. Na carta ele menciona seu respeito ao bispo de Roma ao informá-lo da decisão, mas deixa claro que não espera que outras *ecclesiae* façam segundo a *ecclesia* africana decidiu, pois acredita na autonomia das mesmas: “(...) não pretendemos fazer violência nem damos lei a ninguém, posto que na administração de sua *ecclesia* cada bispo tem liberdade, sabendo que há de dar conta de seus atos ao Senhor”¹³⁶ (*Cyprianus Iubaiano*, 3,1 *Apud* CIPRIANO, 1964: 672).

O que se segue é um grande mal estar. Estêvão, bispo de Roma, não recebe bem a decisão africana e responde de forma imperativa e resistente contra os que contradiziam a prática da *ecclesia* de Roma, que consistia em impor as mãos sobre a pessoa já batizada, sem necessidade de rebatizá-la. Em sua resposta inclui também ameaças de excomunhão a quem não seguisse o uso romano, o que vai gerar discussões envolvendo outros bispos, através de cartas, nada, porém que causasse retratação das partes envolvidas (CAMPOS, 1964: 27-29).

Sobre esse episódio que envolve as tensões entre Roma e a África, devido às diferentes concepções sobre o rebatismo, Maier afirma que o costume africano de rebatizar ocorre pelo menos desde a época do bispo Agripino, com um concílio realizado por volta de 220. A sustentação desta prática por Cipriano trinta anos mais tarde gerou uma grande controvérsia entre Cipriano e o bispo de Roma, Estêvão, que “poderia ter resultado em cisma se não fosse a morte do bispo de Cartago” (MAIER, 1989: 236), pois Cipriano foi martirizado logo depois, em 258.

Através dessas ocorrências expressas nos escritos de Cipriano, podemos perceber que há disputas de autoridade, nas quais se percebe um tom hierárquico, de um lado, e uma certeza de autonomia, de outro lado, também vinculada à autoridade. Cipriano, na verdade, também fazia valer a sua autoridade contra a autoridade que o bispo de Roma queria impor sobre as *ecclesiae* africanas.

¹³⁵ A decisão foi motivada pelo cisma novaciano, ocorrido em 251. Novaciano, sacerdote romano, não aceitava a possibilidade de perdão aos *lapsi* e sua reintegração à *ecclesia*, mesmo mediados por penitência e confissão pública de pecado, que eram o procedimento adotado pela *ecclesia* africana e aprovado pela *ecclesia* de Roma. Sua pregação nesse sentido conseguirá adeptos que o constituirão bispo de Roma, em oposição ao bispo Cornélio, dando origem ao cisma. O rebatismo, que vem a ser o tema em questão, seria o modo de integrar os seguidores de Novaciano, batizados enquanto tais, ao catolicismo (GONÇALVES, 2009: 61).

¹³⁶ “*Qua in re nec nos uim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione uoluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus*” (*Cyprianus Iubaiano*, 3,1 *Apud* CIPRIANO, 1964: 672).

Tal autoridade será reivindicada pelos donatistas em sua prática de rebatizar cristãos, ou seja, cristãos oriundos de outras comunidades e, que, portanto, não são reconhecidos por eles como tais.

Aqui, então, entramos no cerne de nossa pesquisa, no qual atribuímos o fortalecimento da primazia da *ecclesia* de Roma enquanto referência de autoridade, entre outros fatores, à constante resistência donatista ao ideal de unidade a serviço da universalidade, celebrado e compartilhado pelo Império romano, enquanto estrutura político-administrativa, e pela *Ecclesia* do projeto niceniano. A negação donatista dos valores identitários cristãos nicenianos será um fator muito claro de sua ruptura com a *Ecclesia* universal, fato que colocará os donatistas em posição de vulnerabilidade diante da aliança *Ecclesia*-Império, apesar de sua difusão no norte da África. Seu movimento de contestação da primazia e autoridade romanas terá grande repercussão no fortalecimento destas se pensarmos que a estrutura hierárquica niceniana será, com isso, desafiada a se posicionar contra os projetos de *Ecclesia* que se chocavam com o seu.

2.3) Indícios de ação da primazia e autoridade romanas no tratamento da controvérsia donatista

Para entendermos a relação do donatismo com a primazia romana, no bojo do projeto de *Ecclesia* defendido pelos nicenianos, precisamos remontar às reivindicações donatistas, ainda que resumidamente. O donatismo, que se constituiu, a partir de um exercício de diferenciação com o outro, imprescindível para a consciência identitária (PIETROLUONGO, 2009: 310), como uma *ecclesia* separada da *ecclesia* dos *traditores*, ou seja, separada daqueles cristãos que haviam cedido às pressões da Grande Perseguição, entregando objetos sagrados ou mesmo outros cristãos às autoridades do Império, prezava pela pureza e pelo rigor moral dos cristãos nos ritos, sem a qual nenhum sacramento poderia ser considerado válido. Tudo indica que ter sido *traditor* tornava-se uma marca indelével para os cristãos que antes exerciam funções na *ecclesia*, como é o caso dos bispos, pois sua execução podia comprometer os ritos da comunidade cristã.

Se para os donatistas havia esse cuidado que os separava dos *traditores*, o seu zelo também se mostrava em relação aos cristãos que se convertiam à sua *ecclesia*, pois a sua integração por parte dos donatistas não considerava o batismo que o cristão levava consigo, recebido quando adepto de outra comunidade cristã. Os donatistas o rebatizavam porque não percebiam legitimidade naquele primeiro batismo, pois para que um batismo fosse pleno de significado deveria ser realizado por representantes da única *ecclesia* verdadeira, a *Ecclesia* donatista.

Assim, a “consciência identitária” (PIETROLUONGO, 2009: 310) donatista rompia com a ideia de *Ecclesia* universal, pois ao passo que esta seguia num processo de unificação das comunidades cristãs, com todos os embates e exclusões que derivavam dessa tendência, os

donatistas seguiam afirmando sua autonomia em relação aos seus ritos. Para os nicenianos o batismo era considerado como um sacramento válido, desde que tivesse sido realizado com base na crença da Trindade, até mesmo quando oficiado em comunidades consideradas heréticas pela *ecclesia catholica* “oficial”¹³⁷. Daí, a prática do rebatismo era considerada, além de insultuosa, um aspecto muito claro de desagregação de um corpo que, segundo uma perspectiva niceniana, deveria estar vinculado a Cristo, a Cabeça, pela caridade da unidade: “os membros de Cristo se unem entre si mediante a caridade da unidade e pela mesma estão vinculados à sua Cabeça, que é Cristo Jesus”¹³⁸ (AGOSTINHO, *Carta aos católicos sobre a seita donatista*, 2,2).

A questão é que a *Ecclesia* de Cristo, segundo a visão donatista, não era obrigada a manter comunhão com cristãos apóstataados, que haviam, portanto, perdido a pureza. Por isso Agostinho os reprova ao se posicionarem como uma *Ecclesia* remanescente e justificarem a diferença quantitativa entre seus adeptos:

“Assim – dizem [os donatistas] -, ‘agora todo o mundo tem apóstataado, e ao contrário, nós temos permanecido, como aquelas duas tribos, no templo de Deus, isto é, na *Ecclesia*. Muitos eram também os discípulos que seguiam a Jesus Cristo, e ao separar os setenta e dois, permaneceram com ele somente doze’. Com estes e semelhantes exemplos, os hereges tratam de fazer valer seu escasso número e não cessam de ultrajar nos santos a multidão da *Ecclesia* extendida por todo o mundo. (...) Insistem: ‘Cremos nessas coisas [argumentos de Agostinho sobre a extensão da *Ecclesia* de Cristo, que teria começado em Jerusalém e se espalhado por todo o mundo] e confessamos que se cumpriram, porém depois apóstataou ao redor do mundo, e ficou apenas a comunhão de Donato’.” (AGOSTINHO, *Carta aos católicos sobre a seita donatista*, 13,33).¹³⁹

É importante destacarmos que a prática do rebatismo entre os cristãos norte-africanos não é uma invenção donatista. Como vimos, entre Cipriano de Cartago e Estêvão de Roma, em meados do século III E.C., houve intenso debate, a ponto de que o bispo de Roma distribuisse ameaças de excomunhão aos que não acatassem o costume romano, que “desde os tempos antigos (...) rejeitava toda possibilidade de reiteração do batismo, a validade do sacramento sendo independente da santidade pessoal daquele que administra o sacramento” (MAIER, 1989: 54, nota 14).

Mas a prática do rebatismo também não foi inaugurada por Cipriano de Cartago. Ela remonta ao bispo Agripino de Cartago, que “por volta de 220, [n]um concílio desta cidade proclamou a nulidade do batismo conferido pelos heréticos” (MAIER, 1987: 295, nota 18).

¹³⁷Sabemos que, tal como os donatistas, muitas comunidades cristãs que não compunham o alinhamento niceniano se consideravam católicas ou plenamente legítimas enquanto cristãs, ao passo que eram vistas como cismáticas ou heréticas pelo grupo oficialmente reconhecido como *catholico*, ou seja, reconhecido pelas autoridades imperiais.

¹³⁸“*Membra vero Christi per unitatis caritatem sibi copulantur et per eandem capiti suo cohaerent, quod est Christus Iesus*” (AGOSTINHO, *Carta aos católicos sobre a seita donatista*, 2,2).

¹³⁹“*Sic et nunc - iniquiunt - totus mundus apostatavit, nos autem tamquam duae illae tribus in templo Dei, hoc est in Ecclesia, remansimus. Dominum etiam Iesum Christum cum plurimi discipuli sequerentur, septuaginta duobus apostatantibus soli cum illo duodecim remanserunt*”. *His atque huiusmodi exemplis haeretici suam paucitatem commendare conantur et in sanctis Ecclesiae multitudinem toto orbe diffusam blasphemare non cessant. (...) Et ista - iniquiunt - “credimus et completa esse confitemur, sed postea orbis terrarum apostatavit et sola remansit Donati communio”* (AGOSTINHO, *Carta aos católicos sobre a seita donatista*, 13,33).

Assim, fica claro que, no tocante ao rebatismo, a posição adotada por Roma não coaduna com a posição adotada pelos donatistas, algo já provado pela querela¹⁴⁰ entre os bispos Cipriano e Estêvão. Poderíamos pensar, no entanto, que este debate estivesse muito ligado à personalidade e preferências do bispo de Roma, que poderia ter uma baixa capacidade de tolerar a diferença. Mas não é o que podemos ver através dos dois concílios convocados por Constantino para resolver a divisão que envolvia nicenianos e donatistas, logo em seus primeiros anos. Estamos falando do concílio de Roma, realizado em 313, e do concílio de Arles, realizado em 314.

O concílio de Roma foi presidido pelo bispo Milcíades, que dirigiu a *ecclesia* de Roma de 02/07/311 a 11/01/314 (MAIER, 1987: 149, nota 4). Foi realizado em três sessões, de 02 a 04 de outubro de 313 (MAIER, 1973: 26) e contou com a presença de, além dos africanos Ceciliano e Donato e os bispos que lhes serviriam em defesa ou para acusação de sua contraparte (MAIER, 1973: 27; MAIER, 1987: 150), um total de dezenove bispos para julgar o caso, estando entre eles quinze bispos italianos, mais o bispo de Roma, e três bispos gauleses (MAIER, 1987: 151), sendo a presença destes, em atendimento ao pedido donatista de que gauleses pudessem julgar a questão entre as partes, já que eles não teriam sido envolvidos no crime de *traditio* (MAIER, 1987: 147). Talvez o pedido se relacione à expectativa de que os gauleses tanto tivessem autoridade quanto imparcialidade para julgar.

Sobre a questão donatista, o concílio decidiu pela condenação de Donato, que já dirigia nesse momento o grupo que vai ganhar o seu nome. Os demais clérigos donatistas deveriam ser reintegrados em sua comunidade com suas dignidades (MAIER, 1987: 152, nota 152). Em contrapartida, o concílio decidiu pela inocência de Ceciliano, contra quem haviam feito acusações e a quem os donatistas não haviam aceitado como bispo de Cartago por ter sido ordenado por um bispo *traditor*, Felix de Abthugni.

A absolvição de Ceciliano, porém, deixava de considerar um aspecto muito importante da lógica donatista, que realmente não foi discutido nesse concílio. Tendo aquele sido ordenado pelo suposto *traditor* Felix de Abthugni, sua ordenação resultava inoperante. Esse será um dos motivos pelos quais os donatistas não se contentarão com os resultados do concílio de Roma e enviarão uma delegação para apelar ao imperador Constantino, que os receberá e atenderá sua reivindicação. Essa será a origem de uma nova convocação aos bispos para o concílio de Arles.

Em agosto de 314 é realizado o concílio de Arles, sob a presidência de Marino, bispo de Arles (MAIER, 1987: 161). Nesse momento, o bispo de Roma não era mais Milcíades, que havia morrido em janeiro de 314, mas Silvestre, que esteve à frente da *ecclesia* de Roma entre 31 de

¹⁴⁰Sobre a referida polêmica entre os bispos Cipriano e Estêvão, Maier lança a seguinte questão: “Terá sido voluntariamente que São Cipriano não rompeu com Roma? O que teria acontecido se ele não tivesse sido martirizado em 258?” (MAIER, 1989: 345, nota 34).

janeiro de 314 e 31 de dezembro de 335. O novo bispo de Roma, porém, não compareceu ao concílio, talvez devido à recente ocupação da função (MAIER, 1987: 161), o que fez com que vários bispos¹⁴¹ ali presentes subscrevessem uma carta ao bispo Silvestre contando-lhe sobre as decisões do concílio.

Uma das informações da referida carta se refere à unidade entre os membros do concílio, “contrariamente ao episcopado dividido da África” (MAIER, 1987: 162, nota 6), ainda que a composição¹⁴² do concílio representasse várias regiões, como a África, a Bretanha, a Dalmácia, a Espanha, a Gália e a Itália (MAIER, 1987: 163). De forma que a referida unidade não foi benevolente aos donatistas, pois “o julgamento do concílio de Roma foi (...) totalmente mantido” (MAIER, 1987: 162, nota 10).

Assim, sobre os traditores e sobre a validade de suas ordenações, o cânon 14 prescreve que “todo *traditor* é condenado, mas com a condição de que seu crime fosse comprovado por documentos oficiais. Em contrapartida, a validade das ordenações feitas por *traditores* é reconhecida, não podendo prejudicar senão aos indivíduos indignos, excluídos do clero pela mesma indignidade” (MAIER, 1987: 166, nota 23).

O cânon 14 então se coloca “em conformidade à posição adotada em Roma há muito tempo” (MAIER, 1987: 166, nota 23), mas também à posição adotada no concílio de Roma de 313, que discutiu o caso de Ceciliano de Cartago sem fazer nenhuma ligação ao caso de Felix de Abthugni. Portanto, “o concílio de Arles afirmou que a validade de um sacramento não depende da santidade pessoal do que administra o sacramento” (MAIER, 1987: 166, nota 23), uma diretriz que já havia sido praticada no concílio de Roma.

Em Arles, de acordo com o cânon 9, também fica determinada a validade do batismo, administrado em nome da Trindade, ao contrário do que sustentam os donatistas. “De acordo com os termos usados no concílio, o tema do rebatismo é visto como um “costume especificamente africano”:

“Com referência aos africanos, já que aplicam um costume próprio deles, a saber, de rebatizarem, foi decidido que, se alguém vem para a *Ecclēsia* procedente de uma heresia, deve-se interrogá-lo sobre o Símbolo da fé e, se se constatar que foi batizado no Pai, no Filho e no Espírito Santo, imponha-se-lhe tão-somente a mão, para que receba o Espírito Santo; se às perguntas demonstrar que não conhece esta Trindade, seja batizado”¹⁴³ (O

¹⁴¹A carta a Silvestre foi subscrita por: “Marinus, Acratius, Natalis, Theodorus, Proterius, Vocius, Verus, Probatius, Caecilianus, Faustinus, Surgentius, Gregorius, Reticius, Ambitatus, Termatius, Merocles, Pardus, Adelfius, Hibernius, Fortunatus, Aristasius, Lampadius, Vitalis, Maternus, Liberius, Gregorius, Crescens, Avitianus, Dafnus, Orantalis, Quintasius, Victor, Victor, Epictetus” (Carta a Silvestre *Apud* MAIER, 1987: 161).

¹⁴²Constantino teria se comprometido com a delegação donatista, recebida após o concílio de Roma, de que enviaria bispos de todas as suas províncias para o tratamento da divisão, já que no referido concílio havia, majoritariamente, bispos italianos (MAIER, 1987: 153, nota 3).

¹⁴³“*De Africa autem quod propria lege sua utantur ut rebaptizent, placuit ut ad ecclesiam si aliqui haereticus uenerit interrogent eum symbolum et, si peruiderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus tantum ei imponatur. Quod si interrogatus symbolum non responderit trinitatem hanc, merito baptizetur*” (O concílio de Arles *Apud* MAIER, 1987: 165).

concílio de Arles *Apud* MAIER, 1987: 165).

Apesar desse reconhecimento do rebatismo como um “costume africano”, o concílio de Arles decide pela validade do batismo, dentro das condições colocadas no cânon 9, de modo a que não sejam ministrados rebatismos. Em vez disso, o ato da “imposição das mãos” é o que vai simbolizar a “reconciliação” (MAIER, 1987: 165, nota 19) dos cristãos batizados, provenientes de comunidades consideradas heréticas. Tal determinação contraria, assim, a prática donatista, que se ampara em um projeto de *Ecclesia* desvinculado da *Ecclesia* universal niceniana, que se impõe nesses concílios contra a autonomia donatista, de forma que estes cristãos também estejam em consonância com ela e sejam por ela representados.

Resumindo os dois concílios, a posição africana foi julgada pelos bispos, tomando-se por referência a posição romana, à qual a grande maioria dos bispos presentes estava alinhada. Por isso, queremos ainda destacar desses dois episódios o tratamento dado ao bispo de Roma, considerando através dele o quanto a primazia de Roma estava assentada, implícita ou explicitamente, sobre as *ecclesiae* representadas nesses concílios e, portanto, permeando as suas decisões.

Para começar, podemos desconfiar das razões que motivaram a realização do primeiro concílio, com vistas à resolução da divisão entre donatistas e nicenianos, em Roma. Porém, como podemos justificar a escolha do local em virtude de ser a capital do Império, de onde teriam saído as convocações de Constantino para a realização do concílio, é preciso ter cautela¹⁴⁴.

Significativo, porém, é o comportamento da maioria dos bispos presentes no concílio de Arles, diante da ausência do bispo de Roma, ao escrever-lhe sobre as decisões tomadas no referido concílio. Da carta, conservada no *Corpus Optati* e editada por C. Munier na coleção *Corpus Christianorum latinorum*, destacamos o ideal de unidade da *Ecclesia* niceniana como um indício de segurança para os bispos nas decisões tomadas, já que não podiam contar com a consultoria do bispo de Roma, aparentemente bem aguardado para a assembléia: “Ligados pelo laço de uma comum caridade e a unidade da mãe das *ecclesiae catholicae*, conduzidos à cidade de Arles pela

¹⁴⁴A mesma cautela utilizamos em relação à algumas fontes que estão relacionadas aos dois concílios que, por estarem conservadas em grego, não podemos acessar o seu original. No entanto, a título de curiosidade, podemos citar alguns detalhes interessantes percebidos através da versão francesa (edição e tradução de G. Bardy na coleção *Sources chrétiennes*) de duas cartas: a Carta de Constantino ao bispo Milcíades (313) e a carta de Constantino ao bispo Chrestus (314), cujo original latino se perdeu, mas que tiveram uma cópia em grego conservada por Eusebio de Cesareia em sua *História Eclesiástica* (MAIER, 1987: 149, 158). Na primeira, Constantino, após deixar o bispo de Roma ciente da divisão entre os cristãos donatistas e nicenianos do norte da África e da necessidade de se realizar o concílio, exige que o caso seja tratado na “presença” do bispo de Roma, além de outros bispos três bispos que ele elenca. Em seguida, ele pede que o bispo Milcíades não tolere “cisma ou divisão em qualquer lugar que seja”, tal o respeito que ele tem pela legítima *ecclesia catholica*. Ao final Constantino o saúda com o título de “muito venerável” (MAIER, 1987: 150). Na segunda carta, que vem a ser um exemplar da carta de convocação de Constantino aos bispos para o concílio de Arles, Constantino menciona: “(...) a fim de que na presença do bispo de Roma, a questão que pareceu o objeto das disputas possa, graças à sua presença, receber uma solução equitativa após um exame completo e cuidadoso do caso” (MAIER, 1987: 159). Embora o bispo de Roma não tenha participado do concílio de Arles, fica expressa uma expectativa em torno de sua presença para a resolução do caso. É bom lembrar que quando a carta foi escrita, na primavera de 314, o bispo Milcíades já havia falecido (janeiro/314) e que o novo bispo era Silvestre, desde 31 de janeiro de 314.

vontade do muito piedoso imperador, nos dirigimos a ti com a deferência requerida, papa muito glorioso”¹⁴⁵ (O concílio de Arles *Apud* MAIER, 1987: 162).

A unidade permitia aos bispos avaliar a situação donatista desde uma única ótica, considerando ainda como o bispo de Roma trataria o caso, conforme se depreende do trecho da carta onde se diz que “assim pareceu bem, na presença do Espírito Santo e de seus anjos, que tomássemos decisões a respeito do que preocupa a cada um de nós, como se tu estivesses presente”¹⁴⁶ (O concílio de Arles *Apud* MAIER, 1987: 163). A presença do Espírito Santo e dos anjos também dão ao ambiente um toque de seriedade e autoridade sobre as decisões, resguardando os bispos que, ao apresentarem as decisões demonstram uma expectativa de receberem validação do bispo de Roma.

O título usado (“papa muito glorioso”) para se referir ao bispo de Roma também denota um grau de respeito e destaque, já que essa não é uma expressão que os bispos utilizam ao se corresponderem, exceto quando se trata do bispo de Roma. Tal deferência tem íntima relação com o primado de Pedro e a sua combinação com a tradição de seu martírio, e também com o do apóstolo Paulo em Roma, como pode ser evidenciado na própria carta: “Mas, visto que tu não podes te afastar de forma alguma da região onde os Apóstolos assentam cotidianamente e onde seu sangue testemunha continuamente da glória de Deus...”¹⁴⁷ (O concílio de Arles *Apud* MAIER, 1987: 163).

Não se trata, porém, de uma superioridade da pessoa do bispo de Roma, mas do lugar ocupado por ele, pois no caso de Silvestre, que havia se tornado bispo de Roma há apenas alguns meses, percebe-se uma deferência que evoca a Sede apostólica (MAZZINI *Apud* MAIER, 1987: 163, nota 11).

Finalizando, e relacionando ainda à primazia romana o discurso da carta ao bispo Silvestre, percebemos que, apesar de as decisões não terem emanado do bispo de Roma, os bispos participantes, o notificam e esperam que ele, aprovando-as, as dissemine: “pareceu bem que com a aprovação deste que dirige a maior circunscrição, elas [decisões] fossem comunicadas a todos por ti, o mais importante”¹⁴⁸ (O concílio de Arles *Apud* MAIER, 1987: 163). Um ato de reconhecimento ao poder simbólico do bispo de Roma, que seria aquele que teria autoridade para abonar e instituir as decisões tomadas, caso fossem de seu consentimento, muito semelhante à ideia que compreende os poderes dados ao apóstolo Pedro de “ligar e desligar”, de “proibir e permitir” ou de “banir e

¹⁴⁵“*Communi copulo caritati et unitate matris ecclesiae catholicae uinculo inhaerentes, ad Arelatensium ciuitatem piissimi imperatoris uoluntate adducti, inde te, gloriosissime papa, cum merita reuerentia salutamus*” (O concílio de Arles *Apud* MAIER, 1987: 162).

¹⁴⁶“*Placuit ergo, praesente spiritu sancto et angelis eiusdem, ut et de his quae singulos quosque mouebant iudicia proferremus, [quase] te consistente*” (O concílio de Arles *Apud* MAIER, 1987: 163).

¹⁴⁷“*Sed quoniam recedere a partibus illis minime potuisti in quibus et apostoli cotidie sedent et cruor ipsorum sine intermissione dei gloriam testatur...*” (O concílio de Arles *Apud* MAIER, 1987: 163).

¹⁴⁸“*placuit etiam, adnuente qui maiores dioceses tenet, per te potissimum omnibus insinuari*” (O concílio de Arles *Apud* MAIER, 1987: 163).

suspender o banimento” (GNILKA, 2006:174).

Com as evidências contidas na carta a Silvestre, Maier conclui que “Silvestre goza de uma supremacia sobre todo o Ocidente representado em Arles” (MAIER, 1987: 163). O tratamento dado à questão donatista no concílio de Roma (313), presidido ainda pelo bispo Melcíades, não muda no concílio de Arles (314) mesmo sem a presença do então bispo de Roma, Silvestre. O “costume africano” de rebatizar representa uma especificidade que vai contra a unidade da *Ecclesia* universal e, que, portanto, deve ser contido. Combater esse sinal de escape do controle romano, que se vê no movimento donatista, estreita os laços da gradativa unidade da *ecclesia* niceniana e fortalece o senso que censura a discórdia e a divisão convergidas no donatismo contra a *Ecclesia* de Cristo, segundo uma visão niceniana.

Acima de tudo, a autonomia “africana” que o donatismo quer resguardar afirma ainda mais a primazia e a autoridade da *ecclesia* de Roma como aquela que normatiza e difunde o que os donatistas devem assumir como prática, o que mudaria toda a sua crença relacionada ao rito (DURKHEIM, 2000: 24), e, portanto, a sua identidade, absorvendo-os até que os donatistas sejam um “outro si-mesmo” niceniano (PIETROLUONGO, 2009: 311). Por outro lado, robustece a primazia e autoridade da *ecclesia* romana como aquela que é capaz de afirmar o que os donatistas são, justamente por não se sujeitarem à sua norma, fixando em seu aspecto regional a marca cismática, e posteriormente, a herética.

Sobre esse aspecto regional donatista, trataremos a seguir, procurando nas fontes donatistas elementos de seu regionalismo que acabaram por fortalecer a primazia romana que se consolidava tanto pela aliança *Ecclesia*-Império, como por sua aceitação entre grande parte das comunidades cristãs.

CAPÍTULO 3 - Regional versus universal: o isolamento que favoreceu a primazia romana

Em sua *Epistula ad catholicos de secta donatistarum* (401/402), Agostinho, bispo de Hipona, ao debater com os donatistas sobre a culpa de cisma que lhes atribui e sobre as razões para se manterem ainda afastados da *Ecclesia catholica* (niceniana), apresenta como incontestável referência da *Ecclesia* de Cristo a sua capacidade de abrangência, pois, segundo os textos canônicos nos quais baseia seu argumento, ela estaria espalhada em todo o mundo. A essa característica universal a *ecclesia* niceniana atenderia, enquanto a *ecclesia* donatista não conseguiria atender devido ao seu caráter regional. O bispo acrescenta que, se a *Ecclesia* de Cristo pode possuir características e fronteiras regionais, então cada um dos povos deveria ter a sua *Ecclesia*, mesmo que fosse considerada uma seita:

Quem poderá enumerar todas as heresias de cada um dos povos? Contudo, se a Ecclesia de Cristo foi designada como presente em todos os povos pelos testemunhos divinos das Escrituras canônicas, apesar do que podem aduzir, de onde for, os que dizem: Cristo está aqui, Cristo está ali, se somos suas ovelhas, escutemos melhor a voz de nosso Pastor, que diz: Não o creiais, pois nenhuma dessas seitas se encontram nos muitos povos onde esta [Ecclesia] se encontra; e esta, ao contrário, que está em todas as partes, se encontra também onde estão aquelas. Portanto, busquemos a Ecclesia nas escrituras santas e canônicas (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 3, 6).¹⁴⁹

Dá me essa Ecclesia se está em vós; Demonstra que estás em comunhão com todos os povos, que já são benditos nesta descendência (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 6,14).¹⁵⁰

Quanto e quão claros são os testemunhos em favor da Ecclesia espalhada por todo o mundo (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 7,15).¹⁵¹

Certamente predica outro evangelho quem afirma que a Ecclesia desapareceu do resto do mundo e que permanece somente na África, no partido de Donato (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 13).¹⁵²

Ao utilizarmos o argumento agostiniano, o fazemos sabendo que ele compõe o debate entre os grupos niceniano e donatista, e que isso deve inspirar cautela para não reproduzirmos elementos de retórica como se fossem a expressão da realidade. A literatura agostiniana, bastante acessada entre os historiadores eclesiásticos até meados do século XIX, ou seja, quando houve um maior movimento para separar “a ciência histórica, de um lado, e o saber teológico, do outro” (MATA, 2010: 53), representa para nós um rico celeiro de informações, cujo acesso, no entanto, deve ser considerado tendo em vista o lugar social de construção do arquivo do qual faz parte, a sua formação a partir de interesses que selecionaram e arbitraram sobre a sua composição (BIRMAN, 2009: 108-109).

Apesar desse cuidado, percebemos a importância de Agostinho quando admitimos que tal abordagem parte de um niceniano africano nascido em Tagaste (Numídia, atual Argélia), em 354, que obteve formação clássica e que fora um jovem austero, como adepto do maniqueísmo (BROWN, 2005: 62), embora sua mãe, Mônica, fosse uma cristã que compunha a *Ecclesia* dos nicenianos, a quem os donatistas combatiam há pelo menos quatro décadas quando Agostinho nasceu. Durante sua estadia em Milão, Itália, para onde viajou em 384, por ocasião de um convite para ocupar o cargo de professor de retórica (BROWN, 2005: 83), é que Agostinho converte-se à *Ecclesia* niceniana, embora, segundo Brown, não tivesse sido essa a experiência que Agostinho

¹⁴⁹“*Quis autem possit singulas quasque haereses enumerare gentium singularum? Si autem Christi Ecclesia canonicarum Scripturarum divinis et certissimis testimoniis in omnibus gentibus designata est, quidquid attulerint et undecumque recitaverint qui dicunt: Ecce hic est Christus, ecce illic, audiamus potius, si oves eius sumus vocem pastoris nostri dicentis: Nolite credere. Illae quippe singulae in multis gentibus ubi ista est non inveniuntur, haec autem quae ubique est etiam ubi illae sunt invenitur. Ergo in Scripturis sanctis canonicis eam requiramus (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 3,6).*

¹⁵⁰“*Date mihi hanc Ecclesiam, si apud vos est. Ostendite vos communicare omnibus gentibus, quas iam videmus in hoc semine benedici*” (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 6,14).

¹⁵¹“*Quam multa et quam manifesta sunt testimonia Ecclesiae per omnes gentes toto terrarum orbe diffusae!*” (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 7,15)

¹⁵²“*Aliud autem evangelizat, qui perisse de cetero mundo Ecclesiam et in parte Donati in sola Africa remansisse dicit. Ergo anathema sit: aut legat mihi hoc in Scripturis sanctis et non sit anathema*” (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 13).

buscava ao ir para lá:

Para Agostinho, Milão significou novos interesses, uma nova aprendizagem e grandes possibilidades de êxito. Durante um ano, ele se lançou na vida da cidade com vigor e entusiástica ambição. A longo prazo, entretanto, Milão transformou-se para ele numa cidade simbólica, tendo ao centro uma figura inesperada. Em suas Confissões, Cartago afigurara-se inicialmente a Agostinho como sua sertã – o termo latino sartago ecoava Cartago deliberadamente. Nesse momento, Milão ganharia sua própria significação peculiar: et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum – “A Milão cheguei, para visitar o bispo Ambrósio” (BROWN, 2005: 85).

E com o bispo Ambrósio veio um novo olhar sobre os Patriarcas da bíblia hebraica, utilizada pelos cristãos e a quem Agostinho, no passado, havia rejeitado como um conjunto de narrativas muito pobre e muito distante da Sabedoria que ele procurava (BROWN, 2005: 52). O bispo de Milão apresentava em seus sermões, “uma procissão majestosa de autênticos ‘filósofos’, cada qual simbolizando o estado de uma alma purificada pela sabedoria” (BROWN, 2005: 100).

A partir da contemplação da vida cristã “extramundana” de Ambrósio, resultante de sua adesão a ideias neoplatônicas¹⁵³ (BROWN, 2005: 110, 113), que serão também sorvidas por Agostinho, sobretudo em seu retiro em Cassiciaco, local onde iniciou seu ideal de “ócio da vida cristã”, produzindo algumas de suas obras, que seria levado até “sua ordenação como padre, em 391 (BROWN, 2005: 141). Agostinho, respeitada sua personalidade, será levado a experimentar algo além do provinciano, o que, aparentemente, expandirá ainda mais seu pensamento, a ponto de ser original em muitas colocações, mesmo em relação ao bispo Ambrósio, a quem admirava:

(...) Foi uma leitura tão intensa e minuciosa que as ideias de Plotino foram cabalmente absorvidas, ‘digeridas’ e transformadas por Agostinho. Ambrósio, que também lera Plotino, havia patentemente saqueado esse autor: nos sermões do bispo podemos identificar empréstimos literais do filósofo grego. No caso de Agostinho, contudo, Plotino e Porfírio encontram-se enxertados de maneira quase imperceptível em seus escritos, como a base sempre presente de seu pensamento. A tal ponto ele tornou seus esses mestres e com tão insólita perspicácia captou-lhes as preocupações principais que se sentiu apto a elaborar o pensamento deles em termos muito diversos. Assim, Agostinho, um filósofo amador que não falava grego, surge como um dos poucos pensadores que foram capazes de dominar os autores neoplatônicos com originalidade e independência de espírito ímpares, numa época em que diversos homens de instrução muito superior orgulhavam-se de ser ‘platônicos’” (BROWN, 2005: 113).

(...) A diferença entre esses dois homens foi o sintoma de uma mudança de conseqüências momentosas na cultura da Igreja cristã. Ambrósio, o bispo sumamente instruído que lia grego, ainda pertencia ao mundo antigo. Sentia-se intimamente ligado ao vasto prestígio da erudição cristã do mundo grego, sobretudo ao grande Orígenes de Alexandria. Agostinho, o amador; sentia-se muito mais livre para seguir seu próprio rumo, e, paradoxalmente, ao fazê-lo, aproximou-se mais do que Ambrósio do espírito das primeiras escolas cristãs de Alexandria, e portanto, de uma sólida crença em que a mente treinada nos métodos filosóficos poderia pensar de maneira criativa dentro da ortodoxia tradicional da Igreja. (BROWN, 2005: 135)

¹⁵³O neoplatonismo surgiu no Egito, como um sincretismo filosófico [que] propunha uma nova abordagem das doutrinas de Platão, indo de encontro a algumas concepções aristotélicas, tradições herméticas e sincretismos helenísticos (NETO, 2011: 3). Basicamente, o neoplatonismo parte de concepções que separam o mundo inteligível, o plano das ideias, e o mundo sensível, material. Através dessa abordagem pretende-se alcançar, através de uma vida de ascese e da interiorização, o mundo inteligível, o Uno (Bem Absoluto) (NETO, 2011: 4-5). Essas ideias circularam em Roma, em meados do século IV, sobretudo graças à tradução feita por Mario Vitorino, professor africano de retórica, das obras platônicas para o latim, o que beneficiou a Agostinho, que não lia grego (BROWN, 2005: 111).

Portanto, trata-se de um africano que, embora conheça as particularidades dos cristãos em ambiente africano, admitida a sua pluralidade, possui uma mentalidade que não se detém ao perfil africano, mas se expande e se identifica com a proposta universalizante do Império romano. Markus salienta o quanto Agostinho teve que se distanciar de ideias africanas, e portanto, tão arraigadas nele, para ao final apresentar uma construção teológica que combatia ideias tão comuns em seu meio, como as dos donatistas (MARKUS, 1997: 67-68).

Se os donatistas, como outros cristãos rigoristas do norte da África, representam uma expressão cristã africana, o que mais se destaca nesse sentido é a sua postura dissonante em relação ao ideal do Império romano, e isso se dá pela defesa de uma tradição a que, tal como Cipriano diante do bispo Estêvão de Roma, geralmente se remete¹⁵⁴. É provável que esta colocação donatista esteja ligada a razões histórico-culturais africanas, por isso é importante sabermos, pelo menos, das origens da dominação romana sobre o território africano, apesar de reconhecermos que esta dominação não se dava sem resistências ou sem trocas culturais.

O território norte-africano começou a ser incorporado ao domínio romano em 146 A.E.C., após a Terceira Guerra Púnica (149-146 A.E.C.), com a derrota dos cartagineses¹⁵⁵, que então disputavam com os romanos o controle do Mediterrâneo Ocidental. Os romanos, por sua vez, fundaram a primeira província romana fora do continente europeu, a *Africa Vetus*, no antigo território cartaginês (BUSTAMANTE, 2013: 4). Daí em diante, os romanos foram expandindo o domínio sobre o território norte-africano, organizando-o e reorganizando-o em províncias que, no século IV, sob Diocleciano, com exceção da Africa Proconsular, e agrupadas em seis províncias, formarão a diocese da África (MAIER, 1987: 26).

Segundo MAHJOUBI (*Apud* Gonçalves, 2009: 55), a ocupação do território norte-africano por Roma e sua dominação foi uma tarefa complexa, dada a resistência oferecida aos romanos, que “conjugava aspectos políticos, étnicos, sociais e religiosos”. De qualquer forma, Roma possuía suas estratégias para difundir seus valores aos povos que trazia para seu domínio, dentre elas, a cidade, que funcionava como “centro de irradiação de sua cultura e de sua dominação política, administrativa, econômica e militar”, atraindo as populações circunvizinhas às suas comodidades (água, diversão, mercado, centro administrativo e jurídico, proteção) e a elite local à possibilidade

¹⁵⁴A nossa tradição é a de que há um só Deus e um só Cristo e uma só esperança e uma só fé e uma só *ecclesia* e um só batismo na *ecclesia*, e o que se separar desta unidade é inevitável que se encontre entre os hereges”: “*Traditum est enim nobis quod sit unus Deus et Christus unus et una spes et fides una et una ecclesia et baptisma unum non nisi in una ecclesia constitutum, a qua unitate quisque discesserit cum haereticis necesse est inueniatur, quos dum contra ecclesiam vindicat, sacramentum diuinae traditionis inpugnat*” (Cipriano a Pompeio, 11,1 *Apud* CIPRIANO, 1964, 702).

¹⁵⁵“Cartago até então era uma colônia fundada pelos fenícios, provavelmente no século IX a.C., na região próxima à atual Túnis (capital da Tunísia). Cartago assumiu gradualmente a supremacia entre as cidades fenícias independentes da África do norte, fundou numerosas colônias em solo africano e estendeu seu domínio por parte da Sicília, Sardenha, Ilhas Baleares e Hispânia” (BUSTAMANTE, 2013: 3).

de ascensão social pela aceitação dos valores, costumes, religião e língua dos conquistadores romanos. Promovendo a integração social, “a religião cívica foi uma forma de cristalizar os laços entre Roma e suas províncias” (BUSTAMANTE, 2013A: 9) e isso, resguardadas as proporções¹⁵⁶, provavelmente, não foi diferente no território norte-africano.

Percebe-se, então, que os esforços pela romanização do norte da África eram, em parte, combatidos, seja pela população nativa que vivia longe das vantagens oferecidas pelos romanos, seja também por uma população que está mais próxima da estrutura local promovida pelos romanos, reagindo a alguns elementos do poder romano sobre elas, que podem ser, por exemplo, o uso do latim ou uma forma estranha a ela de se reconhecer como cristão. Por isso, alguns autores puseram-se a olhar para as especificidades africanas, buscando compreender, entre outras coisas, as razões da incompatibilidade nas relações entre donatistas e nicenianos.

Bustamante elenca duas tendências no século XIX que atribuíam a motivações não-religiosas a origem da discórdia entre aqueles cristãos, divididas em uma tomada ‘nacionalista’ ou ‘berberista’, iniciada por W. Thümel e retomada por Frend (1952) e uma tendência que primava por razões ‘sociais’, conforme defendiam Martroye (1904), Brisson (1958) e historiadores marxistas, como Donini (1980). Uma terceira tendência apreciava o caráter religioso das dissensões, não fazendo correlação com diferenças étnicas e sociais, linha defendida por Brown (1972) e Février (1966) (BUSTAMANTE, 2002: 11-12). Février, nesse sentido, salienta que

os atos religiosos estão entre os melhores conhecidos na sociedade antiga, constituindo-se, portanto, num bom revelador das disputas que a atravessam. Como nesta sociedade tudo era religioso, era normal que os antagonismos se revelassem por esta via. Por outro lado, a virulência de todos os envolvidos neste conflito traduz certamente antagonismos profundos cuja percepção de seu sentido nos escapa (FÉVRIER Apud BUSTAMANTE, 2002: 12).

Na investigação que opta por um caráter ‘nacionalista’, que considera as comunidades cristãs vinculadas à lógica própria da população local ou de seu ambiente, que leva em conta, por exemplo, seus recursos naturais, seus deuses ou sua relação com o divino, e sua língua, “o aspecto indígena do donatismo foi referido em dois níveis: um primeiro berbere, de caráter mais amplo, e o outro, mais regional, núpida” (BUSTAMANTE, 2002: 11). O donatismo seria, neste caso, a resistência da população rural às expressões de romanidade, dentre elas a *Ecclesia* niceniana, que se identificaria cada vez mais com os valores do Império (SIMON, 1962: 35). A sobrevivência de línguas locais (berbere e púnico) seria um indício de resistência ao domínio romano, representado pela cultura e língua latinas (BUSTAMANTE, 2000: 320, 322), e reação a “correntes unificadoras” propostas pelo Império (SIMON, 1962: 34).

Esse aspecto da língua nos remete às adesões donatistas, que se davam, não exclusivamente,

¹⁵⁶Bustamante, baseada nos estudos de ROSTOVITZ (1926 e 1972), afirma que “apesar do número extraordinário de cidades na África romana, a maioria da população continuava vivendo dispersa no campo, nas fazendas, nos lugarejos ou aldeias” (BUSTAMANTE, 2002: 9).

em ambientes de língua púnica (SIMON, 1962: 77), enquanto os nicenianos, afetos ao latim, tinham dificuldades em abordar essa população. Em Hipona, por exemplo, por volta de 390, “só os donatistas pareciam ter empreendido a difícil tarefa de converter os vilarejos das montanhas próximas de Hipona e os do interior” (BROWN, 2005: 173).

Pensando nesse aspecto que envolve a resistência aos romanos pelo viés “berbere”, apontamos também o trabalho de Simon sobre o proselitismo dos judeus norte-africanos sobre os berberes, como mais um exemplo de resistência nativa à dominação romana. O autor destaca a gradual judaização de tribos berberes como um “novo campo de ação” para esses judeus “desviados do mundo pelos infortúnios da Palestina, despedido de suas posições no Mediterrâneo pelo cristianismo triunfante”. Simon aponta a solidariedade entre judeus e berberes, mostrando que esta se dava através de afinidades de linguagem e de mentalidade, como a “aversão por Roma e por todas as manifestações políticas, culturais e religiosas da dominação romana (...) elementos favoráveis tanto a uma aproximação quanto a uma expansão do judaísmo”, apesar da coexistência de uma linha judaica cosmopolita (SIMON, 1962: 82-85).

Outro aspecto que merece ser dito, mas que, não necessariamente vamos posicionar nesta categoria “nativa”, mas colocaremos apenas como uma suposta coalizão de interesses e afinidades, é o aspecto judaizante de algumas comunidades cristãs. Brown afirma, em relação aos cristãos africanos, que “é possível que muitas de suas instituições e práticas houvessem provindo diretamente das sinagogas judaicas; era fácil encarar a religião de suas congregações como uma contemporização pouco entusiástica com o Velho Testamento’ (BROWN, 2005: 51). Markus, por sua vez, comenta a presença de um toque de rigidez de tradições e comunidades judaico-cristãs (MARKUS, 1997: 67) no ambiente africano. Ou seja, a influência judaica pode representar a origem de comunidades cristãs judaizantes, que aderem a práticas consideradas judaicas. Se formos falar então de um tipo de judaísmo que compõe a linha de frente (SIMON, 1962: 77) da resistência ao domínio romano, aí que se reforça mesmo uma tendência, que, no entanto, não é exclusiva, de cristãos rigoristas e, portanto, afastados da proposta romana, que tende a modificar ou, no mínimo, não dar o devido valor ao que eles prezam em seus ritos e crenças.

Na linha interpretativa que prioriza o aspecto ‘social’ da controvérsia donatista, o elemento primordial são os circunceliões¹⁵⁷, que provocarão terror aos grandes proprietários de terras e às autoridades do Império. As obras de autoria niceniana associarão os donatistas aos circunceliões, em razão de terem feito, por motivos estratégicos, aliança temporária com eles¹⁵⁸. Os circunceliões

¹⁵⁷O termo deriva da expressão latina *circum cellas*, definindo os circunceliões como “aqueles que erravam em torno das propriedades fundiárias e dos celeiros”, em busca de trabalho, principalmente em atividades que exigiam mais trabalhadores, além do pessoal permanente de uma propriedade (BUSTAMANTE, 2002: 7, 13).

¹⁵⁸“A aliança entre circunceliões e donatistas não se deu de forma constante e nem imediata, apesar das acusações católicas (...) Ela materializou-se com as perseguições que o donatismo sofreu na África do Norte. A repressão violenta

reivindicarão uma causa de plano social, que se encontra inserida “numa reação do proletariado rural, oprimido pelos latifundiários e pela autoridade romana que apoiava esta exploração, cobrava pesados tributos e restringia as atividades econômicas tradicionais da população nativa” (BUSTAMANTE, 2002: 17). Inclusive, o tributo de cereais, como o trigo, que serviu para associar a África romana como o “celeiro de Roma”, dada a obrigação em abastecer as populações romanas, mesmo em prejuízo da própria população norte-africana (BUSTAMANTE, 2002: 15), era um dos fatores que geravam grandes descontentamentos sociais¹⁵⁹.

Ao testemunho de Agostinho, apesar de estar impregnado de uma visão não menos niceniana em seu propósito, já que Agostinho, ao utilizá-lo, não isenta os donatistas do crime de cisma, se colocam em harmonia outros autores. Maier, por exemplo, afirma que, praticamente, o contingente donatista se localizava no norte da África, tendo uma representação, por razões estratégicas, em Roma (MAIER, 1989: 52). Markus, por sua vez, informa que havia elementos muito peculiares que tornavam as comunidades cristãs africanas diferentes de outras *ecclesiae* no Império romano, inclusive comentando que em algum momento as “práticas devocionais africanas” da mãe de Agostinho, Mônica, uma adepta niceniana¹⁶⁰, foram comparadas a superstições politeístas por cristãos italianos (MARKUS, 1997: 43). Brown, por sua vez, ao descrever as características de Mônica, através do olhar de Agostinho, afirma que ela “era apegada às práticas tradicionais da Igreja africana, que os homens cultos sempre haviam descartado como ‘primitiva’, aos jejuns do sabá e às refeições feitas nos túmulos dos mortos”. Também apresenta um episódio no qual Agostinho, em favor de sua mãe, pergunta ao bispo Ambrósio de Milão sobre os jejuns aos sábados os quais a comunidade cristã de Milão não observava, ao que Ambrósio responde: ‘(...) Quando fores a uma igreja qualquer, observa os costumes locais’ (BROWN, 2005:34, 103).

A causa donatista, então, desde uma perspectiva de sacralidade que desemboca em sua noção de *Ecclesia*, possui especificidades regionais, inclusive reivindicando estar em conformidade com a tradição cristã africana, adotando-se uma “perspectiva essencialista de identidade” (WOODWARD *Apud* SILVA, 2013: 11-13), na qual se apela a antecedentes históricos para afirmar a prática e a transmissão ininterrupta e íntegra de um conjunto de “valores e símbolos” (MENDES, 2009: 88), expressos em seus ritos e crenças.

empregada esporadicamente pelas autoridades romanas levou os donatistas a recorrerem aos circunceliões como uma forma de resistir ao confisco de bens e intimidar os seus inimigos católicos, no que parece que foram bem sucedidos segundo os escritos de Optato de Milevi e Agostinho de Hipona” (BUSTAMANTE, 2002: 13)

¹⁵⁹“No Baixo Império, o cereal fazia a fortuna de alguns (como latifundiários e especuladores), mas podia arruinar o pequeno agricultor. A alta dos preços, as más colheitas e os lucros dos latifundiários provocaram a falência de fazendeiros e colonos e aumentaram o número de camponeses arruinados, dos pobres e dos mendigos da cidade” (BUSTAMANTE, 2002: 7)

¹⁶⁰Essas considerações nos mostram que os nicenianos africanos também possuíam características africanas. No entanto, diante de um projeto de *Ecclesia* universal não reivindicam costumes que possam descaracterizá-los enquanto nicenia nos ou como componentes da unidade da *Ecclesia catholica*, que deve estar em harmonia com o todo universal.

Para apreendermos os elementos que compõe o seu regionalismo analisaremos algumas fontes¹⁶¹ textuais donatistas e procuraremos dispor o regional frente aos valores da *Ecclesia* universal, os quais os nicenianos, reconhecidos como *catholicos*, defendem e, pelos quais, passa também seu projeto de unidade da *Ecclesia*. Assim, desses documentos, destacamos eixos temáticos que se referem à identidade donatista, à sua catolicidade (sentido de totalidade e não de universalidade), como a tradição, a sucessão, o martírio, a santidade, a pureza. Também demos destaque às relações com os cristãos nicenianos e também a relações dos donatistas com os cristãos considerados apóstatas, percebendo a freqüente menção aos *traditores* e ao devido afastamento em relação a eles, bem como o tratamento para ingresso e reintegração desses cristãos às comunidades donatistas, algo que se vincula às questões de pureza e de dignidade que reverberam em discussões sobre os ritos da comunidade. Destacamos ainda, a percepção donatista sobre os efeitos da aproximação das autoridades políticas do Império nos assuntos que envolvem os cristãos e como os donatistas seriam afetados pela relação destas com os cristãos nicenianos.

Percebemos através dessas fontes que os donatistas não se coadunam com a proposta universalizante da *Ecclesia* niceniana, que na verdade, acaba por se tornar também uma representação da romanidade, tão repelida pelo elemento do regionalismo. O modo de vida da comunidade donatista preza por aspectos dos quais a prática acaba sendo uma negação da *ecclesia* niceniana. Esta negação contribui, através de seu isolamento e ruptura com o projeto de unidade do Império, representado pela aliança *Ecclesia*-Império, como um dos fatores de fortalecimento dos nicenianos, contribuindo para que a *ecclesia* de Roma, no bojo niceniano, torne sua primazia e autoridade mais consolidadas.

3.1) O *kerigma* cristão como elemento gerador do isolamento donatista

Buscando apreender o modo de vida adotado pelos cristãos donatistas percebemos, através da vinculação entre o discurso de Cipriano de Cartago e os elementos apreendidos nas fontes donatistas, grande ligação entre o que se espera sobre a conduta do cristão, compreendendo o seu

¹⁶¹O conjunto de fontes que iremos utilizar para delinear o caráter regional do donatismo organiza-se em torno de três eixos documentais. Integram o primeiro eixo os relatos cronísticos. Ao segundo eixo pertencem as epístolas. O terceiro eixo, por sua vez, é formado por sermão, catálogo de heresias, compêndio teológico. Todos os documentos foram retirados do *Le dossier du donatisme*, de Jean-Louis Maier. O primeiro eixo mencionado é formado por duas crônicas de autoria donatista, sendo elas do início do século V e.c, a “Paixão dos mártires da Abitínia” e a “Versão donatista do *Liber genealogus*”. Compondo o segundo eixo, temos a seleção de uma carta datada do início do V século E.C., cuja autoria, donatista, se faz passar por uma importante personalidade, o bispo Cipriano de Cartago, na “Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago”. No terceiro eixo, temos um sermão datado do século IV, a “Paixão de Donatus de Aviocala”, um livro de heresias datado do ano 390, aproximadamente, um catálogo de heresias de fins do século IV ou início do século V, o “*Indiculus de haeresibus* do pseudo-Jerônimo”, um compêndio de heresias, o “*Commonitorium* de Vincent de Lérins”, datado do século V E.C. e um livro de réplica aos donatistas chamado “*Adversus Fulgentium donatistam*”, datado da primeira metade do século V E.C.

rigorismo e a sua pureza, e a forma como se apropriam do kerigma cristão. Sabe-se que as comunidades cristãs, embora plurais, possuíam um certo conjunto de crenças que as caracterizavam como cristãs, a despeito de seu uso como possível “confissão cristã normativa”, que hierarquizaria as comunidades cristãs (FARIA, 2016: 111).

“Isto significa que deve ter havido uma confissão cristã normativa, comumente aceita, a qual foi formada com base no kerygma apostólico. Julgada por este padrão, qualquer avaliação de Jesus que não admitisse sua existência histórica e sua morte real devia ser descartada. Do mesmo modo, qualquer avaliação que não aceitasse a ressurreição e seu decisivo cumprimento no plano divino de salvação, esboçado no Antigo Testamento, devia ser rejeitada” (MOULE Apud FARIA, 2016: 111).

Assim, alguns elementos da identidade da *ecclesia* donatista, como o martírio e suas recompensas, estariam ligados às crenças mais essenciais sobre Jesus de Nazaré, que seriam a sua morte e ressurreição, se diferenciando de outras comunidades cristãs pelo fator que se relaciona à participação de seus adeptos nos sofrimentos de Cristo neste mundo hostil aos cristãos e na esperança de redenção, que proporcionará a eles a vida eterna com Deus. A apropriação do kerigma nas vivências cristãs de sofrimento neste mundo e de paz no porvir será o que refletirá na aproximação ou no afastamento da comunidade cristã com a sociedade em geral, e especificamente, com a comunidade política do Império.

Esse posicionamento tem relação com a própria ideia de peregrinação do cristão rumo à sua verdadeira habitação. Por isso, no contexto no qual muitas comunidades cristãs se abrem aos benefícios da aliança *Ecclesia*-Império, tomamos os donatistas como cristãos que se isolam, em virtude da preservação de suas crenças e ritos que não devem ser contaminados nem com o suposto desvio de outras *ecclesiae*, nem com a sociedade não-cristã.

O afastamento ou a aproximação das comunidades cristãs com o seu entorno não-cristão ou cristão e com a política do Império trazem consigo significados que passam discretamente pela expectativa do cristão em relação ao mundo porvir ou ao seu estabelecimento aqui mesmo. Dessa forma, podemos inferir que no caso dos donatistas, a sua *ecclesia* estaria vinculada a valores que a colocariam apenas passando por este mundo, ao contrário da *ecclesia* niceniana que, ao se lançar, em aliança com os valores do Império, em prol da realização de um projeto de unificação dos cristãos que contém uma estrutura hierarquizada, agrupando-os sob a centralização de uma autoridade, deixa a impressão de que seu horizonte se mantém em seu estabelecimento neste mundo, como instituição que abraça a toda a sociedade e passa a guiá-la, mesmo se faz menção ao mundo porvir.

O isolamento que atribuímos aos donatistas, então, é assim considerado tomando-se como referência o projeto universalizante de *Ecclesia*. Em relação aos nicenianos, os donatistas estão em isolamento, mas isso não significaria a falta de esforço para fazer prosélitos (é uma *ecclesia* que

possui muitas adesões), nem a inexistência de elementos considerados universais, com a própria salvação, em sua comunidade. O que ocorre é que estamos tratando de uma *ecclesia* que condiciona a inserção ou a reintegração de cristãos ao cumprimento de “regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas” (DURKHEIM, 2000: 24), de forma que seus ritos não estão destituídos dos valores ligados às suas crenças.

Tanto é assim que a eclosão da controvérsia donatista se dá em oposição ao rito que consagra Ceciliano como bispo de Cartago. O rito, por sua vez, está vinculado a um sistema de crenças que envolvem a santidade e a pureza que, nesse caso, foram comprometidas no ato de entrega de objetos sagrados. A grande censura sobre o ato de entregar, que deu origem aos *traditores*, também está relacionada à quebra de valores que tratam diretamente do ideal de martírio que, por sua vez, pode estar fundamentado no kerigma cristão, na percepção do cristão como peregrino e na ligação entre a crença que envolve a morte como oportunidade de estar com Deus e a disposição para se entregar para isso.

Assim, dentro da situação que envolve a preservação dos valores (ou até mesmo sua mistura com outros interesses) de um grupo de bispos númeradas, que daria origem aos donatistas, nós pudemos ver, anteriormente, o quanto a repulsa ao acolhimento niceniano para com o bispo Ceciliano de Cartago, ordenado pelo bispo Felix de Abtugni, sobre quem pesava a acusação do “crime” de *traditor*, teria encerrado a possibilidade de negociações entre aqueles cristãos. O resultado disso seria a sua divisão e classificação como duas *ecclesiae* ou dois sistemas de classificações identitárias, que lutam “pelo monopólio (...) de impor a definição legítima das divisões do mundo social”, ao mesmo tempo em que o instituem, através da luta das representações, no sentido de imagens mentais e também de manifestações sociais destinadas a manipular as imagens mentais” (BOURDIEU, 2002: 113). Os esforços imperiais para resolver aquilo que se tomava por dissensão e não como algo de natureza mais profunda e sem chance de resolução, significou a eclosão da controvérsia donatista, uma realidade que, por contrapor duas *ecclesiae* que se julgavam *catholicae*, tendia a disputas nos moldes da identidade-alteridade que, muitas vezes, não se atinham aos discursos, conforme demonstra o epitáfio do túmulo de Robba¹⁶².

Vimos também que a acusação sobre Felix de Abtugni se relacionava ao ato de entrega de objetos sagrados às autoridades imperiais, porém sobre Ceciliano de Cartago tínhamos pouco a dizer sobre o descontentamento donatista sobre ele, a não ser o fato de ter recebido uma ordenação considerada sem validade, numa concepção donatista. Segundo o que se percebe através de algumas das fontes acima referenciadas, uma das razões para a negativa donatista diante de todas as

¹⁶²Veja explicação sobre esta epigrafia no subcapítulo “A instabilidade do Império romano como ensejo para o fortalecimento da *ecclesia* niceniana”, nota 109.

assembléias que se dispuseram a esclarecer a acusação a Ceciliano de Cartago, estaria ligada ao bispo que antecedeu Ceciliano, o bispo Mensurio de Cartago, acusado também de ser *traditor*:

"(...) quando Mensurius, então bispo de Cartago, manchado por ter entregue recentemente as Escrituras, teria começado, depois da lamentável confusão de seu crime, cometer em público crimes piores. (...) Mais desumano do que um tirano, mais cruel do que um carrasco, ele [Mensurius] escolheu como ministro conveniente para seu crime Caecilianus, seu diácono"¹⁶³ (Paixão dos mártires da Abitínia¹⁶⁴, 20, 882-897).

Sobre a acusação do “crime” de *traditio* que recai sobre Mensurio, Maier afirma que se trata de uma calúnia, pois segundo ele “no momento da perseguição, Mensurio substituiu na *basilica Novarum* as Santas Escrituras por certo número de livros heréticos e Anullinus [proconsul da África em exercício no período em que se deu a perseguição de Diocleciano], ao ser informado disso, se recusou a procurar novamente a casa do bispo.” Tal façanha, porém, não agradava aos “rigoristas”, de modo que esse ato foi um motivo de reprovação a Mensurio pelos donatistas (MAIER, 1987: 86, nota 83).

Um elemento, porém, deve ser considerado nessa postura donatista diante do ato de Mensurio, funcionando como uma justificativa ou um modo de perceber que coloca os donatistas nessa posição de repulsa a Mensurio. Na “Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago”¹⁶⁵, é criada outra categoria de *traditor* através da desmaterialização dos livros sagrados enquanto sinônimo de Palavra, uma lógica que enquadraria Mensurio como *traditor* mesmo que este tenha se utilizado do artifício de entregar livros que não eram os sagrados:

“Por outro lado, lemos novamente: ‘No princípio era a Palavra e a Palavra estava com Deus e a Palavra era Deus’ (João 1,1). Criaram uma ficção por meio de uma palavra, na qual deram coisas inúteis para eles ou Escrituras sagradas, verdadeiras ou falsas. Aquele que entrega verbalmente cede aos próximos pedidos, aquele que realmente finge entregar

¹⁶³“(…) maxime cum iam Mensurius, Carthaginis quondam episcopus, recenti scripturarum traditione pollutus post paenitentiam sui sceleris amentiam peiora coepisset facinora publicare (...) Etenim hic tyranno saeuior, carnifice crudelior, idoneum sceleris ministrum diaconum suum elegit Caecilianum” (Paixão dos mártires da Abitínia, 20, 882-897) Apud MAIER, 1987: 86-87).

¹⁶⁴A “Paixão dos mártires da Abitínia” (Apud MAIER, 1987: 57-92) é um documento redigido por um donatista no início do século V E.C., que foi editado, em 1935, pelo filólogo Pio Franchi de’ Cavalieri (Apud MAIER, 1987: 57-92). Trata-se de uma obra cronística de “propaganda em favor do donatismo” (MAIER, 1987: 58), que fornece preciosas informações para nós. O autor faz referência, provavelmente a partir de outro documento (MAIER, 1987: 58), à audiência de cristãos da Abitínia, cidade do Norte da África que compunha a província romana da África Proconsular, diante das autoridades imperiais no início do século IV (audiência de 12 de fevereiro de 304), recapitulando as cenas do julgamento, em razão de terem oficiado serviço de culto, mesmo em locais privados, e de terem recusado entregar livros sagrados, não atendendo dessa forma às exigências do decreto do imperador Diocleciano, em 303, que tomava medidas a favor do engrandecimento do Império através da benevolência dos deuses romanos, os quais deveriam ser reverenciados. Mas o redator utiliza essas informações sobre os mártires da Abitínia para fazer aplicações contra os nicenianos, por isso, este é um texto que testemunha as relações entre donatistas e nicenianos. Para informações sobre a análise desta fonte, veja tabela em anexo.

¹⁶⁵A “Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago” (Apud MAIER, 1989: 194-198), como o próprio nome já diz, é uma epístola do início do século V E.C., cujo autor, que se passa por Cipriano de Cartago, quer fazer parecer ser do século III E.C. A carta do pseudo-Cipriano trata da questão dos *traditores*, cometendo, neste aspecto, anacronismo, pois trata-se de um termo não utilizado por Cipriano, que trata, similarmente, da questão dos *lapsi*. O donatista que se passa por Cipriano nesta carta, procura fundamentar a posição donatista no conflito com os nicenianos, trazendo em seu proveito a autoridade do bispo. Maier traz as edições da carta feitas por Baluze, Hartel e Mercati. Para detalhes sobre a fonte, veja tabela em anexo.

realiza um ato de traditor”¹⁶⁶ (Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago 1,54-63 *Apud* MAIER, 1989: 197).

Agostinho de Hipona também faz menção às acusações donatistas ao bispo Mensurio de Cartago e às implicações disso sobre Ceciliano, que estava associado ao referido bispo:

“Entre os que ordenaram oferecer incenso, havendo queimado os livros sagrados, está o primeiro Marcellinus, que foi bispo dos romanos; porém também destas chamadas sacrílegas ficaram como fagulhas ou cinzas Mensurius de Cartago e Caecilianus. O ter conhecimento de que havia oferecido incenso os comprometeu a todos os que estavam de acordo com Mensurius” (AGOSTINHO, *Réplica às cartas de Petiliano*, 92,202)¹⁶⁷.

“Não é certamente escuro e pouco glorioso o consolo de cada um de nós ao ver-nos acusados com a mesma Ecclesia pelos seus inimigos; porém, a defesa da mesma não está precisamente na defesa daqueles homens a quem atacam estes nominalmente com falsas acusações. Sejam quais tenham sido, Marcellinus, Marcellus, Silvester, Miltiades, Mensurius, Caecilianus e outros, a quem acusam no ritmo de sua cisão segundo lhes apetece, em nada prejudicam à ecclesia catholica difundida por todo o orbe terrestre” (AGOSTINHO, *O único batismo*, 16,30)¹⁶⁸.

A “Versão donatista do *Liber genealogus*”¹⁶⁹, por sua vez, apresenta acusações mais contundentes contra Mensurio e Ceciliano, que justificariam a posição de resistência do donatismo em relação à conciliação com os nicenianos, a quem os donatistas julgavam como acolhedores dos *traditores*: “Forçados por eles [os imperadores Diocleciano e Maximiano], Marcellinus de Roma e Mensurius de Cartago, Strathon e Cassianus, diáconos romanos, e Ceciliano, enquanto estes eram diáconos da *ecclesia* da verdade – queimaram publicamente incenso e os Evangelhos no Capitólio”¹⁷⁰ (Versão donatista do *Liber genealogus*, 1-6).

O autor da “Paixão dos mártires da Abitínia” dá sequência à apresentação do “crime” de *traditio* mencionando a ocorrência de “crimes piores”. Em seguida, insere Ceciliano, então diácono de Mensurio, como seu potencial cúmplice na prática de algo que foi considerado “crime”, a saber, adotar postura de proibição de visitas aos cristãos encarcerados, em vias de se tornarem mártires:

¹⁶⁶“*Nam interum legimus: ‘In principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum’ (Io. 1,1). Qui per uerbum finctionem finxerint dare res inhabitabiles apud illos seu ueras scripturas sanctas seu finctas, qui dat uocem et qui dat desideria próxima, qui utique finget tradere supplebit traditionem*” (Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago 1,54-63 *Apud* MAIER, 1989: 197).

¹⁶⁷“*Qui cum tura praedicerent, incensis codicibus dominicis primus Marcellinus, episcopus Romanorum qui fuit, sed et Carthaginis Mensurius et Caecilianus ex ipsis sacrilegis flammis ut fauillae uel cineres remanserunt. Turis enim conscientia omnes implicuit, qui Mensurio consensistis*” (AGOSTINHO, *Réplica às cartas de Petiliano*, 92,202).

¹⁶⁸“*Non sane parua est parumque gloriosa consolatio cuiuscumque nostrum, si ab inimicis ecclesiae cum ipsa ecclesia criminamur; eius tamen defensio non in eorum hominum defensione consistit, quos isti nominatim falsis criminationibus appetunt. Prorsus, qualescumque fuerint Marcellinus, Marcellus, Silvester, Miltiades, Mensurius, Caecilianus atque alii, quibus obiciunt pro sua dissensione quod uolunt, nihil praeiudicant ecclesiae catholicae Toto terrarum orbe diffusae*” (AGOSTINHO, *O único batismo*, 16,30).

¹⁶⁹Com respeito à “Versão donatista do *Liber genealogus*” (*Apud* MAIER, 1989: 147-149), temos uma crônica do início do século V E.C., cuja edição se deu por volta de 406 e 410. Trata-se de uma versão donatista do *Liber genealogus* original, composto por um niceniano. Esta obra, publicada no dossiê donatista de Maier segundo a edição de Théodore Mommsen para a coleção *Monumenta Germaniae historica*, relembra a Grande Perseguição de Diocleciano, em 303, e os efeitos dela sobre os cristãos, especificamente os que cederam às exigências das autoridades imperiais, contrariando as crenças de sua comunidade cristã, como Mensurio de Cartago e Ceciliano de Cartago, que o substituiu após sua morte. Para detalhes sobre a fonte, veja tabela em anexo.

¹⁷⁰Maier afirma que, “semelhante à Roma, Cartago e outras muitas cidades possuíam um Capitólio” (MAIER, 1989: 149, nota 17).

"(...) ele [Mensurius] o colocou [a Caecilianus], armado com chicotes e açoites, nos portões da prisão para que a todos aqueles que traziam comida e bebida aos mártires encarcerados, ele os afastasse da entrada e dos arredores, fazendo-lhes sofrer uma violência grave. (...) Caecilianus furioso como um tirano e um cruel carrasco" (Paixão dos mártires da Abitínia, 20, 897-919)¹⁷¹.

Com todas essas colocações sobre Mensurio e Ceciliano, torna-se então compreensível a insistência dos bispos númeras em não aceitar como legítima a ordenação de Ceciliano lá em 311/312, resultando desse episódio a deflagração do movimento donatista enquanto *Ecclesia* que se distinguia da niceniana, reconhecida como *catholica*, num processo de diferenciação que se dá numa “dinâmica relacional” (MENDES, 2009: 88).

Sobre este aspecto, percebe-se na “Paixão dos mártires da Abitínia” que os donatistas designam a si mesmos como a *Ecclesia catholica*, pois nutrem o pensamento de que a *Ecclesia* que acolhe os *traditores* é que não seria legítima. Assim, o autor deste documento se coloca, enquanto donatista, como participante da “santa comunhão” que representa aquela *Ecclesia*:

“Aquele que, dotado da fé da santíssima religião, exulta e se glorifica em Cristo e que, condenado o erro, se regozija com a verdade do Senhor até o ponto de se unir à Ecclesia Catholica e discernir a santa comunhão da profana” (Paixão dos mártires da Abitínia, 1,13-18)¹⁷².

Contrapondo essa ideia de catolicidade donatista, temos a queixa e a denúncia contra o imperador Constantino e seu decreto de unidade, que forçava os donatistas a se reconciliarem com os nicenianos, expressas no sermão intitulado “Paixão de Donatus de Avioccala”¹⁷³. O autor donatista afirma que a designação dos donatistas como heréticos, e em contrapartida, o reconhecimento da *ecclesia* niceniana como *catholica* e, portanto, legítima, delimitando os grupos oposta e binariamente (KOSELLECK, 2006: 191), seria uma cilada contra a pureza da fé:

No entanto, suportando com pesar não se tornar o mestre de todos por este procedimento, o ladrão insaciável, inimigo da salvação, encontrou um truque mais sutil para minar a pureza da fé: ‘o Cristo, disse ele, ama a unidade; façamos então a unidade!’ O povo que antes lhe era sempre bastante submetido e que Deus tinha, portanto, abandonado, ele o chama católico para que seguindo o preconceito do nome, se chamem heréticos aqueles

¹⁷¹ “(...) *eumdemque loris ac flagris armatum ante fores carceris ponit ut ab ingressu atque aditu cunctos qui uictum potumque in carcere martyribus afferebant graui affectos iniuria propulsaret. (...) Caeciliano saeuiente tyranno et crudeli carnifice*” (Paixão dos mártires da Abitínia, 20, 897-919 *Apud* MAIER, 1987: 87).

¹⁷² “*Qui religionis sanctissimae fide praeditus exsultat et gloriatur in Chricto quique Dominica ueritate gaudet, errore damnato, ut ecclesiam catholicam teneat, sanctam quoque communionem a profana discernat, acta martyrum legat quae necessário in archiuo memoriae conscripta sunt ne, saeculis transeuntibus, obsolesceret et gloria martyrum et damnatio traditorum! (...) consulto quidem hoc faciens duplici scilicet modo, ut et imitatoribus eorum ad martyrium animos praeparemus et, quos uiuere in perpetuum atque cum domino Christo regnare confidimus, etiam confessiones ipsorum, pugnas atque uictorias, cum in litteras digerimus, aeternae memoriae conferamus. (...) Placet igitur in principio causam ipsius belli tractare totiusque mundi discriminen necessário breuiter omni celeritate discurrere ut, agnita ueritate, et praemia martyrum et poenas quis nouerit traditorum.*” (Paixão dos mártires da Abitínia, 1,13-18 *Apud* MAIER, 1987: 59).

¹⁷³ A “Paixão de Donatus de Avioccala” (*Apud* MAIER, 1987: 198-211), trata-se de um sermão donatista, que por ter um conteúdo de injúria contra os nicenianos, se constitui como “verdadeiro panfleto” contra eles (MAIER, 1987: 3). De qualquer forma, o sermão foi pregado em um dos aniversários de um martírio ocorrido em 12 de março, que por fazer referência ao decreto de unidade de Constantino, que teria sido aplicado logo após sua publicação em 317 (MAIER, 1987: 199), deve ser situado a partir desse período. A edição utilizada é a de Dupin, que reproduziu a *Patrologie Migne*. Para detalhes sobre a fonte, veja tabela em anexo.

que não querem entrar nesta comunhão” (A Paixão de Donatus de Avioccala, 3,102-112 Apud MAIER, 1987:204)¹⁷⁴.

O decreto de unidade a que se refere o autor donatista feriria um atributo ao qual os donatistas privilegiam bastante em sua *Ecclesia*, a santidade. Esta funcionaria como um estado de coerência dos valores compartilhados no dito e no vivido como um código, no qual “os atores individuais estão cômnicos do maior ou menor âmbito de inclusividade”, movendo-se em “posições padronizadas em relação aos outros”, cujo comportamento sofre constantes exigências de seu “senso de forma” (DOUGLAS, 2014: 124). Unir-se aos nicenianos significaria mesclar o santo e o profano, já que não pode haver duas *Ecclesiae* santas, o que se vincula aos sistemas de representação que sustentam as identidades (MENDES, 2009: 88; WOODWARD Apud SILVA, 2013: 17): “O destruidor da disciplina da salvação poderia então profanar a santidade da fé em nome da unidade, quer dizer, fazer a unidade para ele próprio, não para Deus”¹⁷⁵ (A Paixão de Donatus de Avioccala, 5,174-178 Apud MAIER, 1987: 205).

Segundo se depreende de vários documentos donatistas, o tema “*traditor*” é um dos pilares da reivindicação donatista contra a *ecclesia* niceniana. Realmente, na concepção donatista, uma atitude de *traditor*, ou seja, agir entregando livros sagrados, objetos de culto ou o nome de outros cristãos às autoridades (MAIER, 1987: 166, nota 23), para poupar a própria vida, ia à contramão daquilo a que mais se deveria prezar: as recompensas advindas com o martírio. Este seria uma forma de alcançar a vida futura à qual o cristão deveria estar expectando, por isso ceder à pressão das perseguições era considerado alta traição às crenças pelas quais deveriam viver e morrer: “Temer a morte é próprio de quem não quer ir para o Cristo. Não querer ir para o Cristo é próprio de quem não crê que começará a reinar com ele”¹⁷⁶ (CIPRIANO, 2016: 216).

Percebe-se que o ideal de martírio é um aspecto defendido entre os cristãos africanos, porém nem sempre alcançado. Podemos ver que a experiência de negar as crenças cristãs para manter-se longe da penalidade da morte é uma questão recorrente entre eles, que irá aparecer na controvérsia donatista, mas que há muito se discute, inclusive pelo bispo Cipriano de Cartago. Sua admoestação permite que percebamos as bases para o desenvolvimento dos valores donatistas, que os torna tão específicos frente à *Ecclesia* que se pretende universal. A lógica donatista, por exemplo, que condena os *traditores* como ato de traição das crenças compartilhadas na comunidade cristã ou

¹⁷⁴“*Tamen insatiabilis praedo, moleste ferens quod non omnes hac arte possederit, subtilius argumentum ad uiolandum fidei sinceritatem inuenit salutis inimicus: ‘Christus, inquit, amator unitatis est; unitas igitur fiat!’ Ante plebem nimis sibi semper obsecutam ideoque a deo desertam catholicam uocans ut de praeiudicio nominis qui communicare noluerunt haeretici dicerentur”* (A Paixão de Donatus de Avioccala, 3,102-112 Apud MAIER, 1987:204).

¹⁷⁵“*Poterat igitur disciplinae salutaris euersor castitatem fidei unitatis uocabulo uiolare, id est, unitatem ipsam sibi non deo cogere”* (A Paixão de Donatus de Avioccala, 5,174-178 Apud MAIER, 1987:205).

¹⁷⁶“*eius est enim mortem timere qui ad Christum nolit ire, eius est ad Christum nolle ire qui se non credat cum Christo incipere regnare”* (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 255).

como uma ação que representa contradição entre o que se expressa como crença e o vivido, está relacionada à postura ideal do cristão até diante da morte, que se liga ao ideal de martírio, assim como Jesus teria sido hostilizado e martirizado. O regional aqui, portanto, remonta à própria apropriação do *kerigma* cristão, de forma que a maneira como ele é apreendido acaba por organizar o modo de vida da *Ecclesia* donatista.

O martírio está baseado no *kerigma* cristão, o essencial das crenças cristãs nos primeiros séculos (FARIA, 2016: 109), que seria a crença em Jesus crucificado e ressurreto. A despeito de seu uso como possível “confissão cristã normativa”, que hierarquizaria as comunidades cristãs (FARIA, 2016: 111), o *kerigma* vem a ser o que alimenta a relação entre o ideal de martírio e a ideia do cristão como peregrino, a partir da crença na experiência martirológica de Jesus, segundo os relatos dos evangelhos e das obras de Paulo, incluindo a rejeição sofrida, os Seus sofrimentos e Sua Paixão, ou seja, a participação dos cristãos em Seu sofrimento, mas também a crença em Sua ressurreição, que é o que asseguraria aos cristãos a esperança de serem também ressuscitados.

O ideal de martírio, então, se justifica tanto pela crença que estabelece o cristão como peregrino, ou seja, a representação do cristão jornadaando neste mundo inóspito e hostil a ele, já que “o mundo odeia o cristão”¹⁷⁷, rumo à sua verdadeira pátria, onde estará com Deus, quanto pela antecipação das recompensas divinas através da passagem da morte. O ideal de martírio está situado, assim, entre o mundo que rejeita o cristão, que o submete a “angústias, penas e lágrimas”, e o mundo que o recebe e lhe proporciona a “alegria que nunca nos poderá ser tirada”¹⁷⁸ (CIPRIANO, 2016: 218).

Consoante essa ideia de peregrinação, Cipriano de Cartago, em sua obra “A Mortalidade”, redigida em 252, mostra o quanto este mundo não é capaz de oferecer paz e segurança aos cristãos¹⁷⁹. Por isso, estes devem amar o dia em que poderão estar no novo lar, uma experiência que, como dissemos, pode ser alcançada através da morte: “Devemos considerar (...) que renunciamos ao mundo e que nele habitamos provisoriamente como hóspedes e peregrinos (...) Amemos, pois, o dia que coloca cada um de nós na verdadeira pátria, que, libertando-nos dos laços seculares, restitui-nos ao paraíso e ao reino”¹⁸⁰(CIPRIANO, 2016: 234).

¹⁷⁷“*mundus oderit christianum*” (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 232).

¹⁷⁸“*Cum ergo Christum uidere gaudere sit nec possit esse gaudium nostrum nisi quis uiderit Christum, quae caecitas animi quaeue dementia est amare pressuras et poenas et lacrimas mundi et non festinare potius ad gaudium quod numquam possit auferrī*” (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 257).

¹⁷⁹“Reconheceu assim e testemunhou [Simão] que só haverá paz e repouso livre e tranqüilo para os servos de Deus quando, retirados dos reboliços deste mundo, caminharmos para o porto seguro da eterna morada e quando, vencida esta morte, chegarmos à imortalidade. Essa é, com efeito, a nossa paz, a tranqüilidade em que se pode confiar; a segurança estável, sólida e perpétua” (CIPRIANO, 2016: 217): “*probans scilicet atque contestans tunc esse seruis Dei pacem, tunc liberam, tunc tranquillam quietem, quando de istis mundi turbinibus extracti sediset securitatis aeternae portum petiuimus, quando expuncta hac morte ad aquella la tranquillidad inalterable, aquella la seguridad estable, firme y perpetua*” (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 255-56).

¹⁸⁰“*Considerandum est, fratres dilectissimi, et identidem cogitandum renuntiasse nos mundo et tamquam hospites et*

Cipriano, nessa obra, exorta aos cristãos, os que se encontram deslocados neste mundo como peregrinos, sofrendo toda a sua hostilidade, a caminhar “com alegria e tranquilidade em direção do Cristo, com quem havemos de vencer e reinar para sempre”¹⁸¹ (CIPRIANO, 2016: 231), colocando toda a sua segurança nele, que “sofreu e ressuscitou por nós, nós que permanecemos no Cristo e somos nele e por ele ressuscitados”, e que é a “Ressurreição e a Vida”¹⁸² (CIPRIANO, 2016: 230-231).

O contexto da obra citada é uma epidemia que atingiu a cidade de Cartago. Cipriano, então, encorajava aos cristãos a aceitarem a morte como oportunidade de estar com Deus, lembrando-os sobre um de seus significados, que se constitui como “passagem e emigração para o eterno, depois de percorrido o caminho do tempo”¹⁸³ (CIPRIANO, 2016: 231), e sobre a necessidade de coerência dos cristãos entre a crença no Reino de Deus no mundo porvir, e o anseio¹⁸⁴ por estar com Cristo, aceitando a morte com boa vontade, como uma oportunidade para a imortalidade¹⁸⁵:

*“é estranho e contraditório pedirmos que seja feita a vontade de Deus e não obedecermos imediatamente quando vem chamar-nos e retirar-nos deste mundo. Resistimos e relutamos como servos rebeldes e somos levados à face de Deus com tristeza e temor, saindo do século acorrentados à irresistível lei da natureza e não pela complacente entrega da vontade livre. E ainda queremos receber o prêmio celeste das mãos daquele a quem só chegamos constrangidos”*¹⁸⁶ (CIPRIANO, 2016: 228).

Embora o tema da obra cipriana seja a mortalidade em virtude da doença que assolava a população local, Cipriano, ao tratar sobre os sentidos da morte para os cristãos, dentre eles, “não estar mais preso pelos laços deste século”¹⁸⁷ (CIPRIANO: 2016: 219), transpõe os limites da peste como causa da morte, e aproveita para integrar em seu pensamento o martírio, que, diferentemente

peregrinos (...) Amplectamur diem qui adsignat singulos domicilio suo, qui nos istinc ereptos et laqueis saecularibus exsolutos paradiso restituit et regno” (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 271).

¹⁸¹“*Si in Christo credimus, fidem uerbis et promissis eius habeamus: ut non morituri in aeternum ad Christum, cum quo et uicturi et regnaturi semper sumus, laeta securitate ueniamus”* (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 268).

¹⁸²“*Qui autem spe uiuimus et in Deum credimus et Christum passum esse pro nobis et resurrexisse confidimus in Christo manentes et per ipsum atque in ipso resurgentes”*; “*ego sum resurrectio”* (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 268)

¹⁸³ “*Non est exitus iste sed transitus et temporali itinere decurso ad aeterna transgressus”* (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 268)

¹⁸⁴“Caminhemos, pois, irmãos diletíssimos, com ansiedade para eles [os que já morreram e alcançaram a Pátria], desejemos que não demore a nossa ida para junto do Cristo, para que também mais cedo estejamos com eles” (CIPRIANO, 2016: 235): “*Ad hos, fratres dilectissimi, auida cupiditate properemus, ut cum his cito esse, ut cito ad Christum uenire contingat optemus”* (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 272).

¹⁸⁵“Porque, ao mesmo tempo que morremos, somos pela morte conduzidos à imortalidade; nem é possível que venha a vida eterna sem que tenhamos saído do mundo” (CIPRIANO, 2016: 231): “*Quod interim morimur, ad immortalitatem morte transgredimur nec potest uita aeterna succedere, nisi hinc contigerit exire”* (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 268).

¹⁸⁶“*Quam praeposterum est quamque peruersum, ut cum dei uoluntatem fieri postulemus, quando euocat nos et arcessit de hoc mundo Deus, non statim uoluntatis eius inperio pareamus! Obnitimur et reluctamur et peruicacium more seruorum ad conspectum Domini cum tristitia et maerore perducimur exeuntes istinc necessitatis uinculo, non obsequio uoluntatis: et uolumus ab eo praemiis caelestibus honorari ad quem uenimus inuiti”* (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 266).

¹⁸⁷“*lucrum maximum computans iam saeculi laqueis non teneri”* (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 258).

da morte causada por doença, seria uma morte voluntária, pela confissão das crenças cristãs. Dessa forma, Cipriano expõe que a doença seria um “adestramento” que levaria os cristãos ao “desprezo da morte”. Esta, se tornando desprezível, geraria o desejo pelo martírio: “ensinando-nos a não temer a morte, faz que comecemos a desejar de boa vontade o martírio”¹⁸⁸ (CIPRIANO, 2016: 227).

Cipriano, que já tratava os efeitos da perseguição sob o imperador Décio (249-251), no caso dos *lapsi* ou dos que “caíram” pela negação das crenças para evitar a morte, se põe a exortar os cristãos a que sejam dignos de Deus e do Cristo: “seja reprimida a ignávia de um ânimo autocondescendente, a fim de que seja realmente digno de Deus e do Cristo quem já se tornou servo de Deus e do Cristo”¹⁸⁹ (CIPRIANO, 2016: 215), confirmando seu “vigor no combate, pois toda a agressão dos males presentes não deve ser temida pela segurança dos bens futuros”¹⁹⁰ (CIPRIANO, 2016: 223). O autor convida os cristãos a viverem e morrerem de modo proporcional ao significado de Deus e do Cristo em sua comunidade.

Tal exortação cipriana, permeada pelo *kerigma* cristão, que considera os sofrimentos de Cristo e sua vitória sobre a morte, será vívida entre os donatistas. Estes organizarão o seu modo de vida na comunidade tendo em mente tanto a peregrinação do cristão num mundo hostil a ele, quanto a esperança e o preparo necessário a fim de encontrar o seu lugar com Deus em outro plano. A meta donatista, segundo essa ideia, é a transcendência, conseguir romper os laços que prendem os cristãos a este mundo, o que pode ser concretizado com a morte, portanto, morrer torna-se lucro¹⁹¹.

O *kerigma* cristão é, portanto, o ordenador da *Ecclesia* donatista e o que faz com que ela se caracterize como regional, num contexto de unificação dos cristãos a serviço da unidade do Império, ou seja, de uma *Ecclesia* universal, na qual o *kerigma* cristão resulta em outro sentido quando aplicado ao seguidor de Jesus¹⁹². Nesse caso, o regionalismo donatista se explica pela necessidade de que o cristão peregrino se afaste do mundo hostil que o cerca, impossibilitando o donatismo de estar em comunhão tanto com a comunidade política do Império romano quanto com cristãos que com ela firmaram aliança, como é o caso dos nicenianos. Por isso, a *ecclesia* donatista

¹⁸⁸“*Vt nihil aliud mortalitas ista contulerit, hoc christianis et Dei seruis plurimum praestit quod martyrium coepimus libenter adpetere, dum mortem discimus non timere, exercitia sunt nobis ista, non funera: dant animo fortitudinis gloriam, contemptu mortis praeparant ad coronam*” (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 264-265).

¹⁸⁹“*quominus quantum nostra mediocritas sufficit uigore pleno et sermone de Dominica lectione concepto delicatae mentis ignauia conprimatur et qui homo Dei et Christi esse iam coepit Deo et Christo dignus habeatur*” (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 254).

¹⁹⁰“*nec debilitent aut fragant christiani fidem, sed potius ostendant in conluctatione uirtutem, cum contemnenda sit omnis iniuria malorum praesentium fiducia futurorum bonorum*” (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 261).

¹⁹¹“Lembrado disso [de que a morte dos cristãos é motivo de alegria e não de tristeza] é que o bem aventurado apóstolo Paulo declara na sua epístola: ‘Para mim, viver é o Cristo e morrer é lucro’.” (CIPRIANO, 2016: 219) : “*Cuius rei memor beatus apostolus Paulus in epistula sua ponet et dicit: mihi uiuere Christus est et mori lucrum*” (CIPRIANO, *De Mortalitate*, 26 Apud CIPRIANO, 1964: 257).

¹⁹²De acordo com uma concepção niceniana de *Ecclesia* universalizante, a própria sociedade seria absorvida pela *Ecclesia*, de forma que o cristão não se afastaria da sociedade, mas enfrentaria suas provações integrado à sociedade, que seria a própria *Ecclesia*.

torna-se uma voz dissonante ao projeto universal de *Ecclesia*, denunciando os *traditores* nicenianos e reivindicando sua ascendência aos mártires, uma relação que funcionaria como marco histórico para a distinção de uma *ecclesia* donatista pura e uma *ecclesia* niceniana impura.

Relacionado a isso, percebemos que um dos freqüentes pares de “conceitos antitéticos assimétricos” (KOSELLECK, 2006: 193) em fontes textuais donatistas é o que encontramos através dos termos “mártir/martírio” *versus* “*traditor*/traição/perfídia/conspiração/falido”. Num extremo, o mártir, aquele que, mesmo sob ameaça de ser punido com a interrupção de sua vida se mantém firme e de acordo com a devoção recomendada pela comunidade cristã da qual participa, olhando para as promessas de uma vida com Deus. Trata-se da aspiração e comprometimento do cristão em relação à vida futura.

Por outro lado, o *traditor* seria aquele que não suportaria a possibilidade de vivenciar torturas ou mesmo de ser morto, de forma que ele termina por atender as exigências que lhes possam poupar, gerando, numa visão sobre as relações entre o sagrado e o político nas relações de poder, “insterstícios da estrutura de poder, sentidas como uma ameaça por aqueles com *status* mais bem definidos” (DOUGLAS, 2014: 128) ou que viviam de acordo com as expectativas instituídas em sua comunidade. A atitude de não tolerância às privações significaria, naquele contexto, uma total falta de dignidade para a vida futura, que, por sua vez, geraria penalidades na vida presente, pois da mesma forma que aos mártires caberiam as honras, aos *traditores* caberiam penalidades que pudessem alcançar em profundidade o horror com que era visto aquele ato falho, inclusive contra a banalização do ato de martírio. O ato do *traditor* ganhava, portanto, como uma forma de controle social, o significado de desprezo e afronta do cristão em relação à vida futura.

Tal era a importância dada à não negação das crenças, que o cristão que se tornava mártir era lembrado com honras e como exemplo para aqueles que permaneciam no campo de batalha, segundo a ideia de *Ecclesia* militante presente na obra de Cipriano “A Fortunato: sobre a exortação ao martírio”, mas também contida na “Paixão dos mártires da Abitínia”, na qual o autor deixa transparecer tanto o incentivo ao martírio quanto a preocupação em tornar memorável, por um lado, os atos dos mártires, e de outro lado, os atos dos *traditores*, bem como suas respectivas recompensas e castigos: “[Aquele] que lê os registros dos atos dos mártires escritos propriamente nos arquivos da memória, para que, passando séculos, não sejam apagadas a glória dos mártires e a condenação dos traditores!”¹⁹³ (Paixão dos mártires da Abitínia, 1,19-23 *Apud* MAIER, 1987: 60).

A necessidade de construção de uma memória, compondo dois atos tão contraditórios, estaria ligada ao fortalecimento dos cristãos, que poderiam contemplar tanto a glória do martírio

¹⁹³“(…) *acta martyrum legat quae necessário in archiuo memoriae conscripta sunt ne, saeculis transeuntibus, obsolesceret et gloria martyrum et damnatio traditorum!*” (Paixão dos mártires da Abitínia, 1,19-23 *Apud* MAIER, 1987: 60).

quanto o horror do ato de *traditio*. Além de ser uma memória educativa, também seria uma tentativa de manter atual uma das razões fundamentais da *Ecclesia* donatista, que se coloca como sucessora dos mártires, inclusive, produzindo os seus por ocasião de sua resistência às autoridades do Império romano, bem como pelo conflito com os nicenianos. Os tempos de paz aos cristãos que, no entanto, pressionam a pluralidade a se adequar à unidade, poderiam também se encarregar de apagar tanto o troféu donatista quanto a mancha niceniana que deveria ser eternizada: "Eu o faço, em todo caso, com uma dupla intenção: para que seus imitadores preparem as almas para o martírio e para que (...) consagremos às suas confissões, seus combates e suas vitórias uma memória durável através de uma exposição escrita"¹⁹⁴ (Paixão dos mártires da Abitínia, 1,30-38 *Apud* MAIER, 1987: 60).

Assim, o autor donatista se empenha em tornar conhecido o antagonismo entre mártires e *traditores* como fundamento da incompatibilidade entre donatistas e nicenianos, justificando "o separatismo [que] aparece bem como o único meio realista de combater ou de anular os efeitos de dominação que estão implícitos, inevitavelmente, na unificação do mercado dos bens culturais e simbólicos, (...) [colocando-se como] uma categoria de produtores (...) em condições de impor as suas próprias normas de percepção e de apreciação" (BOURDIEU, 2002: 127-128): "É por isso que eu [o autor] gosto de, no início, expor as causas da guerra (...) para que, a verdade reconhecida, cada um saiba das recompensas dos mártires e as penas dos *traditores*"¹⁹⁵ (Paixão dos mártires da Abitínia, 1,52-58 *Apud* MAIER, 1987: 61).

Esse antagonismo também serve para legitimar a *Ecclesia* donatista, pois ser seguidora dos mártires garante a ela a qualidade de santa, por oposição àquela que teria seguido o *traditor* Mensurio, visto ter aceitado em sua comunhão todos aqueles sobre quem os donatistas lançaram acusações: "Daí, a *ecclesia* santa segue os mártires e abomina a perfídia do traditor Mensurius"¹⁹⁶ (Paixão dos mártires da Abitínia, 21,957-960 *Apud* MAIER, 1987: 89).

Tal comunhão com os *traditores* era execrada pelos donatistas, mais uma vez, como uma cilada do diabo. Este teria tentado enredar os cristãos de muitas maneiras, sendo uma delas a contaminação destes por intermédio da comunhão com os *traditores*. A contaminação niceniana seria, portanto, uma característica que se contrapunha à pureza donatista, evidenciando a construção de fronteiras entre os grupos que marcam a inclusão do "nós" e a exclusão do "vós" (KOSELLECK, 2006: 191):

¹⁹⁴“(…) *consulto quidem hoc faciens duplici scilicet modo, ut et imitatoribus eorum ad martyrium ânimos praeparemus et, quos uiuere in perpetuum atque cum domino Christo regnare confidimus, etiam confessiones ipsorum, pugnas atque uictorias, cum in litteras digerimus, aeternae memoriae conferamus*” (Paixão dos mártires da Abitínia, 1,30-38 *Apud* MAIER, 1987: 60).

¹⁹⁵“*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*” (Paixão dos mártires da Abitínia 1,52-58 *Apud* MAIER, 1987: 61).

¹⁹⁶“*Exinde ecclesia sancta sequitur martyres et detestatur Mensurii perfidiam traditoris*” (Paixão dos mártires da Abitínia, 21,957-960 *Apud* MAIER, 1987: 89).

"(...) o demônio, com o artifício de uma artimanha muito astuta, inventou o senado dos naufragos para enganar os inocentes e saquear os povos: assim, aqueles aos quais não podia devorar durante o flagelo da perseguição, nem reter pelos laços do pecado para sua perda eterna como submissos no século à sacrílega escravidão dos ídolos, ele os fez desaparecer sob o pretexto de uma religião muito sagrada, unindo-os com os traidores contaminados"¹⁹⁷ (Paixão dos mártires da Abitínia, 22,1017-1028 Apud MAIER, 1987: 90).

A comunhão com os *traidores* seria então uma engenhosidade do demônio para desestabilizar a verdadeira *Ecclesia*, funcionando como "uma arte diabólica, sob o pretexto da religião, [que] atacaria a fé, perturbaria a lei e afetaria os direitos divinos"¹⁹⁸ (Paixão dos mártires da Abitínia, 20,879-882 Apud MAIER, 1987: 86).

Fica perceptível o rebaixamento da condição moral do *traditor*, ligado por sua atitude falha à impureza, que, por sua vez, deve ser afastada, tal como os donatistas fizeram ao rejeitar a ordenação de Ceciliano, e portanto, participar de uma *ecclesia* que tivesse um bispo "impuro" por referência, assumindo um caráter de "unidade[s] de ação política e social" (KOSELLECK, 2006: 192): "(...) renovada, a descendência do nome cristão tenha de ser separada de toda impureza e comunhão dos *traidores*"¹⁹⁹ (Paixão dos mártires da Abitínia, 21,925-928 Apud MAIER, 1987: 88).

A reflexão sobre a pureza da qual os donatistas se vêem imbuídos também é apresentada na "Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago". Nesta, o autor mistura²⁰⁰ textos da bíblia cristã e da bíblia hebraica:

"É com razão que devemos obedecer estes mandamentos e que nada aconteça diferente do que disse a palavra franca do Evangelho segundo João: 'Eu não quero, diz ele, sacrifícios de suas mãos, porque você não veio a mim com uma oferta pura' (cf. Mal. 1,10-11; Is. 1,11-13). Sim, verdadeiramente, aquele que não se apreenha com oferta pura, a oferta dele não se levanta das mãos"²⁰¹ (Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago, 1,46-55 Apud MAIER, 1989:196-197).

Obviamente que a falta de pureza é remetida aos *traidores*. Essa é uma das características geralmente mencionadas nas fontes que desqualificam o *traditor*. Percebe-se que a existência de *traidores* provoca grande impacto nas relações sociais da *Ecclesia* donatista, uma grande desconfiança em relação àqueles que são acusados de negar suas crenças. Isso pode ser visto em diversas passagens nas quais os *traidores* são relacionados a termos que combinam a sua queda ou

¹⁹⁷"(...) *ad deceptionem innocentium praedamque populorum diabolus sibi uersutia callidissimae fraudis unuenit ut, quos aperta persecutionis clade transuorare non ualuit Nec in saeculo sacrilego idolorum seruitio mancipatos delictorum nexibus in perpetuam perniciem potuit retinere, eos pollutis traditoribus iungens sub praetextu sanctissimae religionis extinguat*" (Paixão dos mártires da Abitínia, 22,1017-1028 Apud MAIER, 1987: 90).

¹⁹⁸"(...) *diabolica arte compositam quae subpraetextu religionis impugnet fidem, euerteret legem diuinaque iuraturbare*" (Paixão dos mártires da Abitínia, 20,879-882 Apud MAIER, 1987: 86).

¹⁹⁹"(...) *progeniem rediuuiam ab omni faece et communionem traditorum discernendam esse tali sub comminatione censebant*" (Paixão dos mártires da Abitínia, 21,925-928 Apud MAIER, 1987: 88).

²⁰⁰ Maier atribui a confusão feita entre os textos à "falta de cultura do autor de nossa carta" (MAIER, 1989:196, nota 19).

²⁰¹"*Merito praeceptis iis obtemperari debet nec aliud fiet quam statim euangelica uox sincera cata Ioannem loquitur: 'Nolo, inquit, de manibus uestris sacrificia, quia non uenistis ad me cum hostia munda' (cf. Mal. 1,10-11; Is. 1,11-13). Qui utique hostiam mundam non offert, hostia de manibus eius non ascendit.* (Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago, 1,46-55 Apud MAIER, 1989: 196-197).

a sua falha e o receio ou suspeita dos donatistas diante do que é considerado contradição e duplo procedimento, ambas atitudes contrárias à santidade (DOUGLAS, 2014, 70). Assim, aparecem termos que contêm a ideia de crime, queda, soberba, audácia, conspiração, hipocrisia, pestilência, naufrágio, perfídia, que excluem, privam, espoliam, tratam com desigualdade, estão permeados de negação (KOSELLECK, 2006: 193), que se contrapõem, implicitamente, ao conceito autoafirmativo de mártir ou de martírio, conforme podemos ver nos trechos selecionados:

*"Aborrecendo o crime dos traidores, ele [o mártir] guarda as Escrituras do Senhor no secreto de seu coração, por medo de perdê-las"*²⁰² (Paixão dos mártires da Abitínia, 12,506-509 Apud MAIER, 1987: 76).

*"Eu [o autor] não deixarei de lado em minha pressa nem a soberba dos caídos nem a audácia dos traidores"*²⁰³ (Paixão dos mártires da Abitínia, 19,820-823 Apud MAIER, 1987: 84).

*"(...) conspiração dos traidores, casa dos hipócritas e opinião dos fariseus"*²⁰⁴ (Paixão dos mártires da Abitínia, 22,1002-1004 Apud MAIER, 1987:90).

*"(...) a paz eternal do nome cristão começaria a brilhar e então não se sentiria falta da astúcia de todos os traidores, nem da conspiração pestilenta dos naufragos"*²⁰⁵ (Paixão dos mártires da Abitínia, 20,874-878 Apud MAIER, 1987: 86).

*"(...) a ecclesia santa (...) abomina a perfídia do traditor Mensurius"*²⁰⁶ (Paixão dos mártires da Abitínia, 21,957-960 Apud MAIER, 1987: 89).

Vimos anteriormente a justificativa para que donatistas considerassem prejudicial a comunhão com os *traidores*: a artimanha diabólica imbutida neste processo. Diante disso, havia toda uma exortação ao afastamento entre donatistas e *traidores* (nicenianos), que demonstram não apenas o elemento rejeição nessa relação, mas também a incompatibilidade que os impede de se tornarem uma única *Ecclesia*, já que são duas comunidades cristãs em disputa no campo das “relações de forças simbólicas” (BOURDIEU, 2002: 124):

*"(...) não se liguem aos infieis, pois que parte há entre justiça e iniquidade? Qual o intercâmbio entre luz e escuridão? Qual é o acordo entre Cristo e Belial, que pequena parte tem o fiel com os infieis(...)? (...) então afastai-vos do meio deles e vos separeis(...)"*²⁰⁷ (Paixão dos mártires da Abitínia, 22,983-996 Apud MAIER, 1987: 89).

*"(...) as pessoas de bem devem fugir e as almas religiosas evitar sempre"*²⁰⁸ (Paixão dos mártires da Abitínia, 22,1001-1002 Apud 1987: 90).

Aliás, fica claro que os donatistas negam a legitimidade da *Ecclesia* niceniana, partindo da

²⁰² *"Qui traditorum facinus perhorrescens scripturas dominicas ne perderet intra secreta sui pectoris collocavit"* (Paixão dos mártires da Abitínia, 12,506-509 Apud MAIER, 1987: 76).

²⁰³ *"(...) nec lapsorum superbiam atque audaciam traditorum in hac ipsa meã festinatione praeteream"* (Paixão dos mártires da Abitínia, 19,820-823 Apud MAIER, 1987: 84).

²⁰⁴ *"(...) conspiratio traditorum, hypocritarum domus pharisaeorumque sententia"* (Paixão dos mártires da Abitínia, 22,1002-1004 Apud MAIER, 1987: 90).

²⁰⁵ *"(...) ab iacturis extollens christiani nominis pax aeterna lucesceret Nec defuturam traditorum omnium callidissimam fraudem conspirationemque pestiferam naufragorum"* (Paixão dos mártires da Abitínia, 20,874-878 Apud MAIER, 1987: 86).

²⁰⁶ *"(...) ecclesia sancta (...) detestatur Mensurii perfidiam traditoris"* (Paixão dos mártires da Abitínia, 21,957-960 Apud MAIER, 1987: 89).

²⁰⁷ *"(...) nolite coniungi cum infidelibus. Quae est enim participatio iustitiae et iniquitati? Aut quae communicatio est lumini ad tenebras? Quis autem consensus est Christo ad Belial? Quae particula est fideli cum infidele? (...) Propter quod discedit de médio eorum et separamini"* (Paixão dos mártires da Abitínia, 22,983-996 Apud MAIER, 1987: 89).

²⁰⁸ *"(...) fugienda bonis et uitanda semper"* (Paixão dos mártires da Abitínia, 22,1001-1002 Apud MAIER, 1987: 90).

ideia de indivisibilidade da *Ecclesia*, inclusive defendida por Cipriano²⁰⁹, atitude, portanto, ligada ao seu sistema simbólico, que dá “sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados” (WOODWARD *Apud* SILVA, 2013: 20): “E de fato, eu não digo que estes últimos são uma parte da *Ecclesia* do Senhor, porque esta, sempre uma e única não pode se dividir contra si mesma e se cindir em duas partes”²¹⁰ (Paixão dos mártires da Abitínia, 22,1010-1014 *Apud* MAIER, 1987: 90).

Com referência ao afastamento relativo aos *traditores* deve-se adotar também uma perspectiva penal com respeito à sua prática. Como vimos quando falávamos sobre a oposição entre o ato do mártir e o ato do *traditor*, fazia-se necessário uma atitude corretiva para com aqueles que haviam falhado de modo a não banalizar o “erro” e nem diminuir a importância do martírio, servindo, ao mesmo tempo, como exemplo para os demais. Um meio de alcançar tudo isso se dava através da excomunhão. Devemos lembrar que a excomunhão se deu num movimento inverso, no qual os donatistas questionaram e romperam com aqueles a quem acusavam e também com aqueles que acolheram a estes. De qualquer forma, nas gerações donatistas posteriores a excomunhão ainda era apregoada, exortando a seus fiéis a se afastarem dos *traditores*, o que se estendia àqueles não-*traditores* que compunham a mesma *ecclesia* e, de forma ampla, os nicenianos.

Assim, encontramos na “Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago”, datada do início do século V E.C., uma sentença destinada aos *traditores*. O autor, que quer fazer a carta se passar por uma produção da metade do século III E.C. e de autoria do bispo Cipriano, que testemunhou duas perseguições, a de Décio (250-251) e a de Valeriano, durante a qual o bispo foi martirizado em 14 de setembro de 258 (MAIER, 1989: 194), faz menção a um suposto concílio que se “reuniu e julgou a atitude dos cristãos durante a perseguição, em conformidade com a vontade do Espírito Santo” (MAIER, 1989: 195). O resultado desse exame seria a condenação dos *traditores*, apresentada como se fosse um caso mencionado na bíblia, no qual podemos perceber o uso da “citacionalidade”, que se caracteriza, entre outras coisas, pela possibilidade de “ser sempre retirada de um determinado contexto e inserida em um contexto diferente”. Nesse sentido a “citacionalidade” está a serviço do “processo de produção da identidade”, através de seu “caráter performativo” (SILVA, 2013: 94-95, que convoca ou interpela o sujeito a tomar “posição-de-sujeito” diante do discurso performativo

²⁰⁹Cipriano faz analogia entre a indivisibilidade da *ecclesia* de Cristo e a túnica de Cristo, que, segundo o relato (Evangelho segundo João 19,23), não teria sido repartida entre os soldados que o crucificaram pelo motivo de ter sido feita de uma só peça, “sem costura”. Assim Cipriano afirma: “Porém, ao contrário, porque o povo de Cristo não pode se dividir, sua túnica totalmente tecida e de uma peça não foi partida pelos possuidores. Indivisa, de uma peça, bem tecida, significa a indissolúvel concórdia de nosso povo, dos que nos revestimos de Cristo. Com o mistério e figura do vestido representou a unidade da *ecclesia*”: “*At uero, quia Christi populus non potest scindi, túnica eius per totum textilis et cohaerens, diuisa a possidentibus non est. Indiuidua, copulata, connexa ostendit populi nostri, qui Christum induimus, concordiam cohaerentem. Sacramento uestis et signo declarauit Ecclesiae unitatem*” (CIPRIANO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, 7 *Apud* CIPRIANO, 1964: 150).

²¹⁰“*Hanc etenim non dico partem, quia ecclesia domini quae una semper singularis est contra sese acindi et in partes duas diuidi non potest*” (Paixão dos mártires da Abitínia, 22,1010-1014 *Apud* MAIER, 1987: 90).

(WOODWARD *Apud* SILVA, 2013: 60):

“É ordem do céu, da majestade divina e do Espírito Santo, cuja graça em nós atesta a salvação. De fato, quando Ele trata dos traidores, ele ordena no Evangelho como no Apóstolo, nos Salmos como nos Profetas e no restante das Escrituras: ‘Examinai’ (João 5,39). Nos reunimos e examinamos: aqueles que entregaram as sagradas Escrituras não merecem participar da nossa assembléia, a saber, a assembléia da salvação”²¹¹ (Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago, 1,8-19 *Apud* MAIER, 1989: 195).

Ser afastado do convívio da *ecclesia* donatista era, portanto, uma penalidade aos *traidores*. No entanto, essa fonte apresenta a excomunhão aos *traidores* bispos, quando afirma que “se o líder de uma tal comunidade foi *traidor*, ela merece ter um bispo para servir no altar e isso em plena posse. Nós demos essa ordem para aqueles aos quais nós ordenamos com razão oferecer o sacrifício”²¹² (Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago, 1,40-45 *Apud* MAIER, 1989: 196). Como o autor da fonte quer se passar por Cipriano, apresenta a punição àqueles “que deram espontaneamente [objetos sagrados], sem sofrer a perseguição”, uma situação confrontada pelo bispo Cipriano em sua obra *De lapsi*, que no entanto, não fala de *traidores*. A estes supostos *traidores* “voluntários” o falsário diz que “só terão parte sobre esta terra na comunhão leiga”²¹³ (Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago, 1,72-75 *Apud* MAIER, 1989: 197), o que em nossa opinião, remete à impossibilidade de o *traidor* retomar seus cargos ou funções na *ecclesia*. Ou seja, esta categoria de *traidores* não é banida da comunhão, mas perde seus encargos eclesiásticos, ficando restrita às atividades dos leigos. A intenção de reaver as honras eclesiásticas estaria ligada ao orgulho e seria mais uma forma de ofender a Deus, segundo encontramos na “Paixão de Donatus d’Avioccala” (2,81-88 *Apud* MAIER, 1987: 203²¹⁴).

Podemos observar o tamanho rigor dispensado à inadequação moral dos *traidores* pelos donatistas. Essa postura irredutível fará com que os donatistas sejam associados aos novacianos por uma fonte não donatista chamada “*Indiculus de haeresibus* do pseudo-Jerônimo”²¹⁵. Nela, ao autor se referir à comunidade donatista presente em Roma (designada como *montenses*), diz que os seus

²¹¹“*Iubet desuper maiestas atque spiritus sanctus cuius in nobis gratia testis est salutaris. Nam cum tractaret de traditoribus, iubet tam in euangelio quam in apostolo, tam in psalmis quam in prophetis et ceteris scripturis: ‘Scrutamini’ (Io. 5,39). Quo scrutato a nobis inuentis, ab iis qui scripturas sanctas tradiderunt non mereri eos congregari consilium nostrum, id est consilium salutare*” (Carta do pseudo-Cipriano, 1,8-19 *Apud* MAIER, 1989: 195).

²¹²“(…) *si qui tradidit praepositus huic plebi, mereantur antistitem administrantem altari ac corpore integro. Iis uero iussimus a quibus et sacrificium offerri iubemus*” (Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago, 1,40-45 *Apud* MAIER, 1989: 196).

²¹³“*Hi autem qui nec interrogati obtulerunt, interim usque ad statum consilii laici communicabunt*” (Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago, 1,70-72 *Apud* MAIER, 1989: 197).

²¹⁴“(…) *ablata humilitate qua sola posset ira dei indignantis mitigari insinuanteque superbia, qua certissime sciuit deum grauius offendi, posse tenere lapsos illicite rursus ecclesiasticos honores quos tunc tenerant sacramentorum caelestium desertores*” (Paixão de Donatus de Avioccala, 2,81-88 *Apud* MAIER, 1987: 203).

²¹⁵Sobre o “*Indiculus de haeresibus* do pseudo-Jerônimo” (*Apud* MAIER, 1989: 203-206), é uma obra redatada entre o ano 393, ano de publicação do *De viris illustribus* de Jerônimo, da qual o autor impostor teria copiado várias passagens, e o ano 429. Não se refere a uma obra donatista, mas foi selecionada para nosso *corpus* documental por relacionar os donatistas aos novacianos. Tal relação é interessante como demonstração da fluidez de algumas fronteiras identitárias.

adeptos “estão separados do corpo da *ecclesia catholica*”²¹⁶, o que os qualificaria como heréticos, e que “de fato, estes se relacionam com duas heresias precedentes. Em seu ensino, com efeito, eles apóiam a opinião dos donatistas. Mas quanto à rejeição dos penitentes e ao rebatismo dos batizados, eles seguem o erro dos novacianos”²¹⁷ (*Indiculus de haeresibus* do pseudo-Jerônimo, C,40-48 *Apud* MAIER, 1989: 206).

Essa afirmação é muito interessante porque tange dois pontos que se referem à identidade donatista e, portanto, ao que representaria o seu regionalismo, um que reforça uma característica donatista e outro que contrapõe uma afirmação donatista sobre si mesmo que é a sua necessidade de tomar a Cipriano por patrono (MAIER, 1987: 122) e um dos ícones da “tradição africana”. Antes de tudo, porém, precisamos refletir sobre a tradição a partir do que Bourdieu salienta:

“a ‘realidade’(...) é social de parte a parte e as classificações mais ‘naturais’ apóiam-se em características que nada têm de natural e que são, em grande parte, produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima” (BOURDIEU, 2002: 115).

Isso nos leva à ideia de “tradição” africana como uma construção, cujo processo de instituição tem início muito antes que os agentes que saem em sua defesa, neste caso, os donatistas, pudessem entender de outra forma o conteúdo dessa tradição. Por outro lado, também nos remetemos aos cristãos nicenianos que, alinhados ao projeto de expansão celebrado entre Império e *Ecclesia* (niceniana), também se prendem ao instituído.

Em relação às afirmações do *Indiculus de haeresibus* que associa os donatistas aos novacianos, é preciso situar que eles eram os seguidores de Novaciano. Este foi contemporâneo do bispo Cipriano, embora sua investida como bispo tenha se dado em Roma, contrapondo a nomeação de Cornélio para esta função após o martírio do bispo Fabiano, postura antes de tudo considerada cismática, o que Cipriano fazia questão de endossar²¹⁸.

No que se refere às ideias de Cipriano, Novaciano diferia sobre o tratamento dado aos apóstatas ou *lapsi* que negaram suas crenças durante as perseguições, ocorridas em meados do século III E.C. Note-se que neste período ainda não se fala em *traditores*, mas em *lapsi* e suas categorias²¹⁹. Enquanto Cipriano condicionava a reintegração desses cristãos ao arrependimento e à

²¹⁶“(...) *se a catholicae ecclesiae corpore diuiserunt*” (*Indiculus de haeresibus* do pseudo-Jerônimo, C,40-48 *Apud* MAIER, 1989: 206). Para detalhes sobre a fonte, veja tabela em anexo.

²¹⁷“*Hi namque cum duabus supra positis haeresibus faciunt. Nam in doctrina sua donatianorum dogma suscipiunt. In respuendis uero paenitentibus, ultimo in rebaptizandis baptizatis nouatianorum sequuntur errorem*” (*Indiculus de haeresibus* do pseudo-Jerônimo, C,40-48 *Apud* MAIER, 1989: 206).

²¹⁸Em sua carta ao leigo Magno, Cipriano esclarece e contraria as supostas opiniões favoráveis a Novaciano, quando diz que “se alguém objeta que Novaciano observa a mesma lei que a *ecclesia catholica*, que batiza com o mesmo símbolo que nós (...) deve saber quem faz esta objeção, primeiramente, que não é o mesmo símbolo o nosso e o dos cismáticos e uma mesma interrogação”: “*Quod si aliquis illud opponit ut dicat eandem Nouatianum legem tenere quam catholica ecclesia teneat (...) sciat quisque hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem*” (Cipriano a Magno, 7,1 *Apud* CIPRIANO, 1964: 651-652).

²¹⁹Por exemplo, em sua obra “*De lapsis*”, Cipriano “distingue as várias circunstâncias em que os cristãos renegaram suas crenças. Fala dos que sacrificaram aos deuses ainda antes que lhes obrigassem a isso; de pais que conduziram a

penitência, Novaciano era totalmente contra a possibilidade de reintegração desses cristãos que “caíram”, como se dessa forma, pudesse separar o “joio e o trigo”²²⁰. Tal postura era vista como a negação do perdão divino, o que foi motivo para que Novaciano também fosse classificado como herético (CAMPOS, 1964: 47). Contra essa negação do perdão, Cipriano, por volta de 251, instruiu a Antoniano, bispo de uma localização da Numídia, dizendo que “os pecadores são convidados a arrepender-se e que não se nega o perdão e indulgência aos que se arrependem”²²¹ (Cipriano a Antoniano, 27,3 *Apud* CIPRIANO, 1964: 542).

Percebemos, portanto, que há entre os cristãos africanos toda uma discussão sobre o que fazer com os cristãos que apostatam. A postura de afastamento de sua *ecclesia* da sociedade em geral é desafiada quando o próprio cristão que a compõe não age coerentemente com suas crenças, permeadas pelo rigorismo necessário para uma conduta digna de Deus e de Cristo, rumo à pátria celeste. A incoerência entre as crenças e a conduta cristãs vista no tempo de Cipriano, concretizou-se por meio dos sacrifícios cívico-religiosos feitos pelos cristãos. Já na reivindicação donatista, a incoerência foi percebida na entrega de objetos sagrados, gerando grande desconforto e discussão sobre o modo como esses cristãos devem ser recebidos novamente. Uma discussão, no entanto, que está ligada ao eixo de sacralidade dos ritos, que ampara não apenas a reintegração dos cristãos apóstatas, mas também o ingresso/reintegração de cristãos considerados cismáticos ou heréticos, que vamos considerar a seguir.

3.2) O aspecto regional manifesto nos ritos donatistas de ingresso e reintegração de cristãos em sua *Ecclesia*

Na discussão iniciada sobre o tratamento a ser dado aos cristãos que quisessem integrar a *ecclesia*, oriundos de comunidades cristãs consideradas cismáticas, heréticas, ou, ainda, oriundos de situação de apostasia, tratamento este que está ligado a uma concepção rigorista derivada do *kerigma* cristão, podemos afirmar que, apesar de Cipriano adotar uma posição considerada mais

seus filhos a tomar parte nestes sacrifícios (...) e, sobretudo, destaca aos que, por seu apego aos bens e patrimônio, traíram covardemente a fê” (CAMPOS *Apud* CIPRIANO, 1964: 168). Também na carta a Antoniano, Cipriano se mostra contra a equiparação de *libeláticos* e *sacrificati* e até mesmo entre estes, devido a “distintas causas e situações. Pois não há de se equiparar o que passou a sacrificar impiamente no primeiro golpe com o que, resistindo e atacado por longo tempo, chegou a este ato funesto pela força. (...) Havendo, portanto, diferença entre os mesmos que sacrificaram, que rigor não será e que dureza tão acerba confundir aos libeláticos com os que sacrificaram” (Cipriano a Antoniano, 13,2-14,1 *Apud* CIPRIANO, 1964:529-530).

²²⁰ Na carta a Antoniano, Cipriano faz menção crítica a Novaciano sobre esse aspecto: “(...) quanta presunção, até se atrever a crer que pode fazer o que nem aos apóstolos concedeu o Senhor, crer que é capaz de separar ervas daninhas do grão (...) não cessa de separar a palha do trigo”: *Tunc deinde quantus adrogantiae tumor est, quanta humilitatis et leuitatis obliuio, adrogantiae suae quanta iactatio, ut quis aut audeat aut facere posse se credat quod Nec apostolis concessit Dominus, ut zizania a frumento putet se posse discernere, aut, quase ipsi palam ferre et aream purgare concessum sit, paleas conetur a tritico separare* (Cipriano a Antoniano, 25,1 *Apud* CIPRIANO, 1964: 539).

²²¹ “(...) *ad agendam paenitentiam peccatores redigi et ueniam adque indulgentiam paenitentibus non denegari*” (Cipriano a Antoniano, 27,3 *Apud* CIPRIANO, 1964: 542).

equilibrada, no sentido de não caminhar nos dois extremos que seria reintegrar os *lapsi* à comunidade cristã sem qualquer exigência, banalizando os atos que resultaram em martírio, de um lado, ou não permitir que os *lapsi* fossem reintegrados absolutamente, de outro lado, o cumprimento da penitência e a demonstração de arrependimento não eram capazes de reconduzir um cristão que tivesse “se rebelado” contra sua *ecclesia*, promovendo “cisma” ou participando de alguma comunidade considerada “herética”, ao exercício de suas funções na *ecclesia*, uma medida que concilia purificação e controle social, pois “a simples purificação habilita as pessoas a desafiar com impunidade as difíceis realidades de seu sistema social” (DOUGLAS, 2014: 168). O cristão, portanto, poderia ser aceito à comunhão da comunidade cristã, mas atuaria apenas nos limites de um leigo, segundo Cipriano afirma a Estêvão, bispo de Roma, no ano 256:

*“Acrescentamos, com toda verdade, irmão caríssimo, de consentimento e autoridade comum a todos, que, mesmo que alguns presbíteros ou diáconos tenham sido ordenados antes na ecclesia catholica, e depois, infiéis rebeldes, se declarado contra ela, ou tenham sido ordenados com ordenação profana entre os hereges por pseudo-bispos e anticristos, contra o preceito de Cristo, e tenham tentado oferecer sacrifícios falsos e sacrílegos fora da Ecclesia contra o único e divino altar; devem ser recebidos quando voltam com a condição de comunicar como leigos e se contentar com o ser admitidos à paz; e não devem, ao voltar, manter entre nós as mesmas armas que lhes dava a honra de sua ordenação, com as quais se rebelaram contra nós. É preciso, pois, que os bispos e ministros que servem aos sacrifícios do altar sejam íntegros e sem mancha (...) Por isto é suficiente conceder o perdão aos tais quando voltam; porém, na casa da fé, a infidelidade não deve ser promovida à dignidade; pois o que reservamos então para os bons e inocentes que não se separam da ecclesia, se concedemos honras aos que se apartaram de nós e se rebelaram contra a ecclesia?”*²²² (Cipriano a Estêvão, 2,1-3 *Apud* Cipriano, 1964:671-672).

Assim, Cipriano esclarece ao bispo Estêvão de Roma as determinações do concílio de Cartago de 256, no qual estiveram presentes mais de setenta bispos (MAIER, 1973: 22), sobre a posição a ser adotada para com os que fossem considerados hereges e cismáticos, quando estes retornam à *ecclesia* e querem compô-la novamente. Percebem-se como motivações tanto um cuidado voltado para as questões de pureza e santidade, que seriam maculadas devido à postura de “rebeldia” contra a unidade da *ecclesia*, quanto um receio em permitir que o “ex-herexe” ou “ex-cismático” possa ocupar posições de influência na *ecclesia*, uma honra que deveria ser dada a quem tivesse dignidade para tal, o que alguém que tivesse vivido, voluntariamente, fora dos limites da “única e verdadeira *ecclesia*”, após ter pertencido a ela, não possuiria. O período passado em comunhão numa comunidade herética ou cismática seria suficiente para “manchar” aquele cristão

²²² “*Addimus plane et adiungimus, frater carissime, consensu et auctoritate communi, ut etiam si qui presbyteri aut diaconi uel in ecclesia catholica prius ordinati fuerint et postmodum perfidi AC rebelles contraecclesiam steterint, uel apud haereticos a pseudoepiscopis et antichristis, contra Christi dispositionem profana ordinatione promoti sint et contra altare unum adque diuinum sacrificia foris falsa ac sacrilega offerre conati sint, eos quoque hac conditione suscipi cum reuertuntur ut communicent laici et satis habeant quod admittuntur ad pacem qui hostes pacis extiterint, Nec debere eos reuertentes eadem apud nos ordinationis et honoris arma retinere quibus contra nos rebellauerint. Oportet enim sacerdotes et ministros qui altari et sacrificiis deseruiunt integros adque immaculatos esse (...) Et idcirco satis est talibus reuertentibus ueniam dari, non tamen debet in domo fidei perfidia promoueri. Nam quid bonis et innocentibus adque ab ecclesia non recedentibus reseruamus, si eos qui a nobis recesserint et contra ecclesiam steterint honoramus?”* (Cipriano a Estêvão, 2,1-3 *Apud* CIPRIANO, 1964: 671-672).

que retornava. Tal norma era praticada entre os donatistas que negavam aos *traditores* a possibilidade de retomarem funções eclesiásticas, ainda que pudessem ser acolhidos na comunidade mediante arrependimento e penitência, pelo menos no período inicial do movimento, segundo atesta um fragmento da obra antidonatista *Adversus Fulgentium donatistam*²²³.

Na carta de Cipriano a Antoniano, de fins do ano 251, temos menção a Trófimo, um exemplar de cristão considerado “cismático” que foi reintegrado, mediante penitência, como leigo e não para o exercício de funções episcopais. Junto com Trófimo teriam retornado outros cristãos, a quem, aparentemente, ele influenciara como seus seguidores na discórdia ou divisão:

*“Quanto a Trófimo (...) como nossos predecessores fizeram frequentemente, nosso caríssimo irmão tem se submetido à necessidade das circunstâncias para reunir aos irmãos separados. E, posto que a maior parte do povo havia ido com Trófimo, ao voltar agora este à ecclesia e dar satisfação e reconhecer com a penitência que exigia o erro passado, trazendo aos irmãos que pouco antes havia separado, com toda humildade e satisfação foram escutadas suas súplicas e foi admitido na ecclesia do senhor não apenas Trófimo, mas grande número de irmãos que estavam com ele; todos eles não teriam retornado à ecclesia se não tivessem vindo em companhia de Trófimo. Depois de um conselho celebrado ali com muitos colegas foi recebido Trófimo, por quem davam satisfação o retorno dos irmãos e a saúde recobrada de muitos. Foi admitido à nossa comunhão na qualidade de leigo, não como têm escrito os malévolos, como se ele tivesse usurpado o lugar do sacerdote”*²²⁴ (Cipriano a Antoniano, 11,1-3 Apud CIPRIANO, 1964: 528).

Diferentemente de Novaciano, que negava a oportunidade de perdão e de reintegração daquele cristão que havia “caído”, e por isso mesmo era tomado como “herege” ou externo às fronteiras da *ecclesia catholica*²²⁵, em Cipriano, como representante de um conjunto de comunidades cristãs africanas, o perdão pode ser obtido e a reintegração pode ser alcançada, havendo, no entanto, possibilidade de restrições no que tange ao exercício de funções eclesiásticas. E as determinações do concílio de Cartago não param por aí. Há ainda outra exigência relacionada ao recebimento de alguém que venha de comunidade “cismática” ou “herética”, que também foi percebida por aquele autor que queria se passar por Jerônimo no “*Indiculus de haeresibus*”, que é a

²²³Trata-se de um documento de refutação a um donatista chamado Fulgentius, que teria enviado carta a um niceniano, “expondo as ideias donatistas sobre a necessidade de rebatizar os [reconhecidamente] católicos convertidos”. O método utilizado para fazer as objeções é semelhante ao de Agostinho em seu *Contra litteras Petiliani*, intercalando o discurso de seu oponente com a sua crítica, por isso o autor do *Adversus Fulgentium* é “um africano formado na escola de Agostinho”. Estima-se que a datação da obra seja posterior à Conferência de Cartago de 411 e anterior à presença dos vândalos arianos na África, ou seja, não deve ter sido composta após o ano 450 (MAIER, 1989: 237-239). Para detalhes sobre a fonte, veja tabela em anexo.

²²⁴“*Nam et de Trofimo (...) Nam sicut et antecessores nostri saepe fecerunt, conligendis fratribus nostris carissimus frater noster necessitate succubuit. Et quoniam cum Trofimo pars máxima plebis abscesserat, redeunte nunc ad ecclesiam Trofimo et satisfaciende et paenitentia deprecationis errorem pristinum confitente et fraternitatem quam nuper abstraxerat cum plena humilitate et satisfactione reuocante, audita sunt eius preces et in ecclesiam Domini non tam Trofimus quam maximus fratrum numerus qui cum Trofimo fuerat admissus est, qui omnes regressuri ad ecclesiam non essent, nisi cum trofimo comitante uenissent. Tractatu ergo illic cum collegis plurimis habito susceptus est Trofimus, pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta multorum salus. Sic tamen admissus est Trofimus ut laicus communicet, non secundum quod ad te malignorum litterae pertulerunt quae locum sacerdotii usurpet*” (Cipriano a Antoniano, 11,1-3 Apud CIPRIANO, 1964: 528).

²²⁵Veja que o projeto de unidade de *Ecclesia* em Cipriano também não admite a cisão, de forma que os que assim fazem se constituem como ilegítimos em sua autoafirmação como cristãos, não compondo a *ecclesia catholica*.

necessidade de rebatismo. Sobre este aspecto o autor associa os donatistas a Novaciano, quando diz que “quanto à rejeição dos penitentes e ao rebatismo dos batizados, eles seguem o erro dos novacianos”.

Só pelo rigor com que Novaciano considerava o caso dos *lapsi*, acreditamos na possibilidade de que os novacianos exigissem que cristãos oriundos de outras comunidades e, portanto, nelas batizados, e que quisessem compor a sua *ecclesia* só pudessem fazê-lo se passassem por novo batismo. Porém, essa possibilidade é confirmada por Cipriano, em sua carta a Iubaiano, no ano 256, quando responde a este que

*“não nos impressiona, caríssimo irmão, o que em vossa carta nos dizeis, que os novacianos rebatizam aos que seduzem dentre os nossos, posto que não nos toca em nada o que façam os inimigos da ecclesia, enquanto mantenhemos a honra do nosso poder, e com firmeza a razão e a verdade. (...) Sabendo, pois, que é um só o batismo, este [Novaciano] o reclama como seu; por isso diz que a ecclesia está nele e nos tacha de hereges”*²²⁶ (Cipriano a Iubaiano, 2,1 *Apud* CIPRIANO, 1964: 674).

O fato é que Cipriano e outros bispos africanos agiam como Novaciano quando recebiam como adepto de sua *ecclesia* alguém que viesse de comunidade *extracatholica*, exigindo o rebatismo por não acreditarem na validade do batismo recebido fora de sua *ecclesia*, que ‘é uma só’, resultando em que “só os que estão na *ecclesia* podem ser batizados”²²⁷ (Cipriano a Magno, 2,2 *Apud* CIPRIANO, 1964: 647), segundo a lógica de que “se é única a *ecclesia* amada por Cristo e a única purificada por seu batismo, como pode ser amado por Cristo ou lavado e purificado por seu batismo quem não está na *ecclesia*?”²²⁸ (Cipriano a Magno, 2,3 *Apud* CIPRIANO, 1964: 648).

Assim, os que estão além das fronteiras da “única” *ecclesia* não podem usufruir de um batismo legítimo, primariamente porque estariam fora da *ecclesia* verdadeira, tal como Cipriano se referiu a Novaciano: “(...) todos os hereges e cismáticos não têm nenhuma jurisdição nem direito. Por isso, Novaciano nem deve nem pode isentar-se disso, posto que ele também, por estar fora da *ecclesia* e trabalhando contra a paz e a caridade de Cristo, é contado entre os adversários e anticristos”²²⁹ (Cipriano a Magno, 1,1 *Apud* CIPRIANO, 1964: 646). Os que se afastam da “única” *ecclesia* “criam altares falsos, sacerdócios ilegítimos, e sacrifícios sacrílegos, e nomes adulterados”²³⁰ (Cipriano a Magno, 1,1 *Apud* CIPRIANO: 1964: 647). Então, se uma pessoa foi

²²⁶“*Nec nos mouet, frater carissime, quod in litteris tuis complexus es, Nouatianenses rebaptizare eos quos a nobis sollicitant, quando ad nos omnino non pertineat quid hostes ecclesiae faciant, dummodo teneamus ipsi potestatis nostrae honorem et rationis ac ueritatis firmitatem. (...) Sciens etenim unum esse baptismum, hoc unum sibi uindicat, ut apud se esse ecclesiam dicat et nos haereticos faciat*” (Cipriano a Iubaiano, 2,1 *Apud* CIPRIANO, 1964: 674).

²²⁷“(...) *unam ecclesiam esse et solos eos qui in ecclesia sint baptizari posse posuit*” (Cipriano a Magno, 2,2 *Apud* CIPRIANO, 1964: 647).

²²⁸“*Quod si uma est ecclesia quae a Christo diligitur et lauacro eius sola purgatur, quomodo qui in ecclesia non esta ut diligat a Christo aut abluat et purgari lauacro eius potest?*” (Cipriano a Magno, 2,3 *Apud* CIPRIANO, 1964: 648).

²²⁹“(...) *haereticos et schismaticos nihil habere potestatis ac iuris. Propter quod Nouatianus nec debet nec potest excipi quod minus ipse quoque extra ecclesiam consistens et contra pacem ac dilectionem Christi faciens inter aduersarios et antichristos computetur*” (Cipriano a Magno, 1,1 *Apud* CIPRIANO, 1964: 646).

²³⁰“(...) *falsa altaria et illicita sacerdotia et sacrificia sacrilega et nomina adulterata fingentes inter*” (Cipriano a

batizada nesse ambiente não autêntico, logo seu batismo é sem valor. O rebatismo, então, coroa todo esse sistema de representação, que classifica o mundo e as relações existentes no seu interior (WOODWARD *Apud* SILVA, 2013: 8).

Os donatistas, por sua vez, também terão essa postura para com os seus ingressantes oriundos de outras comunidades. Agostinho, buscando refutar as palavras do donatista Petiliano, reproduz sua fala em relação ao rebatismo: ‘eu batizei tranquilo a quem tu, sacrílego, manchaste; o batizei, repito; fiz o que fez o apóstolo Paulo’²³¹ (AGOSTINHO, O único batismo, 13,21 *Apud* AGOSTINHO, 1990: 440).

É preciso, porém, salientar que, de acordo com a “Paixão de Donatus de Avioccala”, os donatistas não teriam exigido o rebatismo dos *lapsi*, ou dos que haviam falhado durante a perseguição, provavelmente a de Diocleciano, embora este sermão se dê em comemoração a um dos aniversários do martírio de 12 de março, decorrente da perseguição aos donatistas devido ao decreto de união de Constantino, em 317²³². São mencionados o arrependimento e a penitência como veículos de retorno à comunhão, através das palavras do autor: “o próprio Senhor, não querendo a morte do moribundo, mas que ele volte e viva (cf. Ezequiel 33,11), está pronto para receber a penitência daqueles que se arrependem”²³³ (“Paixão de Donatus de Avioccala”, 2,76-79 *Apud* MAIER, 1987: 203). Porém, a pretensão de alguns em reaver suas honras eclesiásticas após a “queda”, ou continuar exercendo funções importantes na *ecclesia* de “uma maneira ilegítima”, teria sido uma falha ainda maior, na qual “o orgulho teria suprimido a humildade”²³⁴ (“Paixão de Donatus de Avioccala”, 2,83-88 *Apud* MAIER, 1987: 203). Semelhante ao que vimos em Cipriano na reintegração de “ex-cismáticos” ou “ex-heréticos”, os donatistas eram rigorosos com aqueles que haviam cedido durante a perseguição, não permitindo que aqueles que exerciam funções na *ecclesia* pudessem continuar no seu exercício após a “queda”.

Isso se dava devido à crença de que uma vez *traditor* aquela indignidade pela vida futura se manifestava na vida presente através de sua impureza que contaminava e, portanto, invalidava, todo e qualquer sacramento por eles operado. Percebe-se que havia todo um embasamento de ortopraxia na execução dos ritos da *ecclesia* donatista, o que exigia o afastamento daqueles que não estavam

Magno, 1,2 *Apud* CIPRIANO, 1964: 647).

²³¹ “*Baptizavi securus quem tu sacrilegus inquinasti; baptizavi, inquam; feci quod fecit apostolus Paulus*” (AGOSTINHO, O único batismo, 13,21 *Apud* AGOSTINHO, 1990: 440).

²³² Segundo Maier, este foi o primeiro decreto de união promulgado por Constantino, que entrou em vigor até 321, talvez em 12 de março de 317, ou seja, pouco após sua publicação, que foi aplicada em Cartago com derramamento de sangue” (MAIER, 1987: 199, nota 9).

²³³ “(...) *reueriti per paenitentiam posse ipsumque dominum ad suscipiendam dolentium exomologesim promptum utpote non uolentem mortem morientis, quantum ut reuertatur et uiuat (cf. Ez. 33,11)*” (Paixão de Donatus de Avioccala, 2,74-78 *Apud* MAIER, 1987: 203).

²³⁴ “(...) *ablata humilitate qua sola posset ira dei indignantis mitigari insinuanteque superbia, qua certissime sciuit deum grauius offendi, posse tenere lapsos illicite rursus ecclesiasticos honores quos tunc tenuerant sacramentorum caelestium desertores*” (Paixão de Donatus de Avioccala, 2,83-88 *Apud* MAIER, 1987: 203)

no nível de santidade requerido. Por isso, os donatistas rejeitavam os supostos *traditores* que se colocavam como bispos ou ocupantes de posições importantes entre os nicenianos e não reconheciam os sacramentos ministrados por eles, tal como o batismo.

Em relação à primeira postura donatista de não exigência do rebatismo, está associada ao que ficou determinado no concílio donatista de Cartago de 312, o mesmo que consumou a divisão entre donatistas e nicenianos pela condenação e substituição de Cecilianus, através da ordenação de Maiorinus como bispo de Cartago (MAIER, 1987: 129). Nele, segundo fragmentos dos atos do concílio preservados no “*Adversus Fulgentium donatistam*”, ficou decidido que “como os sarmentos sem frutos são cortados e lançados, assim os queimadores de incenso, os *traditores*, que se afastam de Deus, não podem permanecer na *ecclesia* de Deus, a menos que, uma vez conhecidas suas lamentações de arrependimento, eles sejam reconciliados pela penitência”²³⁵ (O concílio donatista de Cartago de 312 *Apud* MAIER, 1987: 135). Segundo Maier,

“é a este propósito que o autor de “Adversus Fulgentium donatistam” conservou este fragmento dos atos de 312. Ele queria mostrar a seu adversário a inconstância dos donatistas que pensaram, primeiramente, não impor mais que a penitência aos traditores, ao passo que muito rapidamente eles exigiram a reiteração de seu batismo” (MAIER, 1987: 135, nota 59).

Mas a prática do rebatismo é algo que antecede os donatistas. Embora a determinação de rebatizar seja colocada por Cipriano como um consenso do concílio de Cartago de 256, ele sabe que o costume é mais antigo. Neste mesmo concílio, entre os bispos ausentes que foram mencionados está o nome do bispo Agripino, já falecido (MAIER, 1973: 22). Trata-se de um dos bispos de Cartago, que exerceu seu episcopado em tempo anterior ao bispo Donatus, que por sua vez, antecedeu o bispo Cipriano. A relevância do bispo Agripino, neste contexto, está em que por volta do início do século III E.C. “a negação da validade do batismo conferido por heréticos” já era um tema apoiado por ele (MAIER, 1989: 236, nota 12).

Cipriano, defendendo a necessidade de rebatizar aos “heréticos” menciona em sua carta a Iubaiano, no ano 256, as origens desse costume e dessa opinião, afirmando que

*“não é coisa nova e recente entre nós a opinião de batizar aos que vêm da heresia à ecclesia, posto que já são muitos anos e longo tempo desde que, reunindo-se muitos bispos no tempo de Agripino, homem de santa memória, estabeleceram o dito, e desde então até hoje não desprezaram e nem colocaram obstáculo milhares de hereges em nossas províncias convertidos à ecclesia; pelo contrário, abraçaram de acordo com a razão e a vontade de receber a graça do banho da vida e do batismo da salvação”*²³⁶ (Cipriano a Iubaiano *Apud* CIPRIANO, 1964: 675).

²³⁵“*Sicut ergo palmites infructuosi amputati proiciuntur, ita turificati, traditores, abhorrentes deo manere in ecclesia dei non possunt, nisi, cògnito ululatu suo, per paenitentiam reconcilientur*” (O concílio donatista de Cartago de 312 *Apud* MAIER, 1987: 135).

²³⁶“*Apud nos autem non noua aut repentina res est ut baptizandos censeamus eos qui ab haereticis ad ecclesiam ueniunt, quando anni sint iam multi et longa aetas ex quo sub Agrippino bonae memoriae uiro conuenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint adque exinde in hodiernum tot milia haereticorum in prouinciis nostris ad ecclesiam conuersi non aspernati sint neque cunctati, immo et rationabiliter et libenter amplexi sint, ut lauacri unitalis et salutaris baptismi gratiam consequerentur*” (Cipriano a Iubaiano, 3,1 *Apud* CIPRIANO, 1964: 675).

Maier afirma que “desde a época de Agripino, bispo de Cartago, por volta de 220, um concílio desta cidade proclamou a nulidade do batismo conferido pelos heréticos, posição sustentada e defendida trinta anos mais tarde por Cipriano” (MAIER, 1987: 295, nota 18). O mesmo autor apresenta o concílio de Cartago de 220 (ano aproximado), dirigido por Agripino e composto por mais setenta bispos (MAIER, 1973: 18).

Sobre a conservação da prática de rebatismo defendida por Agripino pelos donatistas, inclusive rebatizando aos nicenianos que migravam para as suas comunidades, Agostinho, de posição niceniana, critica:

“alude o caso de Agripino de Cartago, do ilustre mártir Cipriano, de setenta predecessores de Cipriano, que fizeram isto e ordenaram que fosse feito; ó erro detestável de homens que pensam imitar de modo louvável certos feitos lamentáveis dos homens ilustres e estão tão longe de suas virtudes!”²³⁷ (AGOSTINHO; O único batismo, 13,22 Apud AGOSTINHO, 1990: 440).

Muito apropriada é a reflexão de Vincent de Lérins em seu “*Commonitorium*”²³⁸, quando contrapõe os diferentes destinos dos que instituíram práticas e dos que seguiram as determinações de praticá-las, compondo a dinâmica do real como produto social e não como algo natural (BOURDIEU, 2002: 115), e apresenta as diferentes recompensas recebidas pelos mestres e seus discípulos:

*“O retorno surpreendente das coisas! Os autores desta opinião²³⁹ são considerados catholicos, mas aqueles que a seguem são hereges; os mestres são absolvidos, os discípulos são condenados; aqueles que escrevem livros serão filhos do Reino, mas a Geena receberá seus defensores. Na verdade, quem seria tolo o suficiente para duvidar que o bem-aventurado Cipriano, a ilustre luz de todos os santos bispos e mártires, reina eternamente com Cristo na companhia de todos os seus colegas? Ou quem seria ímpio o suficiente para negar que os donatistas e todas as outras pragas, que se vangloriam de rebatizar por causa da autoridade desse concílio²⁴⁰, queimarão para sempre com o diabo?²⁴¹ (O *Commonitorium* de Vincent de Lérins, B,18-35 Apud MAIER, 1989: 236).*

²³⁷“*Nam illud quod adiungit de episcopo Carthaginiensi Agrippino, de inclito martyre Cypriano, de septuaginta praecessoribus Cypriani, quia hoc fecerunt et fieri praeceperunt, o quam detestandus error est hominum, qui clarorum uirorum quaedam non recte facta laudabiliter se imitari putant, a quorum uirtutibus alieni sunt!*” (AGOSTINHO, O único batismo, 13,22 Apud AGOSTINHO, 1990: 440).

²³⁸Por último o “*Commonitorium* de Vincent de Lérins” (Apud MAIER, 1989: 234-236). Esta obra, um compêndio teológico do início do século V E.C., também não é uma obra donatista. Foi escrita por um monge galo-romano chamado Vincent, que compunha o monastério de Lérins (MAIER, 1989: 235). Foi selecionada nesta pesquisa por conter uma reflexão sobre aqueles que teriam instituído a tradição do rebatismo africano, e que teriam passado ilesos em relação à conjuntura mais ampla da *Ecclesia*, e aqueles que, seguindo o instituído, são censurados e designados como heréticos. Uma reflexão que dialoga inclusive com Pierre Bourdieu ao abordar a realidade como socialmente instituída. Para detalhes sobre a fonte, veja tabela em anexo.

²³⁹Segundo Maier, o assunto em questão é a “negação da validade do batismo conferido por heréticos” (MAIER, 1989: 236).

²⁴⁰Refere-se ao concílio reunido por Agripino por volta do ano 220 (MAIER, 1989:236, nota 14).

²⁴¹“*Et o rerum mira conuersio! Auctores eiusdem opinionis catholici, consecratores uero haeretici iudicantur; absoluuntur magistri, condemnantur discipuli; conscriptores librorum filii regni erunt, assertores uero gehenna suscipiet. Nam quis ille tam demens est qui illud sanctorum omnium et episcoporum et martyrum lumen, beatissimum Cyprianum, cum ceteris collegis suis in aeternum dubitet regnaturum esse cum Christo? Aut quis tam contra sacrilegus qui donatistas et ceteras pestes, quae illius auctoritate concilii rebaptizare se iactitant, in sempiternum neget aruros esse cum diabolo?*” (O “*Commonitorium*” de Vincent de Lérins, B,18-35 Apud MAIER, 1989:236).

O costume de rebatizar, mantido pelos donatistas, remete às razões que seus antecessores utilizavam para fundamentar tal prática. Como Cipriano, o autor donatista da “Paixão dos mártires da Abitínia” diz que é preciso “buscar a linhagem gloriosa dos bem-aventurados mártires, que é a *ecclesia*, única, santa e verdadeiramente *catholica* (...) é nesta que (...) o batismo salutar é concedido” (Paixão dos mártires da Abitínia, 23,1066-1078 *Apud* MAIER, 1987:91). Mais uma vez, afirma-se que o batismo legítimo não pode ser encontrado fora da *ecclesia* “verdadeiramente *catholica*”, o que para um donatista, conforme vimos, se refere à sua *ecclesia*. Por isso, os que receberam o batismo em outras comunidades cristãs devem ser rebatizados quando se tornam adeptos da *ecclesia* donatista. A prática do rebatismo passa mesmo a ser uma marca do donatismo, conforme pode ser visto no “Livro de heresias de Filastrius de Brescia”²⁴², que, antes ainda que os donatistas fossem considerados heréticos pela legislação imperial, já os colocava em sua lista de heresias: “outros são os *montenses*²⁴³. Eles rebatizam os homens que eles seduzem e são insensatos em prometer para além do batismo da *ecclesia catholica*, um outro batismo, o seu”²⁴⁴ (O “Livro das heresias” de Filastrius de Brescia, A,1-5 *Apud* MAIER, 1989: 66).

Na carta do sínodo romano²⁴⁵, de 378, destinada aos imperadores, na qual apresentam a preocupação sobre a presença e proselitismo donatista (*montenses*) naquela localidade, contra os bispos nicenianos, a prática do rebatismo também é mencionada. Um trecho da carta diz: “Na África ainda foi prescrito pela vontade de Deus o banimento dos sacrílegos que rebatizam (...) ele os despoja do que obtiveram antes ao invés de dar-lhes o que, obviamente, não pode ser conferido duas vezes”²⁴⁶ (MAIER, 1989: 54), motivo pelo qual o rebatismo será considerado heresia, juridicamente falando, conforme estabelece o decreto de união²⁴⁷ de 405 do imperador Honório.

²⁴²Filastrius era bispo de Brescia, no último trimestre do século IV. “Este prelado tomou parte no concílio de Aquiléia de 381 e se deslocou várias vezes à Milão entre 384 e 387, pois santo Agostinho disse tê-lo visto, mais de uma vez, como hóspede de santo Ambrósio. Último indício cronológico, a morte deste bispo é anterior a de Ambrósio, uma vez que este ordenou o novo bispo de Brescia, Gaudentius” (MAIER, 1989: 65). Ele escreveu um catálogo de heresias a partir do Antigo Testamento à Igreja de seu tempo, destacando dentre elas, a doutrina dos donatistas, sobretudo, os donatistas romanos. Também se refere aos circunceliões (MAIER, 1989: 66). Para detalhes sobre a fonte, veja tabela em anexo.

²⁴³Trata-se da comunidade donatista de Roma, que recebeu essa designação por estar situada numa colina da campanha romana (MAIER, 1989:61, nota 9).

²⁴⁴“*Alii sunt montenses qui rebaptizant, si quos seduxerint homines, et supra baptismum ecclesiae catholicae alium suum baptismum insaniunt promittentes*” (O “Livro das heresias” de Filastrius de Brescia, A,1-5 *Apud* MAIER, 1989: 66).

²⁴⁵Nesta carta, o sínodo romano “pediu a intervenção imperial contra os inimigos do papa Dâmaso (366-384)” (MAIER, 1989: 53).

²⁴⁶“*Per africanam rursum sacrilegos rebaptizatores nutu dei praecepistis expelli (...) spoliat magis eo quod fuerant consecuti quam tribuit quod manifestum est bis non posse conferri*” (Carta do sínodo romano de 378 aos imperadores, 1, 10-30 *Apud* MAIER, 1989: 54).

²⁴⁷Severas medidas legislativas visando à supressão do donatismo e ordenando o retorno dos donatistas à reconhecida *ecclesia catholica* foram tomadas sob o imperador Honório, conforme se vê através de fragmentos, conservados no Código teodosiano, do edito de união. Muito significativa é a defesa que a autoridade imperial faz à *ecclesia catholica* contra os donatistas, considerados heréticos: Nós procuramos extirpar os adversários da fé *catholica* pela autoridade deste decreto. (...) É uma heresia que nasceu de um cisma” (“*Aduersarios catholicae fidei extirpare huius decreti auctoritate prospeximus. (...) Ita contigit ut haeresis ex schismate nasceretur*” - Primeiro decreto de aplicação do edito de união de 405 *Apud* MAIER, 1989: 137). A penalidade prevista aos donatistas seria a confiscação de bens: “Para que a seita impura dos donatistas ou montanistas não profane a graça divina pela repetição do batismo, com a severidade

Apesar de a prática de rebatismo ser um elemento regional, que os donatistas seguirão, invocando uma “tradição africana”, e apesar de, neste sentido, estarem em acordo com a postura adotada por Cipriano em meados do século III E.C., há uma pequena diferença que pode ser a razão de o autor do “*Indiculus de haeresibus* do pseudo-Jerônimo” associar os donatistas aos novacianos, devido à “rejeição dos penitentes e ao rebatismo dos batizados”. Cipriano aceitava a reintegração de cristãos que tivessem falhado negando as crenças da *ecclesia* (caso dos *lapsi*) ou que tivessem atentado contra a unidade da *ecclesia* (caso de “cismáticos” e/ou “heréticos”). O máximo que poderia ocorrer a contragosto era a penitência, da qual alguns queriam ser liberados²⁴⁸, e o rebaixamento do ocupante de cargo eclesiástico ao nível laico.

Mas os donatistas, ao romperem com os *traditores* e com os que os acolhiam, o que inclui a *ecclesia* de Roma e todas as *ecclesiae* consideradas *catholicas*, num sentido de universalidade, estariam condicionando o perdão e a comunhão ao segundo batismo, considerado por muitos um ultraje à graça divina²⁴⁹. Apesar de a lógica donatista justificar essa condição, para a sociedade do Império, cada vez mais cristianizada nos moldes nicenianos e, portanto, assimilada a um modelo mais abrangente tal como era o Império, o que o donatismo propunha era, semelhantemente a Novaciano, a não inclusão, que podia ser entendida como a negação do perdão, ainda que aqueles tivessem, supostamente, se arrependido e praticado a penitência.

No entanto, é preciso lembrar que, tal como Novaciano teria se retirado da *ecclesia* à qual Cipriano defendia, os donatistas percebiam que os *traditores* e todos os seus apoiadores, espalhados por todo o Império romano, haviam deixado a verdadeira *ecclesia*, à qual pertenciam, e não o movimento inverso. Podemos notar este raciocínio na passagem já citada do concílio donatista de

desta lei nós lhes suprimimos a possibilidade de se enganar: nós decidimos que uma punição precisa persiga gente desta espécie e que o rigor vingativo da lei seja conhecido por aqueles que combateram contra a religião catholica com uma crença errônea. Em consequência, nós ordenamos que (...) seja punido pela confiscação de todos os seus bens e que seu castigo seja a miséria” (“*Ne diuinam gratiam sub repetito baptismate polluta donatistarum uel montanistarum secta uiolaret, fallendi occasionem seueritate huius praeceptionis abolemus, statuentes ut certa huiusmodi homines poena sequatur legisque censuram experiantur ultricem, qui in catholicam religionem peruerso dogmate commisissent. Iubemus igitur ut, si quis posthac fuerit rebaptizare detectus, iudici, qui provinciae praesidet, offeratur ut facultatum omnium publicatione multatus inopiae poenam expendat*” - Segundo decreto de aplicação do édito de união de 405 *Apud* MAIER, 1989:141-142).

²⁴⁸Cipriano reprova o ato de alguns confessores (categoria dos cristãos que não cederam às pressões da Perseguição, muitos ficando encarcerados enquanto aguardavam seu destino, que poderia ser o martírio), ao distribuir “bilhetes de perdão” aos *lapsi*, que, por sua vez, os utilizavam como meio de reintegração, sem a devida penitência: “É outro gênero de perseguição e tentação, pela qual o inimigo sagaz se coloca como uma peste oculta para atacar aos que ainda seguem caídos, a fim de que cessem suas lágrimas, se contenha a dor, se esqueça o delito, se reprimam os soluços do coração, se contenham as lágrimas dos olhos e não se implore com longa e plena penitência ao senhor gravemente ofendido, apesar de estar escrito: Lembra-te de onde caíste e faz penitência (Apoc. 2,5)” (“*Persecutio est haec alia et alia temptatio, per quam subtilis inimicus impugnandis adhuc lapsis occulta populatione grassatur; ut lamentatio conquiescat, ut dolor sileat, ut delicti memória uanescaat, conprimatur pectoris gemitus, statuatur fletus oculorum nec Dominum grauius offensum longa et plena paenitentia deprecetur, cum scriptum sit: Memento unde cecideris et age paenitentiam* (Apoc 2,5)”) (CIPRIANO, *De lapsis*, 16 *Apud* CIPRIANO, 1964: 182-183).

²⁴⁹“Para que a seita impura dos donatistas ou montanistas não profane a graça divina pela repetição do batismo” (“*Ne diuinam gratiam sub repetito baptismate polluta donatistarum uel montanistarum secta uiolaret*” Segundo decreto de aplicação do edito de união de 405 *Apud* MAIER, 1989: 141).

Cartago de 312, na qual é afirmado que “os *traditores*, que se afastam de Deus, não podem permanecer na *ecclesia* de Deus a menos que (...)”²⁵⁰ (O concílio donatista de Cartago de 312, B-28-29 *Apud* MAIER, 1987: 135), ou seja, eles é que teriam se retirado em virtude de sua falha.

O rebatismo por funcionar como um enunciado de incompatibilidade entre os projetos de uma *Ecclesia* universal e uma *Ecclesia* regional, apregoada e justificada por razões ligadas ao ato de negação das crenças que se concretizava na entrega de objetos sagrados durante as perseguições, negação esta gerada por uma atitude de proteção contra as penalidades legislativas e não de seu enfrentamento, comportamento este que poderia produzir o martírio, se constitui mesmo como uma marca de insurreição a uma vontade que, gradativamente, se estabelece. Os donatistas adotam postura que não se harmoniza com o projeto de *Ecclesia* universal e que, ao não colaborar com ele, acaba por se posicionar como *ecclesia* concorrente, em nome da preservação de sua autonomia para praticar seus ritos e crenças, que, segundo arvoram, compõem uma tradição africana.

Toda a lógica donatista que se baseava no espírito de suspeita em relação ao ato do *traditor*, considerado contraditório e traiçoeiro por eles, e fator de impureza, traição e contaminação, que os levava ao afastamento e ao não reconhecimento dos nicenianos como *ecclesia* legítima, carregada que foi por um sentido de incapacidade ou inadequação moral para a representação do sagrado, confrontava o projeto niceniano que expectava pela expansão de sua *Ecclesia*, de forma a absorver todo o Império. Isso significava também a absorção dos donatistas e de outros cristãos, considerados cismáticos ou heréticos, para que a unidade dessa *Ecclesia* fosse plena. Uma unidade plena demandava uma padronização ou a disposição das várias comunidades cristãs do Império para a observação de pontos comuns a todas elas, que caracterizassem a *Ecclesia*, segundo uma concepção niceniana.

Os donatistas, ao prezarem pela santidade, pureza, adequação moral para ofício das cerimônias e ritos da *ecclesia* e pelo rebatismo, coroando tudo isso, destoavam do projeto universalizante, incomodando a *ecclesia* niceniana e, de modo geral, as autoridades do Império. Sendo um elemento dissonante, que não se presta a colaborar com o projeto de unidade do Império-*Ecclesia*, será tomado, gradativamente, como movimento de oposição a essa unidade. Resumindo, os donatistas serão, diante do projeto universalizante de *Ecclesia* a serviço da unidade do Império, uma expressão de ruptura que contraria as expectativas da aliança *Ecclesia*-Império. Elemento que ao resistir e, portanto, desafiar a aliança político-religiosa feita entre Império e cristãos nicenianos, desafia o próprio ideal de unidade, tornando-se reprovável diante das duas frentes dessa aliança. O donatismo passa então a ser visto como elemento desagregador da unidade da *Ecclesia*, segundo

²⁵⁰“(...) *traditores*, *abhorrentes deo manere in ecclesia dei non possunt, nisi (...)*” (O concílio donatista de Cartago de 312, B-28-29 *Apud* MAIER, 1987: 135).

constatou²⁵¹ o bispo niceniano Ambrósio de Milão, no final do século IV E.C.: “É também a Novato, a Donato e a todos que se apressam para dividir o corpo da *ecclesia*, que se diz, a cada um em particular: (...) Eles dividiram o sacrifício dilacerando os membros da *ecclesia*”²⁵² (Ambrósio, *De incarnationis dominicae sacramento* de santo Ambrósio *Apud* MAIER, 1989: 60).

Assim, o rebatismo (e seu complexo embasamento) de cristãos nicenianos pelos donatistas funcionava então como forte manifesto de acusação à *Ecclesia* universalizante representada por Roma que, como vimos, não só condena a prática do rebatismo, como também institui a prática do rito de imposição das mãos como uma das características dessa *Ecclesia* una, padronizada, universal. Tal instituição é acatada por várias comunidades cristãs que, num movimento crescente, ao mesmo tempo em que acatam sua primazia, também a constroem através de sua reverência ou reforço. Apesar de o donatismo não se enquadrar nessa postura de acato e, portanto, significar uma força de resistência ou, no mínimo, uma via de escape das energias que impunham a unificação entre os cristãos e que o colocava como alvo de uma legislação inibidora, ele não escapará de contribuir para o fortalecimento da primazia da *ecclesia* de Roma ao atrair o julgamento, a censura e as medidas legislativas para sua proscricção, emanadas de uma fonte que comporta tanto o corpo de nicenianos quanto as autoridades civis, que o condena como um organismo nocivo à própria estabilidade do Império romano.

3.3) A comunidade e o indivíduo nas concepções donatista e niceniana da santidade cristã

Após falarmos sobre a relação entre o donatismo e o fortalecimento da *ecclesia* niceniana e, mais precisamente, do fortalecimento da primazia romana, resta-nos olhar para essa concorrência entre forças simbólicas que representam configurações de grupos sociais, partindo da análise de um elemento fundamental que norteia os diferentes projetos de unidade da *Ecclesia* de donatistas e nicenianos, levando-se, ainda, em conta, a heterogeneidade dentro dessas próprias categorias utilizadas para designar diferentes construções identitárias. Estamos nos referindo ao conceito de perfeição, ou mesmo à santidade, cujo sentido é diferente para donatistas e para nicenianos e afeta em grande medida as diferentes concepções sobre a natureza da *Ecclesia*.

Antes, porém, deixemos claro que, quando falamos da heterogeneidade dentro da *ecclesia*

²⁵¹Trata-se de um sermão do bispo Ambrósio de Milão (último quartel do século IV E.C.), chamado de *De incarnationis dominicae sacramento*, de fins de 381 ou início de 382. Neste sermão, ao falar de “personagens que atacaram a unidade da *Ecclesia*” (MAIER, 1989:60), o bispo menciona entre eles o bispo Donato, que liderou a *ecclesia* donatista após Maiorino, o bispo que foi nomeado como tal por aqueles (que posteriormente seriam denominados donatistas) que não acataram a ordenação do bispo Ceciliano de Cartago.

²⁵²“*Nouato quoque et Donato et omnibus, qui scindere corpus ecclesiae gestierunt, uiritim dicitur: (...) Male ergo sacrificium diuiserunt, ecclesiae membra lacerando*” (Ambrósio, *De incarnationis dominicae sacramento* de santo Ambrósio *Apud* MAIER, 1989: 60).

donatista, o fazemos remetendo às novas gerações que sucederam os primeiros donatistas, mais precisamente à divisão ocorrida em sua comunidade no final do século IV E.C., entre primianistas e maximianistas. Essa discórdia entre donatistas rendeu, em junho de 393, a excomunhão do bispo Primiano de Cartago, sucessor de Parmeniano, que por sua vez, sucedeu a Donato. Uma das razões para a excomunhão seria a admissão de claudianistas²⁵³ na comunidade donatista, razão ligada à santidade da *Ecclēsia* diante da reintegração de cristãos cismáticos.

Mas a sentença contra Primiano foi revogada e transformada, em abril de 394, na condenação de seu rival Maximiano, um dos quatro diáconos a quem Primiano havia excomungado ainda entre 391 e 392, devido à oposição levantada por eles (MAIER, 1989: 73). As disputas entre os primianistas e os maximianistas chegaram até os tribunais civis, onde, majoritariamente, os novos bispos, ligados a Primiano, ordenados em substituição aos bispos maximianistas requeriam que a parte substituída entregasse basílicas e outros edifícios. Por fim, houve a reconciliação de parte dos maximianistas aos primianistas, episódio utilizado por Agostinho para argumentar aos donatistas tanto sobre sua incoerência ao recorrer às autoridades civis²⁵⁴, como sobre a contradição existente nos donatistas no tratamento dado aos nicenianos e no tratamento dado aos seus cismáticos²⁵⁵, que, mais uma vez, incluía a noção de santidade da *Ecclēsia*.

Já no contexto niceniano, a heterogeneidade está ligada aos vários projetos em disputa, como o dos arianos e o dos pelagianos, por exemplo, que se colocam como expressões identitárias em construção, surgidas como definições que iam do micro para o macro, esbarrando, no entanto, na unidade do que se pretendia universal, e que deveria agregar toda a sociedade romana.

Nesse aspecto, no qual as concorrências acontecem por fora e por dentro, o elemento que se refere à perfeição do cristão é, de um modo geral, ponto de separação entre as comunidades

²⁵³Os claudianistas são os seguidores de Claudiano, donatista que teria entrado em divisão com Parmeniano, bispo donatista de Cartago que antecedeu Primiano. Com a morte de Claudiano e Parmeniano, os claudianistas foram recebidos na comunidade donatista por Primiano (MAIER, 1989: 57, nota 12), o que foi considerado por grande parte da comunidade donatista a “admissão de sacrílegos à santa comunhão” (“*Nam cum incestos contra legem decretaque omnium sacerdotum communioni sanctae adiungeret cumque, obsistente maxima parte plebis, etiam seniorum nobilissimorum litteris conueniretur ut per se corrigeret quod admiserat, sua temeritate possessus emendare contempsit*” (O Concílio de Cabarsussi de 24 de junho de 393, 5 *Apud* MAIER, 1989: 77). Essa teria sido uma das razões para que Primiano fosse excomungado em junho de 393, no concílio de Cabarsussi, embora sua absolvição tenha ocorrido logo depois, em abril de 394.

²⁵⁴Segundo Maier (1989: 91, nota 1), Agostinho afirmaria contra os donatistas: “estes não podem criticar aos católicos de recorrer à utoridade civil, porque eles também recorreram”.

²⁵⁵Agostinho, por volta de 400, em sua “Réplica às cartas de Petiliano”, bispo donatista de Cirta (Numídia) faz o seguinte questionamento: “Procurando a unidade do partido de Donato, ninguém rebatiza aos batizados em seu cisma ímpio (...) não são castigados por sua separação ou são restituídos depois de sua condenação à sua anterior dignidade. Por que, pois em prol da unidade de Cristo, extendida por todo o orbe (...) por que em favor desta unidade verdadeira e plena no se reconhece a lei daquela herança que ressoa nos conhecidos livros: Te darei em herança as nações, em propriedade os confins da terra?” (*Si pro unitate partis Donati in neferio schismate baptizatos Nemo rebaptizat (...) aut separati non puniuntur aut damnati in integrum restituuntur, cur non pro unitate Christi, quae toto terrarum orbe diffusa est (...) cur ergo non pro ista unitate uera et plenaria Lex illius hereditatis agnoscitur, quae de communibus codicibus personat: Dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae?*” - AGOSTINHO, *Réplica às cartas de Petiliano*, 13, 14 *Apud* AGOSTINHO, 1990, 58-59).

donatistas e nicenianas, mas também não deixam de causar ebulição dentro das duas comunidades. No caso da controvérsia donatista, a sua separação com os nicenianos se dá, como vimos, desde os processos de absolvição do bispo Ceciliano de Cartago e do bispo Felix de Abthugni e, principalmente, a orientação contra o rebatismo dada no concílio de Roma em 313 e endossada no concílio de Arles em 314, mas já adiantada nos debates entre os bispos Cipriano de Cartago e Estêvão de Roma, em meados do século III E.C.

Nesses episódios, a reivindicação donatista de santidade²⁵⁶ e pureza da *ecclesia*, principalmente a dos cristãos que exerciam funções eclesiásticas, ministrando a liturgia da *ecclesia*, como fator primordial para a validade de seus ritos, será contraposta por outra lógica, a lógica que separa o oficiante e o rito. Aqui, o primeiro significa apenas um instrumento para conferir o segundo, pois o foco se concentra no rito e no valor que possui em si mesmo, devido à simbologia que lhe é inerente. Não há, portanto, ligação entre uma expectativa de santidade do cristão e a validade do rito. A sua sacralidade não está condicionada ao estado moral dos cristãos que o oficiam.

Assim, ao batismo ministrado por “heréticos”, fica determinada, em Arles, a sua validade, condicionada apenas à confissão da Trindade, marca da plenitude simbólica deste rito diante de outras comunidades que de alguma forma a negavam, como os gnósticos e os marcionitas, e também remanescências das ideias de Orígenes²⁵⁷ em Dionísio, bispo de Alexandria, no século III E.C., que influenciariam no século IV E.C. o surgimento do arianismo, apesar de Ário ter sido

²⁵⁶“Aquele que, dotado da fé da santíssima religião, exulta e se glorifica em Cristo e que, condenado o erro se regozija com a verdade do Senhor até o ponto de se unir à *Ecclesia Catholica* e discernir a santa comunhão da ímpia”. (Linhas 13-18) “Possam aqueles que são nascidos espiritualmente na santa *Ecclesia* pela adoção de filhos e filhas de Deus avançar com dignidade”. (Linhas 1004-1007) “Daí, a *ecclesia* santa segue os mártires e abomina a perfídia do *traditor Mensurius*.” (Linhas 957-960) A Paixão dos mártires da Abitínia *Apud MAIER*, 1987: 59, 89, 90)

²⁵⁷Orígenes foi o “grande pensador da escola alexandrina”, considerada grande “centro de florescimento teológico” oriental. Ele foi precedido por Clemente e ainda por Panteno, em fins do século II E.C. Sua doutrina mais original foi a cosmologia, da qual o Logos exerceria considerável influência sobre o pensamento cristão, sobretudo oriental. Ela consistia em uma apresentação da queda e do remédio para ela: “Ao lado de Deus, admitia a existência de um mundo eterno constituído por almas ou essências lógicas, que, antes de mais nada, seriam livres e, portanto, sujeitas à mutação. Devido ao mau emprego dado pelas essências à liberdade, teria ocorrido a queda. De acordo com a gravidade da falta cometida, elas estariam divididas em três categorias: anjos, homens e demônios. O corpo fora recebido pelas almas após a queda e, conquanto não se pudesse qualificá-lo como mau, não deixava de apresentar-se como consequência do pecado. Entre Deus e as essências lógicas situava-se o Logos, espécie de intermediário que, evitando o contato direto de Deus com as criaturas, permitia, entretanto, a passagem do simples ao múltiplo. O Logos não era Deus na plena acepção, era apenas divino, isto é, Deus por participação. Decorre daí o caráter relativamente subordinacionista da doutrina de Orígenes sobre o Logos. A fim de salvar os homens, esse Logos encarnara-se, e para tanto revestira-se de um corpo e tomara, como alma, uma essência lógica sem pecado. Mediante sua encarnação, trouxera a plena revelação aos homens, que seriam progressivamente educados por ele, para chegar a Deus. Pela morte na cruz, Cristo oferecera-se em sacrifício propiciatório pelos pecados dos homens e alcançara a vitória sobre as potências demoníacas, que conservavam os homens cativos. O objetivo final da obra do Logos é o retorno de todas as coisas ao estado primitivo (apocatástase). A educação progressiva propiciada pelo logos reconduzirá as almas ao uso correto de sua liberdade, com o que voltarão a Deus. Tal caminho cumprir-se-á por várias e sucessivas etapas, culminando em uma situação na qual todas as essências lógicas de novo se acharão junto a Deus, inclusive os demônios e o diabo. Na opinião de Orígenes, semelhante ciclo de queda e redenção não voltará a produzir-se, de vez que as essências lógicas se irão estabilizar no amor de Deus. É esse o termo da visão de Orígenes, que tentava conciliar o amor de Deus e a liberdade das criaturas” (SIMON; BENOIT, 1987: 169-170).

formado na escola de Antioquia²⁵⁸. A Trindade, portanto, é um tema debatido entre as comunidades cristãs, a qual os nicenianos adotam como demarcação identitária, que será sistematizada no concílio de Nicéia, através de sua dogmatização²⁵⁹.

Como já mencionamos em outro momento, a dogmatização da Trindade procura definir, frente às comunidades cristãs já consideradas heréticas, ou em vias de serem assim consideradas, como o arianismo, o posicionamento de crença da *Ecclesia* universal a respeito do “problema da multiplicidade das pessoas divinas segundo uma concepção monoteísta da divindade” (SIMON; BENOIT, 1987: 170). No caso das proposições arianas, podemos percebê-las como um dos projetos nicenianos em disputa que, apesar de ser rejeitado no concílio de Nicéia, seguiu ainda com bastante fôlego devido aos vários bispos que o apoiavam, principalmente no Oriente romano, sendo, no entanto, alvo da legislação anti-herética, na medida em que o projeto niceniano trinitário da *ecclesia catholica* avançou ganhando reconhecimento e proteção das autoridades do Império.

O que nos chama a atenção no arianismo e, portanto, na tendência à sua rejeição, são as implicações de seu arcabouço teológico em relação ao Filho, expressa num elemento que consideramos fundamental no afastamento entre donatistas e nicenianos, que vem a ser a expectativa de santidade ou de perfeição do cristão à qual se condiciona a pureza da *ecclesia*. Por isso, tomamos o concílio de Nicéia, em 325, como mais um possível episódio que evidencia o encaminhamento de um projeto de unidade da *Ecclesia* que se distancia da expectativa de cristãos perfeitos como fator de santidade da *ecclesia* e da validade de seus ritos, como ocorria com os donatistas.

Presumimos, assim, que o arianismo tocara, dentre muitas possibilidades de choque entre diferentes projetos, e sem desviar das tensões que envolviam, principalmente, a concepção de uma natureza não-divina do Filho, numa nova compreensão sobre a santidade a ser desenvolvida pelo cristão. Isso porque ao Ário oferecer solução à aparente contradição entre a crença da Trindade – a essência divina compartilhada entre três pessoas – e o monoteísmo, tanto o que fora herdado do judaísmo, quanto “aquele que se tornava objeto do consenso da filosofia grega” (SESBÖUÉ, 2005: 206), ele basearia suas ideias, permeadas pelo neoplatonismo, em duas premissas fundamentais: uma que se refere à unidade de Deus e, a segunda, que trata da condição humana de Jesus, “à encarnação e aos testemunhos evangélicos sobre a vida de Jesus” (SESBÖUÉ, 2005: 209-210).

No que se refere à unidade de Deus, a sua convicção é solidificada tanto bíblica como filosoficamente. Para ele, “Deus é único, não-gerado e eterno” (SESBÖUÉ, 2005: 209), e há uma

²⁵⁸A escola de Antioquia, fundada por Luciano de Antioquia, por volta de 312, foi criada em oposição à escola alexandrina de Orígenes, como uma tentativa de “impedir os excessos de Orígenes”, que fazia “utilização exagerada da alegoria, de um modo que invalidava a Bíblia enquanto documento histórico” (SIMON; BENOIT, 1987: 170). Talvez essas escolas não constituíssem demarcações impermeáveis.

²⁵⁹A respeito do dogma da Trindade estabelecido no concílio de Nicéia confira-se a nota 44.

associação entre sua eternidade e sua condição de não-gerado.

Com respeito ao Filho, porém, há uma outra inferência sobre sua origem, pois o Verbo foi gerado, denotando que ele teve um começo, não existindo desde sempre. Como resultado dessa linha de pensamento, “Deus era Deus antes de ser Pai” (SESBÖUÉ, 2005: 209).

O segundo aspecto, referindo-se à vida terrena de Jesus, está ligado ao seu posicionamento como alguém que é “tornado perfeito e associado à divindade”, como um troféu que lhe foi conferido por ter participado das mudanças e limitações humanas sem fraquejar (SESBÖUÉ, 2005: 211). Numa concepção ariana, Jesus “seria uma criatura intermediária entre o homem e Deus” (RUBENSTEIN, 2001: 82), não compondo o plano das criaturas, num sentido finito, e que por sua perfeição se propunha como exemplo ao homem (SIMON; BENOIT, 1987: 172), o que responsabilizaria o homem sobre o seu alcance. Bem aqui moraria a inspiração de perfeição do cristão, na capacidade de seu mestre em abnegar-se e vencer as fraquezas humanas.

As proposições de Ário sobre a Trindade, que reverberam nessa compreensão de Jesus não-Deus como modelo de santidade e perfeição para o homem, no entanto, não serão aceitas pelo projeto niceniano que se sobrepõe a este, validado pela urgência do imperador Constantino em promover a conciliação e garantir a unidade entre os cristãos. “O imperador assiste às discussões, favorece a formação de uma maioria, ajuda a estabelecer-se a unanimidade (...) o imperador se imagina com toda a naturalidade como o chefe do povo cristão” (ROGIER, 1973: 254). Porém, “não se podia esperar que o imperador, sendo um homem prático e tão ocupado pudesse compreender a importância das questões teológicas tão complexas. Além disso, sua língua era o latim, portanto, não tinha muita familiaridade com as sutilezas do pensamento grego” (RUBENSTEIN, 2001: 75).

A via agostiniana também nos permite perceber a negação da perfeição cristã como exigência para a condição de santidade da própria *ecclesia*, por parte dos nicenianos. Trata-se, porém, de um debate entre o final do século IV E.C. e início do século V E.C., ou seja, num período em que a *Ecclesia* niceniana, ou *Ecclesia catholica*, já havia se tornado a religião oficial do Império, pelo imperador Teodósio, em 380²⁶⁰, que restringiremos a algumas personalidades, como Agostinho e Pelágio.

Agostinho de Hipona, ao combater os donatistas, apresenta todo um raciocínio de desconstrução do argumento rival, em torno de sua justificativa para manterem-se como *ecclesia* separada da *ecclesia* niceniana, que se materializa no rebatismo. O ato de rebatizar desconsideraria

²⁶⁰“Em 28 de fevereiro de 380, uma lei colocava a Igreja católica – ‘a religião transmitida aos romanos pelo divino apóstolo Pedro (...) e que professam claramente o pontífice Dâmaso e o bispo Pedro de Alexandria, um homem de uma santidade apostólica’ – sob a proteção do imperador e a tornou uma Igreja de Estado. Por conseguinte, os princípios da tolerância religiosa foram abandonados e a heresia tornou-se para o Estado um crime punido pelas leis as mais severas. Estas não se referiam, todavia, ao Oriente, enquanto Teodósio não era o soberano de todo o Império” (MAIER, 1989: 63).

o primeiro batismo por este ter sido oficiado entre cristãos indignos, impuros, desqualificados em termos de santidade, características contrárias àquelas encontradas apenas na comunidade donatista, a *ecclesia* legítima. O rebatismo é, portanto, um desdobramento da ideia de perfeição adotada entre os donatistas, daí sua negação da possibilidade de o batismo verdadeiro estar em qualquer outra comunidade cristã, além da donatista, pois para eles, na verdade não repetem o batismo já recebido, visto que não reconhecem como tal, pelo contrário, conferem o único batismo válido²⁶¹.

Agostinho, então, ao escrever, por volta do ano 400, refutando a carta do bispo donatista Petiliano²⁶² de Cirta, que a havia destinado a seus próprios presbíteros, sai em defesa da *ecclesia* niceniana, contra a ideia expressa por Petiliano: Deve ter-se em conta a consciência do que o dá [o batismo], pois é a que purifica a do que o recebe²⁶³. Petiliano, portanto, vincula a validade do batismo à consciência do que oficia o sacramento. Como os nicenianos têm todo um histórico ligado aos *traditores*, que por sua vez, se liga ao erro, à falha, à traição, à impureza e, logo, se distancia da santidade e da perfeição, não teriam condições de possuir o legítimo batismo.

Contra a ideia colocada por Petiliano, Agostinho responde que não se pode acessar a consciência do que batiza, é algo que está “oculta aos olhos do que há de receber [o batismo]”²⁶⁴. Ainda acresce que tal crença incorreria no erro de deslocar Deus e colocar o homem como esperança para o batizando²⁶⁵. Na verdade, destaca Agostinho, mesmo que o que batiza seja cristão fiel, quem justifica o batizando é Cristo²⁶⁶, por isso, exorta a que, diante das exigências petilianas referente ao batismo, o cristão possa responder: “ ‘Muitas vezes desconheço a consciência humana, porém sempre estou seguro da misericórdia divina’. E quando ouvir: ‘Quem recebeu a fé do que

²⁶¹Agostinho inicia sua “Réplica às cartas de Petiliano” afirmando que este “pretende demonstrar que nós não possuímos o batismo e, por conseguinte, que ele não reitera o que já existia, senão que dá o que não existia ainda” (“*quo pacto demonstrare uoluerit nos baptismum non habere et ideo se non repetere quod iam erat, sed dare quod non erat*” – AGOSTINHO, Réplica às cartas de Petiliano, Livro I, 1,2 *Apud* AGOSTINHO, 1990: 45).

²⁶²Langa atribue a Petiliano, advogado consagrado a bispo de Cirta em 395, as qualidades de “pastor dinâmico”, “orador enérgico” e “escritor insigne”, salientando ainda que, na Conferência de Cartago de 411, Petiliano foi um dos representantes da causa donatista de maior relevo (LANGA *Apud* AGOSTINHO, 1990: 8-10).

²⁶³“*Conscientia namque dantis attenditur quae abluat accipientis*” (AGOSTINHO, Réplica às cartas de Petiliano, Livro I, 1,2 *Apud* AGOSTINHO, 1990: 45).

²⁶⁴“Porém, como podem estar seguros disto, se se há de ter em conta a consciência do que dá, que está oculta aos olhos do que há de receber?” (*Sed quomodo et de istis securi erunt, si conscientia dantis attenditur qua latet oculos accepturi?* - AGOSTINHO, Réplica às cartas de Petiliano, Livro I, 3,4 *Apud* AGOSTINHO, 1990: 47).

²⁶⁵“(…) apartam do Senhor Deus a esperança dos batizandos e intentam persuadir que se ponha essa esperança no homem” (“(…) *spem baptizandorum auferunt a domino deo et in homine ponendam esse persuadent*” AGOSTINHO, Réplica às cartas de Petiliano, Livro I, 3,4 *Apud* AGOSTINHO, 1990: 47).

²⁶⁶“Por que não deixas que seja Cristo sempre a origem do cristão, que em Cristo fundamente o cristão sua raiz, que Cristo seja sua cabeça? É verdade que ainda quando se comunica a graça aos crentes por meio de um dispensador fiel e santo, não é quem a dispensa o que justifica, senão aquele único de quem se afirma que justifica ao ímpio. Do contrário, seria o apóstolo Paulo a cabeça (...) Como podia ser ele sua cabeça, quando disse que nós, sendo muitos, somos um só corpo em Cristo, e proclama abertamente em muitos lugares que o mesmo Cristo é a cabeça do corpo inteiro? (“*Cur non sinis ut semper sit Christus origo christiani, in Christo radicem christianus infigat, Christus christiani sit caput? Neque enim etiam cum per sanctum et fidelem dispensatorem gratia spiritalis credentibus impertitur, dispensator ipse iustificat ac non ille unus, de quo dictum est quod iustificat impium, aut uero apostolus Paulus caput est (...) Caput etiam eorumquomodo esse poterat, cum dicat nos multos unum esse corpus um Christo ipsumque Christum caput esse uniuersi corporis pluribus locis apertissime praedicet?* – AGOSTINHO, Réplica às cartas de Petiliano, Livro I, 5,6 *Apud* AGOSTINHO, 1990: 49-50).

não a tem, não recebe a fé, sim a culpa’, responderá: ‘Não é infiel Cristo, de quem recebo a fé e não o pecado’.”²⁶⁷

Percebe-se, através dessas palavras, o quanto a teologia agostiniana, uma das propostas que compõe o debate niceniano, coloca Jesus no centro da vida do cristão, e o que Ele faz por seus seguidores, e não propriamente os Seus instrumentos para fazê-lo. Não se cria qualquer expectativa de validade do batismo através dos valores morais do homem. O sacramento, neste sentido, não depende do que o oficia, mas tem valor e eficácia por ser símbolo da ação divina no homem.

Assim, Agostinho acrescenta: “Nem mesmo os pagãos pensam receber o que têm por santificação de seus sacerdotes, senão de seus deuses”²⁶⁸. Uma comparação que demonstra o quanto ele não coaduna com a ideia de perfeição cristã. Na verdade, segundo Markus (1997: 54), Agostinho conclui sobre a “mediocridade cristã”, que seria a condição mediana e destituída de méritos do cristão. Sob essa conclusão, Agostinho verificaria completa impossibilidade nas pretensões dos grupos rigoristas, como os donatistas, de um seguro e ininterrupto estado de pureza e santidade, que seria tomado como característico de sua *Ecclesia*:

“Ele era um homem que percebera estar condenado a permanecer incompleto nesta vida, de que aquilo que mais ardentemente havia desejado nunca seria mais do que uma esperança, adiada até a resolução final de todas as tensões, muito além desta vida. Quem pensasse de outro modo, instituiu ele, seria moralmente obtuso, ou um doutrinário. Tudo o que o homem podia fazer era ‘ansiar’ por essa perfeição ausente, sentir intensamente sua perda, sofrer por ela” (BROWN, 2005: 191).

Nesse sentido, Brown (2005: 182-183) possibilita vermos certa frustração em Agostinho em relação à vida de ascensão espiritual que ele acreditava ser possível ao homem alcançar, quando teve contato com as ideias neoplatônicas entre 384 e 386, em sua viagem a Milão, que se desdobrou no retiro em Cassiciaco:

“Com efeito, Agostinho decidiu que nunca chegaria à realização que, a princípio, julgara ser-lhe prometida por um platonismo cristão: jamais imporia uma vitória da mente sobre o corpo em si mesmo, jamais atingiria a absorta contemplação do filósofo ideal. Era a mudança mais drástica que um homem podia ter de aceitar: implicava nada menos do que a renúncia ao futuro brilhante que ele julgava haver conquistado em Cassiciaco” (BROWN, 2005: 182).

As novas ideias de Agostinho, aproximadamente, dez anos depois da experiência em Milão se referem ao reconhecimento da “simples dificuldade de atingir uma vida ideal. Podemos ver essa consciência impondo-se a ele quando padre, especialmente nos textos que escreveu contra os maniqueístas, entre 392 e 394” (BROWN, 2005: 182). Segundo o autor, Agostinho percebia que “a vontade humana não gozava de completa liberdade. O homem descobria-se envolvido em padrões

²⁶⁷“*Saepe mihi ignota est humana conscientia, sed certus sum de Christi misericordia*’. Cum audierit: *‘Qui fidem a perfido sumpserit non fidem percipit sed reatum*’, respondebit: *‘Non est perfidus Christus a quo fidem percipio, non reatum’*” – AGOSTINHO, Réplica às cartas de Petiliano, Livro I, 7,8 *Apud* AGOSTINHO, 1990: 51).

²⁶⁸“*Nom enim at ipsi a sacerdotibus suis se accipere arbitrantur sanctificationem quam putant, sed a diis <suis>*” (AGOSTINHO, Réplica às cartas de Petiliano, Livro I, 9,10 *Apud* AGOSTINHO, 1990: 53).

de comportamento aparentemente irreversíveis (...) e tristemente incapaz de desfazer hábitos já estabelecidos” (BROWN, 2005: 183). Até mesmo o apóstolo Paulo, antes interpretado como um platônico, passaria a ser visto por ele como “nada além de uma mesma tensão não resolvida entre a ‘carne’ e o ‘espírito’” (BROWN, 2005: 186).

No entanto, o afastamento de Agostinho em relação aos donatistas não se dá apenas por essa mudança. Mesmo antes, no auge de seu entusiasmo com suas novas descobertas que uniam filosofia e cristianismo (BROWN, 2005: 134), já existia um ponto de discordância mesmo quando se pensava em ir, progressivamente, em direção ao divino. Tal distanciamento se justificava pelo caráter filosófico de Agostinho unido à sua aplicação alegórica dos textos bíblicos, que havia aprendido com o bispo Ambrósio de Milão, que podiam tornar suas ideias mais fluidas e torná-lo mais livre em relação às exigências do “senso de forma” (DOUGLAS, 2014: 124):

“Agostinho, no entanto, era um homem imbuído de modos de pensar neoplatônicos. O mundo inteiro se lhe afigurava um mundo do ‘devir’, uma hierarquia de formas imperfeitamente realizadas, cuja qualidade dependia de sua ‘participação’ num Mundo Inteligível de Formas Ideais. Esse universo achava-se num estado de constante tensão dinâmica, no qual as formas imperfeitas da matéria esforçavam-se por ‘concretizar’ sua estrutura fixa ideal, apreendida apenas pela mente” (BROWN, 2005: 271).

O raciocínio agostiniano permeado pelo neoplatonismo rumava a conclusões muito contrárias ao donatismo, no que se refere à *Ecclesia*. Para os donatistas, o “senso de forma” funcionava como traço de santidade da *Ecclesia*, ou ainda, de forma prática, como adequação às expectativas da comunidade donatista, promovendo um estado de conforto e de segurança às relações de poder que arbitram sobre o puro e o impuro, sobre o santo e o profano, geralmente presentes nos grupos sociais. Tratava-se da “pureza do grupo em sua relação com Deus”, temendo “alienar Deus de Sua Igreja”, caso “tolerassem qualquer ruptura numa ordem estreita e claramente definida de comportamento ritual” (BROWN, 2005: 269).

Para Agostinho, “sob a forma de ideias e pressupostos sumamente pessoais” (BROWN, 2005: 267), a ‘verdadeira Igreja’ “era a ‘realidade’ da qual a Igreja concreta na Terra era apenas uma sombra imperfeita. Portanto, os homens que recebiam e ministravam esses ritos [eclesiásticos] meramente lutavam de modo imperfeito para realizar essa santidade, ‘de acordo com uma certa sombra da realidade’” (BROWN, 2005: 272). Agostinho era um “metafísico tenaz” (BROWN, 2005: 107) que indagava sobre questões mais ligadas ao espírito. Não desprezava a simbologia presente nos ritos cristãos, que possuíam “validade misteriosa e duradoura”, mas os tornava independentes do agente humano, que, no entanto, deveria passar por “longos processos do crescimento espiritual”. Na verdade, para ele a *Ecclesia* era não um corpo de santos, mas um “campo de inúmeras evoluções pessoais” (BROWN, 2005: 272).

O contexto de cristianização do Império romano era um fator ao qual donatistas e

nicenianos, estes segundo uma perspectiva agostiniana, respondiam de forma diferente, baseados em suas concepções de *Ecclesia*. Os primeiros defendiam uma *Ecclesia* sólida, estável e incontestável, cuja existência significava a “alternativa a algo impuro e hostil”, o “mundo”, a “sociedade que os cercava”. Neste sentido, a identidade desta *Ecclesia* precisava ser constantemente preservada e protegida, através da intransigência com o mundo ‘impuro’. O senso de autopreservação levava-os a se isolarem, não por estímulo de uma “mentalidade de minoria”, mas enquanto província mesmo, já que “a Igreja donatista havia conquistado para sua forma de cristianismo uma sociedade provinciana, isolada, dotada de respeito próprio e desconfiada do mundo externo” (BROWN, 2005: 270).

Os nicenianos, por sua vez, defendem uma *Ecclesia* em transformação, “com capacidade de absorver o mundo sem perder a identidade” e sem a pretensão de se defender da sociedade, mas, pelo contrário, “dominar, absorver, conduzir um império inteiro” (BROWN, 2005: 265), uma percepção adotada e difundida por Agostinho:

“Tratava-se da imagem da Igreja católica tal como esta lhe aparecera em Milão e em Roma. Não era a velha Igreja de Cipriano, mas a Igreja nova e em expansão de Ambrósio, elevando-se acima do mundo romano qual ‘uma lua a se encher de brilho’. Era um corpo internacional confiante, criado em meio ao respeito dos imperadores cristãos, buscado por nobres e intelectuais e capaz de levar às massas do mundo civilizado conhecido as verdades esotéricas da filosofia de Platão – uma Igreja não mais decidida a desafiar a sociedade, mas a dominá-la” (BROWN, 2005: 275).

Agostinho se colocava a serviço de “transformar as ideias sólidas e tacanhas de seus contemporâneos”, considerados provincianos. Assim, entendia que o donatismo enquanto preservação de um “código preciso de ritos, concebidos para estabelecer a relação correta da comunidade com seu Deus” (BROWN, 2005: 269), produzia o afastamento desse cristão das relações com o mundo em sua volta, já que na realidade, os donatistas prezavam mesmo por manter uma nítida linha demarcatória entre o cristão e o não-cristão.

Para ele, que percebia a *Ecclesia* como ‘herdeira de um testamento, prestes a tomar posse de uma vasta propriedade’ (BROWN, 2005: 271), ou seja, indiscriminadamente aberta à sociedade imperial, o cristão teria três tarefas: “devia santificar-se, devia coexistir com pecadores na mesma comunidade, tarefa que envolvia humildade e integridade, mas devia também estar ativamente preparado para repreendê-los e corrigi-los” (BROWN, 2005: 273), admitindo-se uma *Ecclesia* na qual o “impuro” pode ser encontrado em seu interior, já que cristianizando a toda a sociedade, o que seria externo para os donatistas, se tornaria interno para os nicenianos.

Diante da divergência com os donatistas sobre a natureza da *Ecclesia*, Agostinho não considerava proporcional a constante e duradoura posição donatista de separatismo da *Ecclesia catholica*, um “esforço pela autonomia entendida como poder de definir os princípios de definição do mundo social em conformidade com os seus próprios interesses” (BOURDIEU, 2002: 125),

baseado nas falhas dos *traditores*, que teriam se tornado emblemáticos para os donatistas. Ele escreve, entre 401-402, que mesmo que os donatistas tenham razão quanto às acusações relacionadas à perseguição, ainda assim carregam a culpa de cisma:

*“Além disso, se pretendem que são verdadeiras as acusações sobre a entrega dos livros e a perseguição que nos imputam, e falsas as que nós lhes imputamos, nem assim ficam livres da acusação de cisma. Com efeito, essas acusações podem afetar a alguns, porém não a todo o mundo cristão. Se pensam que este tem perecido por contágio, passo por alto quantos e bem conhecidos males hão suportado os santos pelo bem da paz na sociedade humana. (...) Por isto, como disse, é inocente o orbe inteiro, que desconhece as acusações que lançam contra alguns, ainda que sejam verdadeiras. E por isso os que se separaram desses inocentes perderam a inocência pelo mesmo crime da separação e do cisma”*²⁶⁹ (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 2,3).

Os donatistas são acusados de cismáticos e, posteriormente, serão considerados heréticos. Duas designações que significam, na prática, o não-reconhecimento de seu modo de conceber a natureza da *Ecclesia*, que é santa e que tem adeptos santos. Os donatistas, portanto, devem ser absorvidos pela *Ecclesia* universal, na qual cabem todos: bons e maus.

Contemporâneo a Agostinho, Pelágio, cristão leigo da Grã-Bretanha, que havia se instalado em Roma na mesma época que Agostinho chegou à Itália (BROWN, 2005: 425), por volta de 383/384, também compõe o debate sobre a santidade da *Ecclesia*. Ele se aproxima das concepções donatistas sobre a santidade do cristão, universalizando-a. Para ele, que acreditava que “a natureza humana fora criada para que se atingisse tal perfeição” (BROWN, 2005: 427), os cristãos deveriam ser todos perfeitos, pois como partia de uma ideia de que “a perfeição é possível para o ser humano, [então] ela é obrigatória” (PORTALIÉ *Apud* BROWN, 2005: 427).

Pelágio volta-se contra a ideia de “pecado original” como impossibilidade para o homem em alcançar o ideal de perfeição (BROWN, 2005: 427), pois tal concepção ia contra a liberdade humana: “como muitos reformadores, os pelagianos depositaram no indivíduo o peso assustador da liberdade completa: ele era responsável por todos os seus atos; portanto, todo pecado só podia ser um ato deliberado de desprezo por Deus” (BROWN, 2005: 434).

Na verdade, o que Pelágio propunha era a superação de uma vida cristã de aparências ou de conveniência, gerada pela “cristianização em massa” do Império e sua assimilação cultural (MARKUS, 1997: 37, 41). Nesse sentido, “o pelagianismo apelou para um tema universal, a necessidade de o indivíduo se definir e sentir-se à vontade para criar seus próprios valores, em meio a uma vida societária convencional e de segunda classe” (BROWN, 2005: 430)

Agostinho, por sua vez, que “tinha menos certeza de que a natureza humana decaída pudesse

²⁶⁹ *“Porro si crimina traditionis et persecutionis vera volunt esse quae obiciunt et falsa quae obiciuntur a nobis, nec sic purgantur a crimine schismatis; ad quosdam quippe illa pertinere possunt, non ad universum orbem christianum. Quem si contagione perisse arbitrantur - omitto dicere quam multa sancti bono pacis etiam cognita mala in hominum congregatione toleraverint (...) ab his autem innocentibus qui se ipsos separaverunt, eodem ipso crimine separationis et schismatis innocentiam perdidērunt”* (AGOSTINHO, Carta aos católicos sobre a seita donatista, 2,3).

suportar tamanho fardo” (BROWN, 2005: 434), combate as ideias pelagianas que chegam à África através de Celéstio, um dos discípulos de Pelágio (BROWN, 2005: 428), baseado em vários anos de treinamento exaustivo no combate aos donatistas. Tal como aconteceu aos donatistas, as propostas pelagianas foram rejeitadas²⁷⁰, ao mesmo tempo em que a *Ecclesia* niceniana, por tal posicionamento, passava a “abarcar e, portanto, também a tolerar toda a sociedade leiga do mundo romano, com suas desigualdades flagrantes de riqueza e com a resistência deprimente de seus hábitos pagãos” (BROWN, 2005: 435).

Esse é um dos resultados²⁷¹ da rejeição da possibilidade de uma *Ecclesia*, da qual os adeptos são santos, o que dialoga com a ideia agostiniana pautada na “mediocridade cristã”, ou seja, uma vida mediana e sem méritos diante do divino. Nesse sentido, “a habilidade humana só faria atrapalhar o homem em sua busca da salvação” (MARKUS, 1997: 59), que na verdade, dependia inteiramente da graça de Deus sobre o homem.

Percebemos, assim, que o principal elemento que norteia as diferentes concepções sobre a santidade cristã é a pretensão em relação a uma *Ecclesia* universal ou regional (no sentido de não ceder à unificação com outras comunidades cristãs), e sua ligação à experiência com o divino mediada pela *Ecclesia* ou vivenciada enquanto *Ecclesia*. São dois modos de perceber a relação entre a *Ecclesia* e o cristão, entre este e a santidade, entre esta e a própria *Ecclesia*.

No primeiro caso, temos então uma *Ecclesia* universalizante, que pretende absorver toda a sociedade, portanto, tem caráter agregador e está voltada muito mais para o número de adeptos, deixando que o aspecto qualitativo seja experimentado pela busca individual, apesar de essa busca ser mediada pela *Ecclesia*, enquanto instituição a qual o homem deve estar vinculado para garantia de sua salvação. Seja em Agostinho, seja em Pelágio, a santidade é vista no âmbito da busca pessoal, com a diferença de que para aquele a santidade é uma jornada, não pode ser alcançada neste mundo, mas a própria busca é o que importa. Para Pelágio, todo o que se diz cristão deve buscar a perfeição e tem condições de encontrá-la ainda neste mundo.

No segundo caso, temos a *Ecclesia* donatista, uma *Ecclesia* regional que, embora seja ativa no sentido de fazer seguidores, possui um modo de vida voltado para a santidade pela observância de seus preceitos pela coletividade, o que implica na santidade de sua comunidade. A comunidade não deve ser maculada por falhas individuais, nem pela sua aproximação com a sociedade em geral, nem pela sua associação com a comunidade política do Império.

A santidade desta *Ecclesia* se dá pelo rigor na conduta de cada cristão que, nesse sentido,

²⁷⁰Pelágio foi condenado em 418, o que representou o triunfo da “teologia de Agostinho” nesse debate (MARKUS, 1997: 72).

²⁷¹A outra consequência está relacionada à vida monacal. Apesar de a mensagem de Pelágio ser uma proposta que atingia aos cristãos leigos, a intervenção agostiniana atingiria enormemente aos monges, pois “se a salvação fosse obra da graça de Deus e não do esforço humano, qual seria o interesse de seus esforços especiais na vida religiosa?” (MARKUS, 1997: 72).

também deve ser santo enquanto vive neste mundo. O cristão donatista tem por modelo a Cristo, que sofreu o martírio, indo para o Pai, na sequência da ressurreição, uma prefiguração da recompensa ao cristão além desse mundo. O aspecto qualitativo dos cristãos, portanto, é tomado em alta consideração, pois a paz e a salvação se projetam em um tempo que virá, mas para os donatistas, esse tempo começa na Terra. Por isso, a existência de condições ligadas à pureza ritual, tanto para a inserção de cristãos em sua comunidade, quanto para sua reintegração no tratamento dos casos de apostasia.

Assim o universal e o regional também dão cadência à marcha da santidade cristã. Como a *Ecclesia* donatista possui uma proposta mais restritiva nas adesões, é censurada em relação ao projeto de unidade do Império que pretende que todo ele seja cristianizado, ao que os nicenianos, a *Ecclesia* universal, respondem positivamente e devido a que passam a ser protegidos pela legislação imperial.

A *Ecclesia* universalizante agostiniana, que veio a obter maior destaque como representação cristã, como se fosse uma proposta uníssona, nivela todos os cristãos enquanto dependentes da Graça divina, mas ao mesmo tempo, lida bem com o seu possível desnivelamento, resultado de uma jornada que só pode ser trilhada individualmente. É o endosso da primazia romana, que lá no início do século IV E.C. já dizia que o aspecto regional do donatismo, que rejeitava a *Ecclesia* como instituição universal e se apegava à experiência da comunidade cristã regional, devia ser suprimido. A resistência donatista, que se prolongaria até muitos séculos depois de Agostinho, seria uma denúncia que, diante da força universalizante que reunia Império e *Ecclesia* na conquista da sociedade romana, situava os donatistas num plano marginal e contestador da ordem social.

O modo de apropriação do kerigma cristão pelos donatistas, resultando na concepção do cristão como peregrino em busca de sua Pátria, move a *Ecclesia* numa trajetória na qual a salvação começa neste mundo, mediante a conduta de santidade do cristão, que pode ser chamado a qualquer momento pela morte ou mesmo se colocar diante dela voluntariamente, através do martírio. Nesse sentido, não há interesse em que esta *Ecclesia* se estabeleça neste mundo como uma instituição do Império romano, permitindo-se ter unidade junto a outras comunidades cristãs que aderiram a este modelo universal.

Esse elemento desagregador visto nos donatistas acabaria por contribuir para a consolidação da primazia romana, tanto diante das *ecclesiae* que aderiam ao plano universal de *Ecclesia* quanto diante da comunidade política do Império, de modo que a *Ecclesia*, apesar de sagrada, colocasse no fim dos tempos a redenção de seus fiéis, encorajando-os à busca pessoal de uma santidade que, no entanto, não se consegue neste mundo, uma compreensão da relação com o divino ligada ao firme estabelecimento da *Ecclesia* como instituição sagrada neste mundo e para este mundo.

De modo que o isolamento donatista se dá pela sua não integração no projeto de *Ecclesia*

universal, separando-se de um corpo cristão cujo significado do kerigma não impede o seu estabelecimento neste mundo como instituição que não batalha contra o seu entorno, mas que o absorve e, por isso, assume os problemas resultantes de uma adesão em massa. A santidade aqui não é uma pretensão coletiva, mas uma experiência individual, o que, no entanto, não descaracteriza o caráter sagrado da *Ecclesia*, que não depende do homem para ser santa.

O donatismo, ao contrário, avança como comunidade, admitindo que as falhas individuais acarretam grandes problemas ao caráter santo da sua *Ecclesia*, porque esta seria a própria coletividade, ou seja, algo que não se separa dos cristãos mas que é composta por cada um deles, por cada “peregrino” que não deve distrair-se com as alianças maculadoras deste mundo, mas viver estritamente os seus ritos e crenças, de modo a presentificar o exemplo de Jesus nos sofrimentos e na vitória à qual se almeja no mundo porvir.

CONCLUSÃO

Pensar o movimento donatista e suas singularidades, bem como os elementos que marcam sua historicidade, é um instigante exercício de pesquisa. Trata-se de tema de difícil acesso, pois o que temos em termos de *corpus* documental que se destaca na historiografia é um lugar político bem demarcado e ligado à perspectiva do projeto da *ecclesia* de Roma, que no jogo político da Antiguidade Tardia e da Idade Média constitui-se como hegemônico deixando, dessa forma, poucos rastros e/ou vestígios do próprio enunciado político donatista. Observamos os donatistas, sobretudo, a partir do olhar do “outro”. Outro que com ele disputou a referência identitária de *Ecclesia Catholica* e nessa disputa silenciou muitas das singularidades e da vivência, inclusive, de fé desses grupos humanos.

Diante do exposto situamos, então, não só a atualidade dessa pesquisa, que tem nos embates entre donatistas e nicenianos, a viva manifestação da pluralidade cristã. Optou-se por pensar o donatismo a partir do diálogo com a *ecclesia* de Roma em virtude da própria natureza das fontes, divididas em fontes eclesiásticas e civil-legislativas, com as quais conseguimos acessar como os donatistas se identificavam, como os nicenianos os percebiam e como a comunidade política do Império se situava nesse quadro de disputas entre cristãos pela identidade da *Ecclesia* de Cristo e sobre a sua unidade.

Dessa forma, estabeleceu-se como argumento para esse trabalho, a relação entre a construção da primazia e autoridade da *ecclesia* de Roma e o donatismo, comunidade cristã que se nega a aceitar a ingerência romana sobre as demais *ecclesiae*. Viés muito pertinente, dada à natureza do *corpus* documental de que dispomos, através do qual é possível obter o contexto histórico-político no qual se dão as relações sócio-político-religiosas entre donatistas e nicenianos.

Assim, selecionamos fontes que tratam dos embates entre donatistas e nicenianos, revelando o contexto e a perspectiva de ambos, seja através de autoria anônima ou de grandes personalidades eclesiásticas, como os nicenianos Agostinho de Hipona e Ambrósio de Milão. Também trouxemos os escritos de Cipriano de Cartago, de meados do século III E.C., no intuito de acessarmos o alimento teológico que teria nutrido os cristãos *catholicos* africanos, dos quais os donatistas seriam uma parcela que reverenciavam ao bispo de Cartago como a uma espécie de patrono.

Há ainda entre as fontes, documentos relacionados a concílios de viés tanto donatista como niceniano, através dos quais podemos ver o encaminhamento das questões que separam esses grupos. Por fim, o acesso às fontes de caráter legislativo demonstrou o quanto as relações entre os cristãos estavam permeadas pelas decisões da comunidade política do Império. De modo geral, seu projeto de unidade e a aliança *Ecclesia*-Império alimentavam as determinações favoráveis aos cristãos nicenianos (reconhecidos como *catholicos*), seja em termos de imunidade eclesiástica, seja em termos de proteção contra comunidades que não aderiam à sua unidade, de forma que os decretos de unidade religiosa tomavam aos nicenianos como referência de *Ecclesia*, a quem as comunidades “desviantes” deveriam se unir, como os donatistas.

Através de nossa pesquisa percebemos que há uma escrita da História em torno do movimento donatista consagrada, sobretudo, pela retórica de Agostinho, mas que também pode ser encaminhada por nomes bem menos conhecidos, mas de expressão niceniana, por corroborar as ideias do famoso bispo de Hipona que acabam por se colocar como referência. Ter dimensão do alcance dessa retórica foi fundamental para nos aproximarmos de fato do donatismo em sua reivindicação essencialista de identidade, da expressão de sua catolicidade voltada para a santidade e pureza da comunidade, pautada numa sucessão supostamente segura que se liga aos mártires e que tem no kerigma cristão o fundamento de sua própria lógica, em torno dos ritos e das crenças.

Novos modos de dar a ver a experiência donatista são necessários para que possamos compreender que se trata de uma comunidade tão legítima como a niceniana, por isso recorreremos ao recorte mais específico de um olhar para a disputa em torno da *Ecclesia Catholica* nesse momento de unificação e institucionalização da própria *ecclesia* e de sua constituição como instituição política a representar um corpo ao qual nem todos os cristãos querem pertencer. Estamos num contexto histórico que impele a transição da *ecclesia* enquanto comunidade para a *ecclesia* enquanto instituição do Império.

Diante destas considerações, podemos afirmar o quanto a presente pesquisa foi relevante para mostrar que a manifestação cristã católica romana não nasceu hegemônica, mas foi fruto de um processo de hierarquização entre as comunidades cristãs desde muito cedo, e que durante seu decurso, foi endossado pela comunidade política do Império romano. Dizer que houve endosso significa também dizer que outras comunidades cristãs contribuíram para o seu fortalecimento pela

via da resistência ou da negação, já que desse contexto de medição de forças, o fator político presente no encaminhamento do projeto de unidade do Império será de fundamental importância para legitimar a marginalização das comunidades que não se harmonizam com a *Ecclesia* com a qual se firmou aliança.

Daí, podemos perceber a força do protagonismo donatista, uma comunidade cristã que possui muito mais a ser investigado quando verificamos que não se trata de um movimento cismático ou herético em relação a uma *Ecclesia* niceniana que se pretende estabelecida ou relativo ao que o discurso desqualificador niceniano fez ecoar através dos tempos. Ao contrário, há um intenso debate entre as comunidades cristãs que se colocam ou não contra projetos unificadores no âmbito das *ecclesiae*.

Nesse sentido há fluidez na identidade cristã, que se constrói enquanto representação de um número cada vez maior de comunidades que se alinham ao projeto romano, através de embates e debates. Por isso, o donatismo é uma das expressões cristãs que demonstram a vívida pluralidade cristã no século IV E.C., que reivindica, especificamente, uma continuação do modo de vida cristão tradicional africano buscando, frente ao projeto de *Ecclesia* universalizante, que possui uma estrutura hierárquica e centralizada na primazia da *ecclesia* de Roma, a manutenção do exercício de sua autonomia e autoridade.

Os diferentes posicionamentos das comunidades cristãs, num contexto de reconhecimento e inserção dos cristãos como elemento de coesão social em favor da estabilidade do Império, revelam as diferentes concepções sobre a *Ecclesia* de Cristo e sobre as demandas relacionadas à constituição de sua unidade, passando pelas práticas e crenças que marcam delimitações regionais e pretensões universais entre as comunidades cristãs.

Num breve balanço temporal, poderíamos também afirmar que percebemos através das fontes que, ainda que não possamos chamá-la todo o tempo de donatista, em respeito ao marco histórico da divisão em Cartago, envolvendo a ordenação de Ceciliano de Cartago como bispo, que depois consagraria os seguidores de Donato como comunidade separada da *ecclesia catholica* (niceniana), a controvérsia em torno da primazia romana tem seu lugar de constância. Essa constância na oposição à *ecclesia* de Roma, por sua vez, se revela na prática do rebatismo, de acordo com evidências do tratamento dado à contestação donatista pelos concílios antidonatistas de Roma (313) e de Arles (314).

O rebatismo, portanto, permanece ao longo do nosso recorte temporal como característica donatista ligada à invalidação do rito do batismo em outra comunidade cristã, a niceniana, por exemplo, vinculada à apropriação do kerigma cristão, que impõe rigor na conduta e disponibilidade para o martírio. Não se trata aqui de apenas não se submeter à *ecclesia* niceniana, mas de considerá-la impura e ilegítima, por sua convivência com os *traditores*. Assim, a prática do rebatismo e todo o

seu embasamento constituirão o caráter herético da comunidade donatista, alvo do combate da legislação imperial em consonância com a aliança firmada com a *Ecclesia catholica* (no sentido de universalidade), a partir do final do século IV E.C.

A análise das fontes foi, então, um rico exercício de interdiscursividade, no qual percebemos o quanto um fato histórico, como a rejeição à consagração de um bispo de Cartago em 311 e a sua substituição feita por bispos númidas, pode reverberar ao longo dos séculos, fazendo com que as questões relacionadas ao fato sejam mencionadas a partir de diferentes olhares e interesses, que honram o seu contexto, a sua Formação Discursiva. Como a controvérsia donatista está inserida num contexto de polêmica sobre a identidade cristã, percebemos o quanto os enunciados de algumas fontes são convocações a tomadas de posições, em aliança ou em oposição a um outro enunciado, produzindo a construção de *ethos*, de imagens a partir dos modos de enunciação, que ao representar uma maneira de dizer, também remete a uma maneira de ser.

O apoio teórico de diversos autores foi imprescindível para que pudéssemos ter um olhar dirigido sobre as relações entre os cristãos estudados nessa pesquisa. A título de exemplo, a aplicação dos conceitos de “poder simbólico” e de “sistema de classificações”, ou as noções envolvendo o “campo religioso” (BOURDIEU), contribuíram para entendermos tanto a instalação da primazia da *ecclesia* romana sobre várias comunidades cristãs, quanto para entendermos que os discursos contidos em algumas fontes são enunciações geradas pelo contexto de disputas identitárias da *Ecclesia*, nos ajudando a olhar para o “jogo social de representações” presente nessas concorrências.

Os embates entre donatistas e nicenianos também foram contemplados pelos pares de “conceitos antitéticos assimétricos” (KOSELLECK), pelas noções de “consciência identitária” (PIETROLUONGO), e pelos conceitos de identidade e alteridade (SILVA), que tangem as relações de autoafirmação e exclusão entre os grupos cristãos estudados. Por se tratarem de comunidades que se manifestam através da ligação entre ritos e crenças em torno do sagrado, as contribuições de DURKHEIM e DOUGLAS nos permitiram olhar com respeito e interesse para os sistemas de cada grupo.

GIRARDET, LE GOFF e POLLAK, por sua vez, dentre outros autores, foram importantes para pensarmos a relação entre a instituição das coisas e o que as institui. Nesse sentido, o mito e as apropriações políticas da memória seriam ferramentas a serviço das relações de poder e dos interesses que o presente impõe sobre a leitura do passado. A própria ideia de tradição pode ser incluída nessa reflexão, sabendo que sua instituição e sua visitação posterior podem ter sentidos variados, de acordo com a dinâmica que se verifica entre o que foi colocado e o que se é selecionado como ponto de intervenção dos interesses atuais.

Apontamos como limites da nossa pesquisa a impossibilidade de realizar o estudo voltado

para a comunidade donatista na longa duração. Os donatistas são mencionados por fontes até mesmo datadas do século VIII E.C., o que demonstra a força de seu discurso na materialidade do vivido bem como sua ressonância no tempo. Mas não teríamos recurso temporal suficiente para ir além do recorte que propomos na presente pesquisa, que trata das relações entre cristãos donatistas e nicenianos primordialmente no século IV E.C., chegando aos primeiros anos do século V E.C., e a tomada de aspectos que antecederiam essas relações, como o pensamento de Cipriano de Cartago, em alguns sentidos no enalço do também cartaginês Tertuliano, e a posição adotada por ele e por outros bispos africanos em meados do século III E.C. no debate com a *ecclesia* de Roma sobre o rebatismo.

Ainda sobre as limitações deste trabalho, destacamos a que se refere ao tempo dedicado ao acesso às fontes em versão bilíngue (latim-francês), o que não nos permitiu desvendar toda a lógica por trás das origens do movimento donatista. Nesse sentido, o donatismo, que seria uma manifestação cristã que marca, historicamente, sua distinção da *Ecclesia* niceniana através do caso que envolve os *traditores*, e que possui todo um sistema de ritos e crenças que justifica tal posicionamento, ainda representaria para nós uma incógnita no que se refere à presença de *traditores* entre os seus bispos, de forma que não pudemos dar o devido encaminhamento para esta questão que nos leva a ter certa impressão de incoerência entre o reclamado e o vivido por alguns bispos nômades que deflagrariam a divisão na *ecclesia* de Cartago, através da não aceitação da consagração de Ceciliano de Cartago como bispo e da sua substituição por Maiorino.

Com a exposição dessas restrições sobre a pesquisa queremos dizer que o celeiro para o estudo do donatismo é muito rico, principalmente porque há fontes que mencionam sua existência até o século VIII E.C. Há também rico acervo historiográfico, embora em outros idiomas, como francês, italiano e inglês, que podem auxiliar a pesquisa sobre o donatismo. Assim, desejamos que o nosso trabalho seja um incentivador para a realização de outros trabalhos a respeito deste objeto desafiador.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Fontes

AGOSTINHO. Carta a los católicos sobre la secta donatista. Disponível em http://www.augustinus.it/spagnolo/lettera_cattolici/index2.htm . Tradução: P. Santos Santamarta, Orden de San Agustín.

_____. Actas Del debate com el donatista Emérito. Disponível em http://www.augustinus.it/spagnolo/confronto_emerito/index2.htm . Tradução: P. Santos Santamarta, Orden de San Agustín.

_____. Réplica a las cartas de Petiliano. Livro I. *In: Obras completas de San Agustin: escritos antidonatistas (2º)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

_____. O único batismo. *In: Obras completas de San Agustin: escritos antidonatistas (2º)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

ANTIOQUIA, Inácio de. Carta aos magnésios. *In: Padres apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1997.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

CIPRIANO, Santo, Bispo de Cartago. Obras completas I. Tradução Monjas Beneditinas, Antonio Marchionni. São Paulo: Paulus, 2016. Coleção Patrística.

_____. De la unidad de la iglesia. *In: Obras de San Cipriano*. Introdução, versão e notas por Julio Campos, SCH. P. Madrid: Editorial Catolica, 1964.

_____. De los apóstatas. *In: Obras de San Cipriano*. Introdução, versão e notas por Julio Campos, SCH. P. Madrid: Editorial Catolica, 1964.

_____. A Fortunato: sobre a exortação ao martírio. *In: Obras de San Cipriano*. Introdução, versão e notas por Julio Campos, SCH. P. Madrid: Editorial Catolica, 1964.

_____. Cipriano a Antoniano (55). *In: Obras de San Cipriano*. Introdução, versão e notas por Julio Campos, SCH. P. Madrid: Editorial Catolica, 1964.

_____. Cipriano a Magno (69). *In: Obras de San Cipriano*. Introdução, versão e notas por Julio Campos, SCH. P. Madrid: Editorial Catolica, 1964.

_____. Cipriano a Esteban (72). *In: Obras de San Cipriano*. Introdução, versão e notas por Julio Campos, SCH. P. Madrid: Editorial Catolica, 1964.

_____. Cipriano a Iubaiano (73). *In: Obras de San Cipriano*. Introdução, versão e notas por Julio Campos, SCH. P. Madrid: Editorial Catolica, 1964.

_____. Cipriano a Pompeyo (74). *In: Obras de San Cipriano*. Introdução, versão e notas por Julio Campos, SCH. P. Madrid: Editorial Catolica, 1964.

_____. Firmiliano a Cipriano (75). *In: Obras de San Cipriano*. Introdução, versão e notas por

Julio Campos, SCH. P. Madrid: Editorial Catolica, 1964.

DENZINGER, Heinrich. I Sínodo de Arles iniciado em 1º ago. 314. *In: Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução de José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.

_____. I Concílio de Nicéia. *In: Compêndio dos símbolos, definições e declaração de fé e moral*. Tradução para o português de José Marino Luz e Johan Konings a partir da 40ª edição alemã (2005). São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.

Didaqué – o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje. Tradução, introdução e notas de Pe. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1989.

MAIER, Jean-Louis. La *Passion* des martyrs d’Abitinae (audience du 12 février 304). *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. Appendice I: La *Passion* donatiste de Saint Cyprien. *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. Le concile donatiste de Carthage de 312. *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. Rapport Du proconsul Anullinus à Constantin (15 avril 313). *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. Requête des dissidents à l’empereur (15 avril 313). *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. Le concile de Rome de 313 (2-4 octobre). *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. Le concile d’Arles de 314. *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. L’enquête sur Felix d’Abthugni (?-15 février 315?). *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. Lettre de Constantin au vicaire Eumalius (10 novembre 316). *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. La *Passion* de Donatus d’Aviocala (martyre du 12 mars 317?). *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. Le jugement de Silvanus de Cirta (13 [?] décembre 320). *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. Ordonnance impériale sur l’immunité ecclésiastique (1^{er} septembre 326). *In: Le dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

_____. Lettre Du synode romain de 378 aux empereurs. *In: Le dossier du donatisme:*

De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750). Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Le *De incarnationis dominicae sacramento* de saint Ambroise (382). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Le concile de Rome du 6 janvier 386. In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Loi de Théodose I^{er} sur l'intestabilité des eunomiens (4 mai 389). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Le *Livre des hérésies* de Filastrius de Brescia (vers 390). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Le concile de Carthage du 13 septembre 401. In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Le concile de Carthage du 25 août 403. In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Requête catholique au proconsul Septiminus (13 septembre 403). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Déclaration officielle de Primianus de Carthage (automne 403). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Requête catholique au proconsul Septiminus (13 septembre 403). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Ordonnance du proconsul Septiminus (septembre 403). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Édît d'union de l'empereur Honorius (12 février 405). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Premier décret d'application de l'édît d'union de 405 (12 février 405). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Second décret d'application de l'édît d'union de 405 (12 février 405). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Version donatiste du *Liber genealogus* (vers 406). In: *Le dossier du donatisme:*

De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750). Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Appendice III: lettre du pseudo-Cyprien au peuple de Carthage (début du V^e siècle?). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Appendice IV: lettre du pseudo-Jérôme au pape Damase (début du V^e siècle). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Appendice V: l'*Indiculus de haeresibus* du pseudo-Jérôme (début du V^e siècle). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Le *Commonitorium* de Vincent de Lérins (434). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Épitaphe de la religieuse Robba (434). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

_____. Lettre du pape Grégoire II à un peuple germanique (1^{er} décembre 722). In: *Le dossier du donatisme: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.

Bibliografia geral

BAILEY, Cyril. O Conceito de Império. In: *O legado de Roma*. Rio de Janeiro: Imago (Oxford), 1992.

BARROS, José D'Assunção. Passagens de Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe. *História*, São Paulo, 28 (1): 2009.

BELTRÃO, Claudia. A Religião na Urbs. In: *Repensando o Império Romano; perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro / Vitória: Mauad / Edufes, 2006.

_____. Religião e Cidadania na Roma Antiga. In: *Revista Colóquios*. Palmas, v. 1, p. 9-18, 2011.

BERTELLONI, Francisco. El pensamiento político papal en la Donatio Constantini – Aspectos históricos, políticos y filosóficos. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

BROWN, Peter. O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa, Editorial Verbo, 1972.

_____. A Antiguidade Tardia. In: *História da vida privada: do Império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- _____. Santo Agostinho: uma biografia. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2005.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas culturais no Império romano: Entre a unidade e a diversidade. In: *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro / Vitória: Mauad / Edufes, 2006.
- CALLADO, Cintya dos Santos. *A heterogeneidade das concepções cristãs do primeiro século: a contribuição de Paulo e a formação das ekklesiai*. Revista Jesus histórico VIII:14, 2015. pp.102-112.
- CAVALCANTI, Juliana Batista. *Os círculos paulinos: um estudo comparativo sobre as relações de poder à luz dos rituais batismais nas comunidades coríntia e efésia (I-II ec)*. Dissertação (mestrado). UFRJ, 2016.
- CHEVITARESE, André Leonardo. Fronteiras culturais no mediterrâneo antigo: gregos e judeus nos períodos arcaico, clássico e helenístico. In: *Politeia: história e sociedade*. Vitória da Conquista, vol. 4, pp.69-82, 2004.
- _____. Cristianismo e Império romano. In: *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro / Vitória: Mauad / Edufes, 2006.
- _____. *Cristianismos. Questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.
- FARIA, Lair Amaro dos Santos. *Da legitimidade de um cristianismo plural*. Revista Jesus histórico IX: 16 (2016). pp. 107-120.
- FRIGHETTO, Renan. Estruturas Sociais na Antiguidade Tardia Ocidental (séculos IV/VIII). In: *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/Edufes, 2006.
- GNILKA, Joachim. *Pedro e Roma: a figura de Pedro nos dois primeiros séculos*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- GOMES, Francisco José Silva. Cristandade e Cristianismo Antigo. In: *Phoênix*, Rio de Janeiro, 6: 178-196, 2000.
- GUERREAU, Alain. Feudalismo. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Coordenador da tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JOHNSON, Paul. *A história do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- MENDES, Norma Musco. Política e identidade em Roma republicana. In: FUNARI, Pedro Paulo A., Org.; SILVA, Maria Aparecida de oliveira, Org. *Política e identidade no mundo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.
- _____; OTERO, Uiara Barros. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano. In: *Phoênix*, Rio de Janeiro, 11: 196-220, 2005.

NETO, Ivan Vieira. Religião na Antiguidade Tardia: dos cultos populares à prática da filosofia religiosa. *In: Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR), v. III, n. 9, jan./2011.

NETO, Renato da Silveira Borges. Primado petrino: posições, exercício, perspectivas. *In: Atualidade teológica*, Rio de Janeiro, v. 45, p. 531-552, set./dez.2013.

ODAHL, Charles Matson. *Constantine and the Christian Empire*. New York: Routledge, 2004.

ROGIER, L. J. *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1973.

RUBENSTEIN, Richard E. *Quando Jesus se tornou Deus: a luta épica sobre a divindade de Cristo nos últimos dias de Roma*. Tradução de Marija C. Mendes. Rio de Janeiro: Ficus, 2001.

SILVA, Gilvan Ventura da. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). *In: Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro / Vitória: Mauad / Edufes, 2006.

_____; MENDES, Norma Musco. A Construção do *Dominato*. *In: Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/Edufes, 2006.

SIMON, M. *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*. Paris: Haia, 1962.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *Historia social del cristianismo primitivo: Los inicios em el judaísmo y las comunidades cristianas em el mundo mediterráneo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.

STERN, David H. *Comentário judaico do novo testamento*. São Paulo: Didática Paulista; Belo Horizonte: Editora Atos, 2008.

TEJA, Ramón. El poder de la iglesia imperial: el mito de Constantino y el papado romano. *In: Stud. Hist., H antig.* 24, 2006, pp. 63-81.

Bibliografia específica

BAJO, Fe. Concilios y legislación imperial. *In: Stud. Hist., Hª antig.* 24. Salamanca, 2006, pp. 131 – 142.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Circunceliões: revolta rural na África romana? *In: CHEVITARESE, A. L. et AL. (Org.). O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Mauad / FAPERJ, 2002, v. 1, p. 39-64.

_____, Regina Maria da Cunha. Latim, púnico e berbere na África do Norte: identidade e alteridade. *Phoinix*, Rio de Janeiro, 6: 312-327, 2000.

_____. África do Norte na perspectiva dos antigos romanos. *In: Phoinix*, Rio de Janeiro, vol. 2, 2013.

_____. A construção das representações sociais da *África* pelos romanos através das moedas. In: I Simpósio do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial “Representações da romanização no mundo provincial romano”, 2013, São Paulo.

CASTRO, María Del Mar Novás. La persecución según Cipriano de Cartago. In: *Antigüedad y cristianismo*. Ediciones de La Universidad de Murcia, XII, 1995. pp. 181-204. Disponível em: <http://revistas.um.es/ayc/article/view/64121>. Acesso em 11/11/2013.

DONINI, A. *História do cristianismo: das origens a Justiniano*. Lisboa: Edições 70, 1980.

FREITAS, Lucas Jorge de. Estudo da construção do *ethos* retórico donatista e suas implicações no cristianismo africano do século IV e V. Dissertação (mestrado). USP: 2013.

GONÇALVES, José Mario. *Religião e violência na África romana: Agostinho e os donatistas*. Dissertação (mestrado). UFES: 2009.

GROSSI, Vittorino. Nota sobre la semântica de la expresión “Iglesia católica” antes e después del ‘Edicto’ de Constantino del 313. In: *Anuario de historia de la iglesia*. Vol. 22, 2013, 111-133.

MAIER, Jean-Louis. *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*. Rome: Institut Suisse, 1973.

MARKUS, Robert A. O fim do cristianismo antigo. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. A perseguição de Diocleciano na África e os autos da repressão à Igreja de Cirta: os *Acta Munatii Felicis*. In: *Dimensões*. Vol. 25, 2010.

SESBÔUÉ, Bernard. *História dos dogmas*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. Tomo I.

SIMON, M.; BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo: De Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Pioneira – Edusp, 1987.

Bibliografia teórica

ASLANOV, Cyril. A tradução como manipulação. São Paulo: Perspectiva: Casa Guilherme de Almeida, 2015.

BIRMAN, Joel. *Arquivo e mal de arquivo: uma leitura de Derrida sobre Freud*. In: *Natureza Humana* 10(1), 105-128, jan.- jun., 2008.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: *Economias das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. Introdução à Análise do Discurso. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo. Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros; Zilda Zakia

Pinto. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HARTOG, François. *A história de Homero a Santo Agostinho*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

_____. *A história política continua a ser a espinha dorsal da história?* In: LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

MATA, Sérgio da. *História & religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu*. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis / RJ: Vozes, 2011.

PIETROLUONGO, Márcia (Org.). *O trabalho da tradução*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

ANEXOS

A - ANTOLOGIA DE FONTES

FONTE 1: A Paixão dos mártires da Abitínia

Datação: Documento produzido no início do século V E.C., faz referência ao início do século IV (audiência de cristãos da Abitínia, cidade do Norte da África que compunha a província romana da África Proconsular, em 12 de fevereiro de 304).

Referência bibliográfica: MAIER, Jean-Louis. La "Passion dos martyrs d'Abitinae". In: *Le dossier du donatisme. Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987. Pp. 57-92.

Caracterização da fonte	Texto da fonte	Palavras-chave
Catolicidade donatista; <i>Ecclesia</i> donatista	"Aquele que, dotado da fé da santíssima religião, exulta e se glorifica em Cristo e que, condenado o erro se regozija com a verdade do Senhor até o ponto de se unir à <i>Ecclesia Catholica</i> e discernir a santa comunhão da ímpia". (Linhas 13-18)	<i>Ecclesia catholica</i> ; santidade; verdade
	"É por isso que todos devemos fugir e amaldiçoar a banda corrompida de pessoas contaminadas e buscar a linhagem gloriosa dos bem-aventurados mártires, que é a única <i>ecclesia</i> , santa e verdadeiramente <i>catholica</i> , de onde os mártires saíram e para quem os mártires conservaram os divinos testamentos". (Linhas 1064-1071)	Tradição; sucessão; mártires; <i>ecclesia catholica</i> ; linhagem gloriosa
	"Possam aqueles que são nascidos espiritualmente na santa <i>Ecclesia</i> pela adoção de filhos e filhas de Deus avançar com dignidade". (Linhas 1004-1007)	Santidade; <i>ecclesia</i> ; dignidade; identidade; êxito
Incentivo ao martírio; <i>ecclesia</i> militante	"Eu o faço, em todo caso, com uma dupla intenção: para que seus imitadores preparemos as almas para o martírio e para que (...) consagremos às suas confissões, seus combates e suas vitórias uma memória durável através de uma exposição escrita." (Linhas 30-39)	Martírio; exemplo; rememoração; honras
Construção de memória antagônica entre mártires e <i>traditores</i>	"[Aquele] que lê os registros dos atos dos mártires escritos propriamente nos arquivos da memória, para que, passando séculos, não sejam apagadas a glória dos mártires e a condenação dos <i>traditores</i> !" (Linhas 19-23)	Rememoração; martírio; recompensas; <i>traditores</i> ; condenação

Tornar conhecido o antagonismo entre mártires e <i>traditores</i>	"É por isso que eu [o autor] gosto de, no início, expor as causas da guerra (...) para que, a verdade reconhecida, cada um saiba das recompensas dos mártires e as penas dos <i>traditores</i> ." (Linhas 52-58)	Conhecimento; mártires; recompensas; <i>traditores</i> ; penas
Impacto relacionado à existência de <i>traditores</i> . Desconfiança nas relações sociais da <i>ecclesia</i>	"Aborrecendo o crime dos <i>traditores</i> , ele [o mártir] guarda as Escrituras do Senhor no secreto de seu coração, por medo de perdê-las." (Linhas 505-508)	Crime; traição; perfídia; conspiração; naufrágio; desconfiança
	"Eu [o autor] não deixarei de lado em minha pressa nem a soberba dos caídos nem a audácia dos <i>traditores</i> ." (Linhas 821-823)	<i>Traditores</i> ; caídos; soberba; audácia
	"(...) conspiração dos <i>traditores</i> , casa dos hipócritas e sabedoria dos fariseus". (Linhas 1002-1004)	<i>Traditor</i> ; conspiração; hipocrisia
	"(...) a paz eternal do nome cristão começaria a brilhar e então não se sentiria falta da astúcia de todos os <i>traditores</i> , nem da conspiração pestilenta dos naufragos"(Linhas 874-878)	Astúcia; conspiração; pestilência; naufragos
		<i>Traditor</i> ; perfídia; Mensurius
<i>Ecclesia</i> donatista seguidora dos mártires como indício de santidade. Oposição ao <i>traditor</i> Mensurius.	"Daí, a <i>ecclesia</i> santa segue os mártires e abomina a perfídia do <i>traditor</i> Mensurius." (Linhas 957-960)	Santidade; martírio; abominação; <i>traditores</i>
A comunhão com os <i>traditores</i> como cilada do diabo	"(...) o demônio, com o artifício de uma artimanha muito astuta, inventou o senado dos naufragos para enganar os inocentes e saquear os povos: assim, aqueles aos quais não podia devorar durante o flagelo da perseguição, nem reter pelos laços do pecado para sua perda eterna como submissos no século à sacrílega escravidão dos ídolos, ele os fez desaparecer sob o pretexto de uma religião muito sagrada, unindo-os com os <i>traditores</i> contaminados." (Linhas 1017-1027)	<i>Traditores</i> ; demônio; artifício; armadilha
<i>Traditores</i> como uma engenhosidade do demônio para desestabilizar a verdadeira <i>Ecclesia</i>	"(...) combinada com uma arte diabólica, sob o pretexto da religião, atacaria a fé, perturbaria a lei e afetaria os direitos divinos". (Linhas 879-882)	<i>Traditor</i> ; demônio; engano; perturbação

Condição moral do <i>traditor</i>	"(...) renovada, a descendência do nome cristão tenha de ser separada de toda impureza e comunhão dos <i>traditores</i> ". (Linhas 925-928)	<i>Traditor</i> ; impureza; separação
Implicações da condição moral do <i>traditor</i> nos rituais sacramentais. Estado de inadequação. Ações contraditórias	"Em suma, são celebrados falsos ritos de culto e mistérios falsos menos para a salvação do que para a perda dos infelizes, uma vez que o sacrilégio ergue o altar, o profano celebra os ritos cristãos, o acusado batiza, os feridos curam, o perseguidor pronuncia o nome dos mártires, o <i>traditor</i> lê os Evangelhos, o incendiário dos testamentos divinos promete o céu em herança". (Linhas 1027-1036)	Falsidade; ritos de culto; sacrilégio; profanação; inadequação; réus; feridos; indignidade; <i>traditor</i> ; incendiário
<i>Ecclesia</i> apropriada para a realização de sacramentos válidos	"(...) é nela [<i>ecclesia catholica</i>] que as virtudes dos apóstolos são cultivadas com a presença do Espírito Santo, que o batismo saudável é conferido, que a vida eterna é restabelecida." (Linhas 1074-1078)	Ritos de culto; virtudes; dignidade; Espírito Santo; validade; batismo; vida eterna
Presença da Trindade na <i>Ecclesia</i> donatista, em razão de estar ligada aos mártires	"De fato, sem cessar Deus vive nela [<i>ecclesia catholica</i>] com benevolência, o Senhor Cristo está presente lá, o Espírito Santo se alegra e se deleita, vitorioso nos confessores, triunfante nos mártires." (Linhas 1078-1083)	Trindade; mártires; vitória; triunfo
Sentença contra os <i>traditores</i> e contra os que a eles se associarem	"Se alguém entrar em comunhão com os <i>traditores</i> , ele não participará conosco no reino dos céus." (Linhas 928-930)	Comunhão; <i>traditores</i> ; fronteiras; afastamento; desconfiança; recompensa; donatismo
Exortação ao afastamento entre donatistas e <i>traditores</i> (nicenianos)	"(...) não se liguem aos infiéis, pois que parte há entre justiça e iniquidade? Qual o intercâmbio entre luz e escuridão? Qual é o acordo entre Cristo e Belial, que pequena parte tem o fiel com os infiéis(...)? (...) então afastai-vos do meio deles e vos separeis(...)". (Linhas 983-996)	Separação; rejeição; incompatibilidade
	"(...) as pessoas de bem devem fugir e as almas religiosas os evitar sempre." (Linhas 1001-1002)	Separação; religiosidade
<i>Ecclesiae</i> antagônicas	"(...) quem pensa que a <i>Ecclesia</i> dos mártires e os grupos de <i>traditores</i> são uma e a mesma coisa? (...) essas coisas são tão opostas e contrárias uma à outra como a luz e as trevas, a vida e a morte, o santo anjo e o diabo, Cristo e o Anticristo". (Linhas 974-980)	Incompatibilidade; oposição; identidade; alteridade

Acusação a Mensurius e a Cecilianus	"(...) quando Mensurius, então bispo de Cartago, manchado por ter entregue recentemente as Escrituras, teria começado, depois da lamentável confusão de seu crime, cometer em público crimes piores. (...) Mais desumano do que um tirano, mais cruel do que um carrasco, ele [Mensurius] escolheu como ministro conveniente para seu crime Cecilianus, seu diácono". (Linhas 882-897)	Mensurius; <i>traditor</i> ; escolha; Cecilianus; conveniência
Acusação a Cecilianus	"(...) ele [Mensurius] o colocou [a Cecilianus], armado com chicotes e açoites, nos portões da prisão para que todos aqueles que traziam comida e bebida aos mártires encarcerados, ele os afastava da entrada e dos arredores, fazendo-lhes sofrer uma violência grave. (...) Cecilianus furioso como um tirano e um cruel carrasco." (Linhas 897-919)	Mensurius; Cecilianus; impedimento; mártires, cárcere; violência; traição
Castigo aos <i>traditores</i>	"(...) e aqueles que estão mergulhados em seus próprios crimes [possam] adquirir por luz a escuridão, por vida a morte, e a sua própria destruição por salvação!" (Linhas 1007-1010)	Crimes; fracasso; ruína; escuridão; morte; destruição
Nega a legitimidade da <i>Ecclesia</i> ligada aos <i>traditores</i> . Só pode haver uma <i>Ecclesia</i> .	"E de fato, eu não digo que estes últimos são uma parte da <i>Ecclesia</i> do Senhor, porque esta, sempre uma e única não pode se dividir contra si mesma e se cindir em duas partes". (Linhas 1011-1015)	<i>Ecclesia</i> , unidade; indivisibilidade; identidade; alteridade

FONTE 2: A Paixão de Donatus de Avioccala

Datação: Documento produzido no início do século IV E.C., por volta do ano 320, trata-se de um sermão pregado em um dos aniversários do martírio de 12 de março. Por se colocar contra os nicenianos, o sermão adquire aspecto de panfleto.

Referência bibliográfica: MAIER, Jean-Louis. La "Passion de Donatus d'Avioccala". In: *Le dossier du donatisme*. Des origines à la mort de Constance II (303-361). Berlin: Akademie-Verlag, 1987. Pp. 198-211.

Caracterização da fonte	Texto da fonte	Palavras-chave
Razão memorialística do martírio	"Não é em vão que colocamos por escrito os feitos bem conhecidos das perseguições e não é sem razão que no dia da festa solene de aniversário os lemos para a honra dos mártires e a edificação dos crentes". (Linhas 4-9)	mártires; honra; exemplo; edificação; rememoração

<i>Ecclesia dos traditores</i>	"(...) os enganos e as armadilhas lisonjeiras do erro que, sob a cobertura da religião, pervertem as almas por uma traição pérfida". (Linhas 11-14)	Engano; dissimulação; armadilha; erro; traição; perfídia.
Os <i>traditores</i> são representados como perigosos	"(...) recorrendo ao nome de Cristo, os impostores abusam daqueles que não estão sob sua guarda (...) Então aqueles que foram enganados pela ignorância serão, uma vez instruídos, liberados da traição de lobos escondidos sob pele de ovelhas". (Linhas 30-37)	Impostura; engano; ignorância; conhecimento; traição; lobos; ovelhas.
Relação entre os nicenianos e as autoridades do Império	"(...) aqueles que ele engana por uma falsa designação, aquele que não apenas seduz os miseráveis através de uma glória vã, mas ainda delimita aos ávaros através de uma amizade real e presentes terrenos." (Linhas 97-101)	engano; falsidade; nomeação; lisonja; contenção; presentes
Designação de <i>catholicos</i> (nicenianos) e heréticos (donatistas)	No entanto, suportando com pesar não se tornar o mestre de todos por este procedimento, o ladrão insaciável, inimigo da salvação, encontrou um truque mais sutil para minar a pureza da fé: 'o Cristo, disse ele, ama a unidade; façamos então a unidade!' O povo que antes lhe era sempre bastante submetido e que Deus tinha, portanto, abandonado, ele o chama católico para que seguindo o preconceito do nome, se chamem heréticos aqueles que não querem entrar nesta comunhão" (Linhas 102-112)	truque; unidade; impureza
Comunidade política e unidade dos cristãos	"O destruidor da disciplina da salvação poderia então profanar a santidade da fé em nome da unidade, quer dizer, fazer a unidade para ele próprio, não para Deus" (Linhas 174-178)	unidade; destruição; profanação; vontade humana
Reintegração de <i>traditores</i>	"o orgulho teria suprimido a humildade" (Linhas 83-88)	orgulho; ofensa; ofício eclesiástico
Condição para admissão de <i>traditores</i>	"o próprio Senhor, não querendo a morte do moribundo, mas que ele volte e viva (cf. Ezequiel 33,11), está pronto para receber a penitência daqueles que se arrependem" (Linhas 76-79)	arrependimento; penitência; admissão; vida

FONTE 3: Versão donatista do "Liber Genealogus"

Datação: Trata-se de uma crônica do início do século V E.C., cuja edição se deu por volta de 406 e 410. É uma versão donatista do *Liber genealogus* original, composto por um niceniano.

Referência bibliográfica: MAIER, Jean-Louis. Version donatiste du *Liber genealogus*. In: *Le dossier du donatisme*. De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750). Berlin: Akademie-

Verlag, 1989. Pp. 147-149.

Caracterização da fonte	Texto da fonte	Palavras-chave
Negação do martírio	“Forçados por eles [os imperadores Diocleciano e Maximiano], Marcellinus de Roma e Mensurius de Cartago, Strathon e Cassianus, diáconos romanos, e Ceciliano, enquanto estes eram diáconos da <i>ecclesia</i> da verdade – queimaram publicamente incenso e os Evangelhos no Capitólio” (Linhas 1-6)	Ato de queimar; incenso; evangelhos

FONTE 4: Carta do pseudo-Cipriano ao povo de Cartago

Datação: Trata-se de epístola do início do século V E.C., cujo autor, que se passa por Cipriano de Cartago, quer fazer parecer ser do século III E.C.

Referência bibliográfica: MAIER, Jean-Louis. Appendice III: lettre du pseudo-Cyprien au peuple de Carthage. *In: Le dossier du donatisme. De Julien l’Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1989. Pp. 194-198.

Caracterização da fonte	Texto da fonte	Palavras-chave
<i>Traditores</i> na bíblia; exortação ao exame	“É ordem do céu, da majestade divina e do Espírito Santo, cuja graça em nós atesta a salvação. De fato, quando Ele trata dos <i>traditores</i> , ele ordena no Evangelho como no Apóstolo, nos Salmos como nos Profetas e no restante das Escrituras: ‘Examinai’ (João 5,39). Nos reunimos e examinamos: aqueles que entregaram as sagradas Escrituras não merecem participar da nossa assembléia, a saber, a assembléia da salvação” (Linhas 8-19)	ordenança divina; sinal da graça; <i>traditores</i> ; textos canônicos; exortação ao exame; entrega das Escrituras; demérito; assembléia da salvação
Procedimentos para o tratamento de bispo <i>traditor</i>	“se o líder de uma tal comunidade foi <i>traditor</i> , ela merece ter um bispo para servir no altar e isso em plena posse. Nós demos essa ordem para aqueles aos quais nós ordenamos com razão oferecer o sacrifício” (Linhas 40-45)	<i>traditor</i> ; substituição de bispo; mérito
<i>Traditor</i> na entrega de algo sagrado não material	“Por outro lado, lemos novamente: ‘No princípio era a Palavra e a Palavra estava com Deus e a Palavra era Deus’ (João 1,1). Criaram uma ficção por meio de uma palavra, na qual deram coisas inúteis para eles ou Escrituras sagradas, verdadeiras ou falsas. Aquele que entrega verbalmente cede aos próximos pedidos, aquele que realmente finge entregar realiza um ato de <i>traditor</i> ”. (Linhas 54-63)	Palavra materializada; Palavra não-materializada; cessão; fingimento; artifício; <i>traditor</i>
Condição para ser aceito diante de Deus	“É com razão que devemos obedecer estes mandamentos e que nada aconteça diferente do que disse a palavra franca do Evangelho segundo João: ‘Eu não quero, diz ele, sacrifícios de suas mãos, porque	Obediência; mandamentos; pureza; oferta inoperante

	você não veio a mim com uma oferta pura' (cf. Mal. 1,10-11; Is. 1,11-13). Sim, verdadeiramente, aquele que não se apresenta com oferta pura, a oferta dele não se levanta das mãos" (Linhas 46-55)	
Lugar ocupado pelos <i>traditores</i> readmitidos	"só terão parte sobre esta terra na comunhão leiga" (Linhas 72-75)	comunhão leiga

FONTE 5: O "Indiculus haeresibus" do pseudo-Jerônimo

Datação: Esta é uma obra redatada entre o ano 393, ano de publicação do *De viris illustribus* de Jerônimo, da qual o autor impostor teria copiado várias passagens, e o ano 429.

Referência bibliográfica: MAIER, Jean-Louis. Appendice V: 1' "Indiculus de haeresibus" du pseudo-Jérôme. In: *Le dossier du donatisme*. De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750). Berlin: Akademie-Verlag, 1989. Pp. 203-206.

Caracterização da fonte	Texto da fonte	Palavras-chave
Donatistas como não-católicos	"estão separados do corpo da <i>ecclesia catholica</i> " (C,40-48)	separados
Donatistas relacionados aos novacianos	"de fato, estes se relacionam com duas heresias precedentes. Em seu ensino, com efeito, eles apóiam a opinião dos donatistas. Mas quanto à rejeição dos penitentes e ao rebatismo dos batizados, eles seguem o erro dos novacianos" (C,40-48)	heresias; donatistas; penitência; rebatismo; novacianos

FONTE 6: O "Commonitorium" de Vincent de Lérins

Datação: Esta obra é um compêndio teológico não-donatista do início do século V E.C.

Referência bibliográfica: MAIER, Jean-Louis. La "Passion de Donatus d'Avioccala". In: *Le dossier du donatisme*. De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750). Berlin: Akademie-Verlag, 1989. Pp. 234-236.

Caracterização da fonte	Texto da fonte	Palavras-chave
Contraposições entre o instituinte (católico) e o instituído (donatista)	“O retorno surpreendente das coisas! Os autores desta opinião são considerados <i>catholicos</i> , mas aqueles que a seguem são hereges; os mestres são absolvidos, os discípulos são condenados; aqueles que escrevem livros serão filhos do Reino, mas a Geena receberá seus defensores. Na verdade, quem seria tolo o suficiente para duvidar que o bem-aventurado Cipriano, a ilustre luz de todos os santos bispos e mártires, reina eternamente com Cristo na companhia de todos os seus colegas? Ou quem seria ímpio o suficiente para negar que os donatistas e todas as outras pragas, que se vangloriam de rebatizar por causa da autoridade desse concílio, queimarão para sempre com o diabo?” (B,18-35)	<i>catholicos</i> ; hereges; absolvidos; condenados; filhos do Reino Geena; Cipriano; luz; donatistas; pragas; rebatizar

FONTE 7: O Concílio donatista de Cartago de 312

Datação: Estima-se que a datação da obra, o livro *Adversus Fulgentium donatistam*, seja posterior à Conferência de Cartago de 411 e anterior à presença dos vândalos arianos na África, ou seja, não deve ter sido composta após o ano 450.

Referência bibliográfica: MAIER, Jean-Louis. Le concile donatiste de Carthage de 312. In: *Le dossier du donatisme. Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987. Pp. 128-135.

Caracterização da fonte	Texto da fonte	Palavras-chave
Tratamento para a reintegração de <i>traditores</i>	“como os sarmentos sem frutos são cortados e lançados, assim os queimadores de incenso, os <i>traditores</i> , que se afastam de Deus, não podem permanecer na <i>ecclesia</i> de Deus, a menos que, uma vez conhecidas suas lamentações de arrependimento, eles sejam reconciliados pela penitência” (B,26-31)	cortados; queimadores de incenso; <i>traditores</i> ; arrependimento; reconciliação; penitência

FONTE 8: O Livro das heresias de Filastrius de Brescia

Datação: Atribui-se à redação desse catálogo de heresias feito por Filastrius de Brescia o ano aproximado de 390. O autor produziu o catálogo mencionando heresias desde o Antigo Testamento até a Igreja de seu tempo, destacando dentre elas, a doutrina dos donatistas, sobretudo, os donatistas romanos.

Referência bibliográfica: MAIER, Jean-Louis. Le “Livre des hérésies” de Filastrius de Brescia. In: *Le dossier du donatisme. De Julien l’Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*. Berlin: Akademie-

Verlag, 1989. Pp. 65-67.

Caracterização da fonte	Texto da fonte	Palavras-chave
Desprezo pelo rebatismo feito pelos donatistas	"outros são os montenses. Eles rebatizam os homens que eles seduzem e são insensatos em prometer para além do batismo da <i>ecclesia catholica</i> , um outro batismo, o seu" (A,1-5).	montenses; rebatismo; <i>ecclesia catholica</i>