

Matheus Coutinho Figuinha

**Ortodoxia e poder na África romana:
Santo Agostinho, ascetas e donatistas entre finais do
século IV e inícios do século V**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação da Profa. Dra. Néri de Barros Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela comissão julgadora em 30 de novembro de 2006.

Banca:

Profa. Dra. Néri de Barros Almeida (orientadora)

Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva

Prof. Dr. Leandro Karnal

Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto (suplente)

Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães (suplente)

Novembro de 2006

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

F469o **Figuinha, Matheus Coutinho**
Ortodoxia e poder na África romana: Santo Agostinho, ascetas e donatistas entre finais do século IV e inícios do século V / Matheus Coutinho Figuinha. - - Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Néri de Barros Almeida.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Heresia. 3. Ascetismo. 4. Igreja Católica – Bispos. 5. Cristianismo – Igreja primitiva, ca. 30-600. I. Almeida, Néri de Barros. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Título em inglês: Orthodoxy and power in Roman North Africa: saint Augustine, ascetics and donatists in the end of the fourth century and the beginning of the fifth century

**Palavras – chave em inglês (Keywords): Heresy
Asceticism
Catholic Church - Bishops
Christianity – Early church, ca. 30-600**

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestre em História

**Banca examinadora: Néri de Barros Almeida, Marcelo Cândido da Silva,
Leandro Karnal**

Data da defesa: 30-11-2006

Programa de Pós-Graduação: História

Resumo

Este é um estudo da relação entre ascetismo e poder episcopal no caso de santo Agostinho. Tal relação é avaliada no contexto da controvérsia donatista, que tanto preocupou o bispo católico de Hipona durante longos anos, especialmente ao longo da primeira década do século V. Num primeiro momento, procuro levantar os problemas e as dificuldades que a controvérsia apresentava ao seu episcopado, bem como suas possibilidades de ação. Em seguida, analiso como o emprego de valores ascéticos na organização da Igreja católica e a mobilização de ascetas e monges durante sua campanha anti-donatista criaram novas tendências de expressão do poder episcopal. Por fim, considero seus esforços de desenvolver um modelo mais organizado de monasticismo, centrado na autoridade episcopal, a fim de eliminar as tensões entre ele e os monges ao seu redor.

Abstract

This is a study about the relationship between asceticism and episcopal power in the case of Saint Augustine. That relationship is evaluated in the context of the Donatist controversy, which so much concerned the Catholic bishop of Hippo during long years, especially through the first decade of the fifth century. Firstly, I try to point out the problems and difficulties that the controversy presented to his episcopate, as well as his possibilities of action. Then, I analyze how the use of ascetic values in the organization of the Catholic Church and the engagement of ascetics and monks during his anti-Donatist campaign created new tendencies of expression of the episcopal power. Finally, I consider his efforts to develop a more organized model of monasticism, centered on the episcopal authority, in order to eliminate the tensions between him and the monks.

*Por onde vens, Passado,
Pelo vivido ou pelo sonhado?
Que parte de ti me pertence,
A que se lembra ou a que esquece?*
Manuel António Pina

Índice

<u>Agradecimentos</u>	ix
<u>Abreviaturas</u>	xiii
<u>Introdução</u>	01
<u>Capítulo I – <i>Noui etenim, quae sit ecclesia catholica</i>: santo Agostinho e a controvérsia donatista</u>	17
<i>Engajando-se na controvérsia</i>	17
<i>Violência religiosa...</i>	29
<i>... e os circunceliões</i>	34
<i>A relação com a comunidade</i>	38
<i>A participação dos poderes públicos na controvérsia</i>	44
<u>Capítulo II – Ascetas e ascetismo na campanha anti-donatista de santo Agostinho</u>	55
<i>Valores ascéticos e a autoridade episcopal</i>	55
<i>Os papéis dos servos de Deus</i>	65
<i>Mulheres ascetas de origem aristocrática</i>	80
<i>Engajando os servos de Deus na controvérsia</i>	87
<u>Capítulo III – <i>Perseuerate in bono proposito</i>: tensões e o estabelecimento da autoridade episcopal</u>	95
<i>A Regra de santo Agostinho: tensões e soluções</i>	95
<i>Problemas</i>	102
<i>A carta às monjas (Ep. 211)</i>	122
<u>Conclusão</u>	129

<u>Fontes</u>	131
<u>Bibliografia</u>	135

Agradecimentos

As dificuldades para levar adiante esta pesquisa foram tantas e tamanhas que eu não as teria superado sem o apoio e a ajuda de muitas pessoas. Agradeço a todas elas da forma mais sincera.

Agradeço à professora Néri de Barros Almeida, que acompanhou meus esforços nos últimos três anos. Ela sempre demonstrou a maior boa vontade em me ajudar no que lhe fosse possível. Leu atentamente e comentou algumas versões deste texto, permitiu que eu acompanhasse seu curso de História Medieval nesta universidade, através do Programa de Estágio Docente, em 2005, e trouxe cópias de livros fundamentais para esta pesquisa de uma de suas viagens ao exterior. Ainda mais, tem me incentivado e auxiliado a continuar com meus estudos.

Aos professores Leandro Karnal, Leila Mezan Algranti e Paulo Celso Miceli, por terem aceitado que um aluno estranho participasse de sua linha de pesquisa e pelos atentos comentários ao projeto de mestrado.

Aos professores Luiz César Marques Filho e Marcelo Cândido da Silva, pelos comentários e sugestões feitos durante o exame de qualificação, os quais foram importantes para o resultado final desta pesquisa.

Ao professor José Alves de Freitas Neto, que me convidou para participar do programa “Teia do Saber” e que sempre me elogiou muito mais do que eu merecia.

Ao professor Carlos Roberto Galvão Sobrinho, com quem troquei alguns e-mails, logo após sua ida para os Estados Unidos.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro, concedido desde maio de 2005, que me permitiu engajar na pesquisa.

Aos padres agostinianos de São Paulo, que me deram acesso à sua biblioteca e que, por um milagre, me permitiram usar a máquina de xérox em algumas restritas ocasiões, o que tornou possível meu acesso a raros livros e artigos.

Aos alunos de história da turma de 2005, com quem trabalhei como professor estagiário, pela amizade e pelas questões que levantaram durante minhas aulas, questões que me fizeram prestar atenção em pontos aos quais eu não dava a devida importância.

Na Itália, agradeço aos senhores Sbrana e, sobretudo, à Giulia, à Elza e ao Paulo, pela amizade e imensa ajuda. Graças a eles nossa estadia em Pisa tem sido espetacular. À Tamara, cuja companhia e amizade proporcionaram momentos inesquecíveis, e também à Isabel e à Mariana, que aliviaram minha saudade com e-mails e scraps.

Sou eternamente grato aos professores Giovanni Alberto Cecconi e Guido Clemente. Eu jamais poderei lhes retribuir a gentileza, o imenso interesse por esta pesquisa e a disposição de me ajudar com meus planos futuros. Agradeço de maneira muito especial ao professor Cecconi também por ter lido e comentado este texto e me presenteado com valiosos trabalhos seus.

Eu não poderia me esquecer dos meus sogros, Dona Gilda e Seu Eliermes, por todo o carinho, incentivo e ajuda.

Acima de tudo, agradeço aos meus pais, Maria do Carmo e José Augusto, que nunca mediram esforços para que eu pudesse manter meus estudos e sempre me apoiaram no que foi preciso. E também à minha esposa, Patricia, por sempre me emprestar o ouvido às minhas entediadas conversas sobre o assunto, ler pacientemente todas as versões deste texto, me apoiar nos vários momentos difíceis e me incentivar continuamente na pesquisa. Sem eles, meus pais e minha esposa, eu jamais teria chegado até aqui.

*Para José Augusto e Maria do Carmo, meus pais,
e Patricia, minha esposa*

Abreviaturas

<i>AHES</i>	<i>Annales d'histoire économique et sociale.</i>
<i>Aug-Lex</i>	<i>Augustinus-Lexikon</i> , ed. por C. Mayer, Basileia: Schwabe & Co.Ag, 1986-1994.
<i>AugStud</i>	<i>Augustinian studies.</i>
<i>BA</i>	<i>Bibliothèque Augustinienne</i> (Paris).
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> (Madri).
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i> (Turnhout).
<i>CJ</i>	<i>Codex Iustinianus</i> (ed. por P. Krüger, Berlim, 1959).
<i>CT</i>	<i>Les cahiers de Tunisie.</i>
<i>CTh</i>	<i>Codex Theodosianus (Codex Theodosianus libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes</i> , ed. por T. Mommsen e P. Mayer, Berlim, 1954, 2 vols.).
<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , ed. por F. Cabrol e H. Leclercq, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1907-1953.
<i>EA</i>	<i>Estudio agustiniano.</i>
<i>Gaudemet, L'Église</i>	J. Gaudemet, <i>L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)</i> , Paris: Sirey, 1958.
<i>GCC</i>	<i>Gesta Conlotionis Carthaginiensis.</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of early Christian studies.</i>
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical history.</i>
<i>Jones, LRE</i>	A. H. M. Jones, <i>The Later Roman Empire, 284-602. A social, economic, and administrative survey</i> , Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992, 2 vols.

<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman studies.</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of theological studies.</i>
Lepelley, <i>Les cités</i>	C. Lepelley, <i>Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire: la permanence d'une civilisation municipale</i> , Paris: Études Augustiniennes, 1979, vol. 1; e <i>Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire: notices d'histoire municipale</i> , Paris: Études Augustiniennes, 1981, vol. 2.
<i>Les Lettres</i>	<i>Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982</i> , Paris: Études Augustiniennes, 1983.
<i>NBA</i>	<i>Nuova Biblioteca Agostiniana</i> (Roma).
<i>PCBE</i>	<i>Prosopographie chrétienne du Bas-Empire.</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus, series latina</i> , ed. por J. P. Migne, Paris: Garnier, 1844-1894, 221 vols.
<i>PLRE</i>	<i>The prosopography of the Later Roman Empire</i> , ed. por A. H. M. Jones, J. R. Martindale e J. Morris, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, 2 vols.
<i>PP</i>	<i>La parola del passato.</i>
<i>RÉAug</i>	<i>Revue des études augustiniennes.</i>
<i>RechAug</i>	<i>Recherches augustiniennes.</i>
<i>RSLR</i>	<i>Rivista di storia e letteratura religiosa.</i>
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> (Paris).
<i>StudStor</i>	<i>Studi storici.</i>
Verheijen, <i>La Règle</i>	L. M. J. Verheijen, <i>La Règle de saint Augustin: tradition manuscrite</i> , Paris: Études Augustiniennes, 1967, vol. 1; e <i>La Règle de saint Augustin: recherches historiques</i> , Paris: Études Augustiniennes, 1967, vol. 2.

Introdução

A emergência dos bispos cristãos à liderança política e social nas cidades da Antigüidade Tardia acompanhou o estabelecimento do cristianismo no Império romano. Focando a relação entre ascetismo e poder episcopal, analiso as estratégias que santo Agostinho desenvolveu, entre finais do século IV e inícios do século V, em resposta aos desafios suscitados pela chamada controvérsia donatista.¹ Procuo entender como o emprego de valores ascéticos na organização da Igreja e a mobilização de ascetas e monges, ao longo da disputa, criaram novas tendências de expressão religiosa, social e política do poder episcopal.

Ao ser ordenado presbítero na cidade de Hipona, em 391, Agostinho iniciou uma campanha contra seus adversários religiosos, os donatistas. Ambos os partidos, católico e donatista, asseguravam representar a verdadeira Igreja de Cristo e, portanto, a herdeira da tradição dos Padres do passado, em especial, de são Cipriano. Doutrina, contudo, não estava em questão.² Agostinho, sobretudo nos primeiros anos de sua campanha, procurou

¹ Brent D. Shaw questionou a adoção do termo *donatista* pelos historiadores modernos, que, segundo ele, conservam os mesmos preconceitos e parcialidades das fontes, escritas quase sempre pelos “vencedores”, os católicos. Assim, propôs uma nova terminologia, independente da perspectiva católica: “cristãos africanos” (*African Christians*). B. D. Shaw, “African Christianity: disputes, definitions and ‘Donatists’”, in *Orthodoxy and heresy in religious movements: discipline and dissent*, ed. por M. R. Greenshields e T. A. Robinson, Lewinston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1992, pp. 4-34, às pp. 8-9. Todavia, como apontou Giovanni A. Cecconi, a adoção dos rótulos convencionais não indica, necessariamente, uma tomada de partido. E, por mais que as considerações de Shaw devam ser levadas em conta, sua proposta, sustentada por um suposto maior enraizamento do donatismo à tradição religiosa africana, apresenta sérios problemas. G. A. Cecconi, “El limes religioso de África: los donatistas. Tendencias recientes”, in *Centros & márgines simbólicos del Imperio romano (sociedad – política – religión)*, ed. por H. Zurutuza e H. Botalla, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1998, pp. 83-111, à p. 85. Neste estudo, na ausência de terminologias mais adequadas, mantereí o termo *donatista*.

² A controvérsia nasceu em torno da conduta moral do clero: quem havia traído a Igreja? Na sua fase inicial, ao menos, nenhuma divergência teológica ou eclesiológica parece ter

aproximar as duas Igrejas. Num tom fortemente conciliatório, destacava a igualdade de ambas as crenças: “Reconhecemos neles os bens de Deus, ou seja, o santo batismo, a benção da ordenação, a profissão da continência, o selo da virgindade, a fé na Trindade e todos os outros”; faltava aos donatistas apenas a “caridade”.³ E, apesar das tentativas de conciliação – em 314, 347 e 411, rejeitadas com desdém – unidade não pode ser alcançada. Por quê?⁴

separado católicos e donatistas. Embora diferenças de eclesiologia entre os dois partidos surgiram pouco tempo depois, à medida que, suponho, a divisão se cristalizava. Agostinho, em especial, desenvolveu concepções sobre a natureza da Igreja e dos sacramentos diversas das de seus adversários. Todavia, não foram estas diferenças, apenas, que sustentaram o cisma por tão longos séculos. Diferenças de opinião na Igreja sempre haviam existido, sem que a unidade fosse sacrificada. Cf. C. R. Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop: doctrine and power in the Later Roman Empire, AD 318-380*, Tese de Doutorado: Yale University, 1999, pp. 59-77. O próprio Agostinho considerava válida a diferença de opiniões em questões “obscuras” das Escrituras: Aug., *Ep.* 149.3.34 (*BAC* 99, p. 384): “Utile est autem, ut de obscuritatibus diuinarum scripturarum, quas exercitationis nostrae causa deus esse uoluit, multae inueniantur sententiae, cum aliud alii uidetur, quae tamen omnes sanae fidei doctrinaeque concordent”.

³ Aug., *Ep.* 61.2 (*BAC* 69, p. 398): “[...] et agnoscentes in eis bona dei, siue sanctum baptismum siue benedictionem ordinationis siue continentiae professionem siue consignationem uirginitatis siue fidem trinitatis et si qua alia sunt, quae omnia, etiam si erant, nihil tamen proderant, quando caritas non erat”. Cf. *Epp.* 76.1; 89.7 (mesmos sacramentos); 93.11.46 (mesmos sacramentos), 105.4.14, 5.17; 129.3 (mesmas Escrituras); 185.1.1 (também acreditam na Trindade), 11.50; *S. Dolbeau* 2.18; *Opt.*, III.9.4. Cf. G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist controversy*, Londres: SPCK, 1950, pp. 122-35; e W. H. C. Frend, *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*, Oxford: Clarendon Press, 1971, pp. 239-40.

⁴ William. H. C. Frend procurou responder esta questão em seu estudo clássico sobre a Igreja donatista, *The Donatist Church* (retomando sua tese em W. H. C. Frend, *The rise of Christianity*, Filadélfia: Fortress Press, 1984, pp. 488-92, 572-4, 654-5). Para ele, o donatismo era um movimento nacionalista de oposição política e social ao governo romano, opressivo aos camponeses. Os católicos, por outro lado, teriam assimilado a cultura clássica dos romanos. Esta tese, contudo, tem sido bastante criticada. Cf. P. R. L. Brown, “Religious dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa”, in *Religion and society in the age of saint Augustine*, Londres: Faber and Faber, 1972, pp. 237-59 (excelente apreciação do livro de Frend e de sua ênfase em fatores extra-religiosos para explicar a durabilidade das heresias); as descobertas de E. Tengström (em *Donatisten und Katholiken: soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1964), sintetizadas e comentadas por P.-A. Février, “Toujours le donatisme. À quand l’Afrique? (Remarques sur l’Afrique à la fin de l’Antiquité, à propos du livre de E. Tengström)”, *RSLR* 2 (1966), 228-40; Lepelley, *Les cités*, vol. 1, p. 20; D. J. Mattingly e R. B. Hitchner, “Roman Africa: an archeological review”, *JRS* 85 (1995), 165-213, à p. 208 (com importantes referências bibliográficas); P.

Como destacou Carlos Galvão Sobrinho, a partir do século III, as novas funções sociais e econômicas acumuladas e, ao mesmo tempo, os poderes espirituais concentrados pelos prelados só poderiam ser legitimados pela ortodoxia de suas opiniões doutrinárias. Quando um bispo era acusado de heresia, seus poderes espirituais eram questionados e, conseqüentemente, sua posição era desafiada.⁵ Os bispos, contudo, por causa de um crescente sentimento de corporação entre eles e para evitar que uma Igreja sempre marcada pelo risco de perseguição pudesse se enfraquecer ainda mais, adotavam quase sempre um tom conciliatório com relação às divergências teológicas.⁶ A resposta aos desentendimentos doutrinários alterou-se a partir da controvérsia ariana, no início do século IV. A polarização substituiu a antiga ênfase na concórdia, principalmente por causa do compromisso dos bispos com suas opiniões teológicas, da intensa participação popular e da interferência dos imperadores.⁷

Para os prelados envolvidos na controvérsia originada entre 307 e 311 em torno da sucessão episcopal à sede de Cartago,⁸ era fundamental determinar qual a verdadeira Igreja na África. Ao traírem a Igreja, cecilianistas ou majorinistas, dependendo do ponto de vista, perderam todos seus poderes espirituais e seus ministérios tornaram-se ineficazes.⁹ Conseqüentemente, a salvação dos cristãos estava ameaçada e todas as pretensões do partido oposto de conservar legítima autoridade na Igreja eram inválidas. A participação de

R. L. Brown, *Augustine of Hippo: a biography*, Berkeley: University of California Press, 2000, p. 484. Jean-Paul Brisson, em *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris: E. de Boccard, 1958, também tentou responder a questão. O autor segue a mesma tendência de Frend de uma história social do donatismo, mas sustenta conclusões diversas. Relacionando o donatismo com fenômenos econômicos e sociais da África, afirma que a controvérsia nasceu, em grande parte, pela fidelidade dos cristãos africanos às tendências do cristianismo do século III e a conseqüente recusa de aceitar o estatuto de uma Igreja oficial dado por Constantino. Esta tese me parece ser resultado mais de uma filiação teórica ao marxismo do que de conclusões empíricas, embora a análise documental do historiador seja das mais rigorosas.

⁵ Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop*, pp. 43-58.

⁶ Idem, pp. 63-76.

⁷ Idem, pp. 78ff.

⁸ Cf. *Actes de la Conférence de Carthage en 411. Additamentum criticum, notices sur les sièges et les toponymes, notes complémentaires et index*, ed. por S. Lancel, Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, vol. 4 (SC 373), pp. 1553-7, para uma discussão das teorias a respeito das datas dos inícios da controvérsia.

⁹ Cf. e.g. *Idus martii sermo de passione ss. Donati et Advocati* 14, no qual o autor considera os cecilianistas como gentios. Retornaremos a esta questão *infra*, pp. 18-20.

Constantino, entretanto, politizou ainda mais a disputa e frustrou todas as possibilidades de conciliação.¹⁰ Antes de ouvir o partido oposto, Constantino prejudicou a causa a favor de Ceciliano¹¹ e ordenou que as propriedades da Igreja confiscadas durante a perseguição fossem restituídas ao seu partido.¹² Ao mesmo tempo, instruiu o *rationalis* da África a pagar 3000 *folles* a Ceciliano para o cuidado dos pobres, e este, caso ainda precisasse de mais, poderia recorrer ao *procurator* das propriedades do Império.¹³ Logo depois, em março ou abril de 313, reconhecia Ceciliano como o único bispo de Cartago e isentou todo seu clero das *munera* municipais.¹⁴ Assim, ortodoxia passou a ser questão de interesse público e a acarretar consideráveis privilégios financeiros.¹⁵ Poucos dias depois, em 15 de abril de 313, os bispos favoráveis a Majorino, seguidos de uma multidão, dirigiram-se ao Procônsul Anulino e entregaram-lhe dois pacotes. Um continha as acusações contra Ceciliano e o outro, uma petição para que Constantino enviasse prelados da Gália para julgar a causa.¹⁶ Contudo, os bispos envolvidos na controvérsia logo perceberam que, para manter suas posições – e, assim, o controle de congregações, seus recursos e seus fiéis – precisavam não apenas convencer o imperador de sua ortodoxia, mas, sobretudo, garantir suporte local, em suas comunidades.¹⁷ Neste trabalho, procuro considerar como os esforços

¹⁰ Cf. esp. as considerações de Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop*, pp. 153-5 sobre as conseqüências da participação de Constantino na controvérsia ariana. Sobre o envolvimento do imperador na controvérsia donatista, cf. A. H. M. Jones, *Constantine and the conversion of Europe*, Toronto: University of Toronto Press, 1994, pp. 91-107; e sobretudo Frend, *The Donatist Church*, pp. 141-68. Embora a participação de Constantino tenha tido profundas conseqüências, não podemos pensar que o donatismo é o resultado dela apenas, portanto, algo exterior ao cristianismo africano. Esta perspectiva seria problemática, pois suporia a existência de uniformidade de idéias entre os líderes eclesiásticos e a necessidade desta uniformidade para a unidade da Igreja. Cairíamos no mesmo problema tocado logo acima, n. 2. Cf. A. Cameron, *Christianity and the rhetoric of Empire: the development of Christian discourse*, Berkeley: University of California Press, 1991, pp. 12-3, para uma discussão da tese de que Constantino corrompeu a fé.

¹¹ Nunca saberemos por que Constantino prejudicou a questão. Para algumas suposições, cf. Frend, *The Donatist Church*, pp. 145-6.

¹² Eus., *HE* X.5.15-17.

¹³ Eus., *HE* X.6.

¹⁴ Eus., *HE* X.7.

¹⁵ Frend, *The Donatist Church*, p. 146.

¹⁶ *PL* 8.479-82, reproduzido por Agostinho na *Ep.* 88.2, para o relatório de Anulino ao imperador, e *PL* 8.747, para o *libellus* dos donatistas.

¹⁷ *Idus martii sermo de passione ss. Donati et Advocati* 3-4: os cecilianistas são acusados de usar os fundos doados por Constantino para garantir filiação partidária. Cf. também as

de Agostinho ao longo de seu engajamento na disputa criaram novas tendências de expressão religiosa, social e política de seu poder.

Muitos historiadores, para explicar a expansão do poder episcopal entre os séculos IV e V, consideram central a relação entre Igreja e Estado após a conversão de Constantino.¹⁸ Os principais argumentos concentram-se nos benefícios materiais, sociais e jurídicos concedidos pelos imperadores a favor dos bispos e nas conseqüências de tais benefícios. Primeiro, a Igreja teria recebido enormes riquezas. Constantino construiu várias igrejas ao longo de todo o Império, dotando algumas delas com propriedades que garantiam elevadíssimos rendimentos anuais.¹⁹ Subsídios anuais deveriam ser pagos às igrejas em todas as cidades, para uso do clero e dos pobres.²⁰ Ao mesmo tempo, por uma lei, de 321, Constantino legalizou e estimulou doações à Igreja.²¹ Com o número crescente de ricos convertidos, volumosos legados começaram a aparecer. Segundo, o clero também teria ganhado prestígio e *status*. Constantino, logo após a batalha da ponte Mílvia, concedeu várias isenções fiscais e pessoais ao clero e seu exemplo foi seguido pelos seus

diversas alusões de Frend à produção de panfletos pelos donatistas (Frend, *The Donatist Church*, pp. 141-68) e o canto de salmos escritos pelos bispos donatistas para instrução e estímulo das *turbæ* (Aug., *Ep.* 55.18.34). Sobre a necessidade de convencer a multidão, com relação à controvérsia ariana, cf. Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop*, pp. 78ff, esp. 110-34 e 201-22.

¹⁸ A bibliografia a este respeito é imensa e, por certo, não pude dar conta dela durante este trabalho. Cito aqui apenas os estudos aos quais tive acesso e que, de uma maneira ou de outra, me ajudaram nesta pesquisa. Cf. J.-R. Palanque, G. Bardy e P. de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, in *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, coleção ed. por A. Fliche e V. Martin, Paris: Bloud & Gay, 1950, vol. 3; Gaudemet, *L'Église*; P. R. L. Brown, "Religious coercion in the later Roman Empire: the case of North Africa", in *Religion and society*, pp. 301-31; os artigos de H. Chadwick, P. R. L. Brown e R. MacMullen, "The role of the Christian bishop in ancient society", in *Protocol of the thirty-fifth colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture (25 February 1979)*, ed. por E. C. Hobbs e W. Wuellner, Berkeley: The Graduate Theological Union & The University of California, 1980, pp. 1-14, 15-22 e 25-9, respectivamente; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400*, New Haven: Yale University Press, 1984, pp. 86ff; Jones, *LRE*, 2 vols; os trabalhos apresentados em *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle: image et autorité. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École Française de Rome (Rome, 1er et 2 Décembre 1995)*, ed. por É. Rebillard e C. Sotinel, Roma: École Française de Rome, 1998.

¹⁹ Cf. a lista do *Liber Pontificalis* apresentada por Jones, *LRE*, vol. 1, p. 90.

²⁰ Theod., *HE* 1.2; Soz., *HE* 5.5; *CJ* 1.2.12, discutidos por Jones, *LRE*, vol. 2, pp. 898-9.

²¹ *CTh* 16.2.4.

sucessores.²² Prelados passaram a circular pela corte imperial e teriam influenciado até mesmo atitudes do imperador. Mais ainda, ganharam autoridade legal: podiam libertar escravos,²³ direito antes concedido apenas aos governadores das províncias, e a tradicional prática de arbitrar entre os membros da comunidade adquiriu validade jurídica.²⁴ Outro importante argumento é o uso que muitos prelados fizeram da coerção física: na medida em que mais pessoas se conformavam com a ortodoxia cristã – seja pela força, seja por interesses materiais – mais sua liderança e patronagem ampliavam. A origem social e a educação secular de muitos bispos, que os habilitava pregar para as mais altas e influentes camadas sociais, também têm sido levantadas como fatores que aumentaram o poder e prestígio do episcopado.²⁵ Todos estes elementos – riqueza, prestígio, jurisdições e nascimento – teriam contribuído para fazer dos bispos líderes importantes nas cidades.

Estes estudos são fundamentais para entendermos os papéis políticos e sociais adquiridos pelos bispos entre os séculos IV e V, mas, ao enfatizar os aspectos materiais e institucionais, desconsideram os principais sujeitos históricos do processo de expansão do poder episcopal, os próprios bispos.²⁶ Independente das atitudes e motivações dos prelados, sua emergência na Igreja e na sociedade é descrita como automática, simples consequência do patrocínio imperial à Igreja ou da privilegiada origem social.

Alguns outros trabalhos relacionam a emergência dos bispos com as transformações sociais das cidades do Império romano tardio. Desta maneira, enfatizam muito mais as atitudes dos prelados, mas ainda consideram implicitamente o patrocínio imperial em favor da Igreja.²⁷ A partir do século IV, o cuidado dos pobres ganhou nova dimensão.²⁸ Os bispos, agindo como patronos das mais baixas camadas sociais, de órfãos e mulheres, poderiam mobilizar os habitantes das cidades e, assim, cada vez mais, expandir sua

²² Para as isenções garantidas aos clérigos, cf. Gaudemet, *L'Église*, pp. 176-9 e 311-5.

²³ *CJ* 1.13.1.

²⁴ *CTh* 1.27.1 e *Sirm.* 1.

²⁵ Cf. e.g. MacMullen, “Response to H. Chadwick, ‘The role of the Christian bishop’”, pp. 25-8; e R. MacMullen, “The Preacher’s Audience (AD 350-400)”, *JTS* 40 (1989), 503-11.

²⁶ Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop*, pp. 21-2.

²⁷ Cf. de P. R. L. Brown, “Antiquité Tardive”, in *Histoire de la vie privée*, coleção ed. por P. Ariès e G. Duby, *De l’Empire romain à l’an mil*, ed. por P. Veyne, Paris: Seuil, 1985, vol. 1, pp. 225-300, às pp. 259-73; e *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian empire*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1992, pp. 71ff.

²⁸ Sobre o cuidado dos pobres na Igreja primitiva, cf. R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, Nova York: Alfred A. Knopf, Inc., 1986, pp. 322-5.

autoridade.

Nesta perspectiva, a autoridade episcopal deriva de uma riqueza que é tomada como certa e natural após Constantino. À medida que o bispo tinha acesso a mais dinheiro, mais estendia sua patronagem e, conseqüentemente, mais prestígio adquiria, de modo não muito diverso do modelo clássico dos notáveis. Entretanto, o exemplo de Agostinho nos mostra que riqueza não pode ser tomada como certa. Sua Igreja em Hipona tinha recursos modestos e, por mais que seu clero desfrutasse de isenções fiscais e pessoais, os generosos benefícios materiais dos imperadores eram-lhe uma realidade distante.²⁹

Dois estudos, em particular, muito têm me ajudado nesta pesquisa. O primeiro, infelizmente, ainda inédito, é o de Carlos Galvão Sobrinho, que investigou a relação entre controvérsia teológica e a emergência do bispo. Centrando-se na disputa ariana, o autor considera como os bispos, ao defender e impor suas opiniões teológicas, durante o século IV, adotaram ações sociais e políticas que contribuíram para a afirmação e consolidação de sua autoridade. Assim, sustenta que “a expansão do poder episcopal deve ser primeiramente vista como resultado da determinação dos preladados de definir e impor uma verdade sobre a fé”.³⁰ Como já deve estar evidente, nossa perspectiva é muito próxima da de Galvão Sobrinho.

O secundo estudo é o de Claudia Rapp, *Holy bishops in Late Antiquity*, que avalia a conexão do ascetismo com a autoridade episcopal. Desconsiderando a distinção de Max

²⁹ Num estudo dos vestígios arqueológicos da basílica maior de Hipona, da época de Agostinho, H.-I. Marrou constata: “Le visiteur est frappé par le caractère assez pauvre de l’édifice”; e, logo abaixo, continua: “Nous sommes loin des basiliques impériales de Rome ou Jérusalem, édifiées aux frais du trésor, avec tout le soin et le luxe habituels pour les grands monuments publics: on sent ici les ressources limitées d’une simple communauté chrétienne”. H.-I. Marrou, “La basilique chrétienne d’Hippone d’après le résultat des dernières fouilles”, *REAug* 6 (1960), 109-54, à p. 128. Ger., *V. Mel.* 21 (SC 90, pp. 171-3), a respeito da igreja de Tagaste, provavelmente em condições semelhantes da de Hipona: “La ville du très bienheureux évêque Alypius, nommée Thagaste, était petite et très pauvre. [...] [...] l’église de ce saint personnage [...] était auparavant très pauvre [...]”. Cf. P. R. L. Brown, *Poverty and leadership in the later Roman empire*, Hanover/Londres: University Press of New England, 2002, pp. 54-5 (“In the fourth and fifth centuries, quite as much as in the third century, we should not imagine that the ‘wealth of the church’ consisted in secure endowments of land. The landed wealth of the churches accumulated only gradually, in a piece-meal manner. [...] [...] the ‘wealth of the church’ was the creation of its ‘cheerful givers’”).

³⁰ Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop*, p. 22.

Weber entre carisma e instituição, a autora propõe um modelo mais dinâmico da autoridade episcopal. O que ela denomina de autoridade ascética (habilidades “carismáticas” conquistadas através de esforços pessoais) seria o pré-requisito para a autoridade espiritual (a posse do Espírito Santo sem necessidade da participação ou da preparação do indivíduo) e, ao mesmo tempo, a condição para a autoridade pragmática (exercício público da liderança, conquistada pelas atividades do indivíduo para o benefício de outros).³¹ O elo entre estes três componentes, na verdade, indissociáveis, seria a autoridade ascética. Embora não seja nosso objetivo investigar a dimensão prática da autoridade política e social (pragmática) de Agostinho, o modelo de Rapp, sobretudo a relação entre os três componentes da autoridade episcopal, são considerados em todo este trabalho.³²

Quando se engajou na disputa donatista, Agostinho estava em imensa desvantagem com relação aos seus adversários. A verdadeira Igreja na África era a dos donatistas, enquanto que os católicos pareciam estar reduzidos a uma minoritária seita herética.³³ Considerando as ameaças da divisão às almas dos cristãos e à sua posição, Agostinho precisava tomar a iniciativa. Era seu dever, imaginava, fazer tudo a seu alcance para trazer os donatistas à “unidade da Igreja”. A conduta de Genétlio, antigo bispo católico de Cartago, que havia sido tolerante com os donatistas, era inaceitável.³⁴ Ao longo dos anos, Agostinho testemunhou um recuo do donatismo e o conseqüente crescimento do catolicismo.³⁵ Isto, com muito esforço. Desde o início de sua campanha anti-donatista,

³¹ C. Rapp, *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkeley: University of California Press, 2005, pp. 16-8, para o modelo.

³² Outros estudos que devem ser citados aqui são: Brown, *Poverty and leadership* (relação entre cuidado dos pobres e emergência do bispo); e A. Sterk, *Renouncing the world yet leading the Church. The monk-bishop in Late Antiquity*, Cambridge: Harvard University Press, 2004 (relação entre ascetismo e definição do poder episcopal nos Padres capadócijs). Vale a pena lembrar também de outros estudos de Peter Brown, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, pp. 8-10, 33-49 121-7 (sobre a relação entre culto dos santos e poder episcopal); e “Relics and social status in the age of Gregory of Tours”, in *Society and the holy in Late Antiquity*, Londres: Faber and Faber, 1982, pp. 222-50, às pp. 243-50 (sobre a dependência da posição do bispo, na Gália do século VI, na manutenção de *consensus*).

³³ Sobre a preponderância dos donatistas na África, cf. *infra*, pp. 33-4.

³⁴ Aug., *Ep.* 44.5.12.

³⁵ Aug., *Jo. ev. tr.* 6.25 (*NBA XXIV*, p. 148): “Modo deficientes ubique, quid nobis proponunt, non invenientes quid dicant? Villas nostras tulerunt, fundos nostros tulerunt. Proferunt testamenta hominum”.

procurou sustentar suas idéias e sua posição no emprego de valores ascéticos para organizar a Igreja e na mobilização de ascetas e monges do Norte da África, os auto-entitulados “servos de Deus”.³⁶ Estas estratégias acabaram por criar novas maneiras de expressão religiosa, política e social do poder episcopal na região. Provavelmente, o bispo donatista Petiliano tinha em conta a importância destas estratégias quando tentou desqualificar Agostinho e seu círculo monástico com acusações de maniqueísmo.³⁷

Os servos de Deus eram mobilizados para dar o exemplo aos cristãos, corrigi-los em matéria de fé e moral, cantar hinos e salmos nas igrejas, debater com os dissidentes e organizar e distribuir as esmolas aos pobres. Ao manter com ascetas e monges íntima relação, Agostinho podia ser reconhecido, tanto quanto eles, como servo de Deus. Mas havia mais. Ao estabelecer uma rígida disciplina monástica e estendê-la a todo seu clero,³⁸ ele era, também, legislador monástico. Assim, podia não apenas partilhar o carisma e o poder que os servos de Deus gozavam na sociedade, mas também ser o responsável pela criação e manutenção daquele carisma e daquele poder. Sustentando uma autoridade moral, procurou satisfazer as expectativas dos fiéis de pureza com relação ao clero³⁹ e deslegitimar

³⁶ Como observou L. J. Van der Lof, a expressão *serui Dei*, nos escritos de Agostinho, poderia significar (1) todos os cristãos; (2) os *conuersi* e *conuersae*, que manifestavam ou não vocações monásticas; (3) ou monges. L. J. Van der Lof, “The threefold meaning of servi Dei in the writings of saint Augustine”, *AugStud* 12 (1981), 43-59. Aqui, refiro-me, em geral, a indivíduos e grupos ascéticos e, em especial, aos monges que rodeavam Agostinho.

³⁷ Aug., *C. litt. Pet.* III.40.48 (*NBA XV/2*, p. 334): “Deinceps perrexit ore maledico in vituperationem monasteriorum et monachorum, arguens etiam me, quod hoc genus vitae a me fuerit institutum. Quod genus vitae omnino quale sit, nescit; vel potius toto orbe notissimum nescire se fingit”. Cf. B. Quinot, “*C. Litteras Petiliani* III, XL, 48 et le monchisme en Afrique”, *REAug* 13 (1967), 15-24, para uma relação desta passagem com as acusações de maniqueísmo contra Agostinho. O que quer que Petiliano tenha intencionado dizer com estas palavras, elas denotam, de qualquer maneira, que Agostinho estava fortemente engajado na vida monástica.

³⁸ Aug., *S.* 355 e 356, discutidos *infra*, pp. 61-2, 100-2, 107-9; *Pos.*, *V. Aug.* 5 (*BAC* 10, pp. 364-5): “Factusque presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit, et cum Dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam. Maxime ut nemo quidquam proprium in illa societate haberet, sed eis essent omnia communia, et distribueretur unicuique sicut opus erat, quod iam ipse prior fecerat, dum de transmarinis ad sua remeasset”.

³⁹ A própria preponderância dos donatistas, que afirmavam representar a Igreja dos puros, parece-me indicar como os cristãos na África valorizavam a pureza de seus clérigos. Os fiéis da comunidade de Agostinho também esperavam de seus clérigos um comportamento

a causa do cisma donatista.

A mobilização de ascetas e monges era apenas uma das diversas estratégias de Agostinho contra seus adversários. A associação com pessoas influentes e poderosas,⁴⁰ o cuidado dos pobres e a coerção física, patrocinada pelo Estado, eram outros recursos empregados para garantir as opiniões dos bispos e solidificar sua liderança. Mas o papel de seu modelo de monasticismo e o recrutamento dos servos de Deus na sua campanha anti-donatista entrelaçavam-se com aquelas outras estratégias. Agostinho poderia ser admirado pela elite com inclinações ascéticas por causa de sua disciplina monástica.⁴¹ Ao mesmo tempo, procurou canalizar as generosas doações de ricos ascetas à Igreja e requisitou de seus monges clérigos a organização e a distribuição das esmolas aos pobres.⁴² E, ainda mais, não podia contar com o apoio direto do Estado no início de sua campanha. Mesmo após 405, quando a coerção física passou a se mostrar eficiente, precisava convencer tanto sua comunidade quanto os que se convertiam pela força ao catolicismo da legitimidade de suas opiniões e sua posição.⁴³ Naquele convencimento, os servos de Deus mostravam-se fundamentais.

Todavia, não foi uma tarefa fácil para Agostinho conferir papéis aos servos de Deus em suas estratégias contra os dissidentes. Na prática, a relação entre bispos e ascetas fundamentava-se num discurso retórico,⁴⁴ de modo que as tentativas de engajar os servos de Deus na controvérsia exigiam sobretudo um trabalho de persuasão. Além disso, a informalidade da disciplina monástica, entre os séculos IV e V, poderia causar graves problemas à imagem pública da Igreja. Ascetas e monges mostravam grande capacidade de agir independentemente da vontade dos bispos, segundo seus interesses particulares, criando relações tensas com os líderes religiosos. Para minimizar os prejuízos à suas

diferenciado: Aug., *S. Denis* 17(= 301A).8 (BAC 448, p. 398): “Dicitis fortasse: Bene vos ab istis abstinetis, qui clerici estis, qui episcopi estis, non autem nos laici”.

⁴⁰ A amizade de Agostinho com Flávio Marcelino é o caso mais ilustrativo. A confidente relação do tribuno e notário com o bispo permitiu a este estar confiante do resultado da conferência de Cartago de 411 antes mesmo de sua realização. Cf. Shaw, “African Christianity”, pp. 17-8.

⁴¹ Cf. as considerações de Brown, “Antiquité Tardive”, pp. 280-2; retomadas por Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop*, p. 250.

⁴² Cf. o capítulo 2 abaixo, esp. pp. 77-86.

⁴³ *Infra*, pp. 44-52.

⁴⁴ C. Leyser, *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

estratégias e manter os benefícios conquistados, Agostinho procurou trazer os servos de Deus para a Igreja com a finalidade de controlá-los diretamente. Curiosamente, apesar de vários estudos recentes muito terem revelado sobre o monasticismo de Agostinho, pouco ou nada nos informam sobre a mobilização de ascetas e monges.⁴⁵

Ao me concentrar no presbiterato e episcopado de Agostinho, entre os anos de 391 e 430, não suponho que a expansão do poder episcopal tenha sido tão imediata ou o resultado de seus esforços apenas. A autoridade dos prelados africanos, entre o século IV e o início do século V, era limitada, muito menor da que um oficial imperial poderia desfrutar.⁴⁶ Ao menos na África, o papel do bispo na vida cívica continuou a se desenvolver durante todo o século V e somente no período bizantino é que claramente o reconhecemos como o mais influente dos *principales*, cuidando de fato da direção da cidade.⁴⁷ Desta maneira, estou mais preocupado em entender o desenvolvimento de uma tendência do que analisar a extensão prática da autoridade episcopal.

Os principais documentos para esta pesquisa são as epístolas de Agostinho, que nos

⁴⁵ O grande estudioso do monasticismo agostiniano, o padre Luc Verheijen, nas páginas finais de seu artigo “Saint Augustin, un moine devenu prêtre e évêque”, *EA* 12 (1977), 281-334, às pp. 329-34, deteve-se em como o bispo católico de Hipona empregou os monges a serviço da Igreja. Contudo, considerando o esforço de Agostinho apenas a partir da problemática desenvolvida por J.-M. Leroux a respeito de João Crisóstomo, deixou muito a desejar. A respeito do monasticismo de Agostinho, cf. também A. Mandouze, *Saint Augustin: l’aventure de la raison et la grace*, Paris: Études Augustiniennes, 1968, pp. 165-242; a série de artigos de L. M. J. Verheijen, “Éléments d’un commentaire de la Règle de saint Augustin”, *Augustiniana* 21 (1971), 5-23 e 357-404; 22 (1972), 5-34 e 469-510; 23 (1973), 306-33; 24 (1974), 5-9; 25 (1975), 199-204; 27 (1977), 5-25; 29 (1979), 43-86; 32 (1982), 88-136 e 255-81; 33 (1983), 86-111; 34 (1984), 75-144; 37 (1987), 5-37; L. Cilleruelo, “Evolución del monacato agostiniano”, *EA* 15 (1980), 171-98 (que aponta as raízes e o desenvolvimento filosóficos do monasticismo de Agostinho); A. Zumkeller, *Augustine’s ideal of the religious life* (trad. por E. Colledge), Nova York: Fordham University Press, 1986; A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l’Antiquité*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1996, vol. 3, pp. 149-245, e 1998, vol. 5, pp. 237-90.

⁴⁶ Claude Lepelley constatou, a partir do *S.* 302 e da *Ep.* 22*, de Agostinho, a fragilidade de suas funções de patrono e defensor da Igreja. Lepelley, *Les cités*, vol. 1, pp. 396 ff; e C. Lepelley, “Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique”, in *L’évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle*, pp.17-33. Cf. É. Rebillard, “Augustin et le rituel épisolaire de l’élite sociale et culturelle de son temps: éléments pour une analyse processuelle des relations de l’évêque et la cité dans l’Antiquité Tardive”, in *L’évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle*, pp. 127-52, às pp. 144ff.

⁴⁷ Mattingly e Hitchner, “Roman Africa: an archeological review”, pp. 209-10.

oferecem elementos importantes para estudarmos a relação entre ascetismo e poder episcopal. Elas resultam do embate cotidiano entre Agostinho e os donatistas, e, portanto, revelam muito das suas motivações, preocupações e esforços durante seu engajamento na controvérsia. Mas, se, por um lado, elas muito nos informam sobre o papel do ascetismo e dos servos de Deus na sua campanha anti-donatista, por outro, pouco nos ajudam a entender como Agostinho procurou organizar os monges ao seu redor. Para tanto, fomos obrigados a recorrer a outros escritos, entre os quais o tratado *O trabalho dos monges* e sua *Regra monástica*, o *Praeceptum*.

O estudo da *Regra* de Agostinho nos remete a três textos principais: o *Ordo monasterii*, o *Praeceptum*, e a carta às monjas (*Ep. 211*).⁴⁸ A data, a autoria e as relações entre eles foram fonte de inúmeras discussões entre os especialistas.⁴⁹ O debate foi resolvido com a publicação, em 1967, dos exaustivos trabalhos de Luc Verheijen sobre a tradição manuscrita destes textos.⁵⁰ Até esta data, era amplamente aceita a hipótese de que a carta às monjas fosse composta, originalmente, por quatro parágrafos iniciais de admoestações, a *Obiurgatio*, seguidos pela apresentação de um conjunto de regras, a *Regularis informatio*. A *Regra* aos servos de Deus, o *Praeceptum*, seria uma adaptação posterior, ao masculino, da *Regularis informatio*. Verheijen, ao contrário, chegou à conclusão de que a *Regularis informatio* que é uma transcrição, ao feminino, da *Regra* masculina. Portanto, Agostinho teria escrito às monjas apenas os quatro primeiros parágrafos da carta. A *Regularis informatio* teria sido acrescentada à *Obiurgatio* em outra ocasião, embora Verheijen aluda à possibilidade da adição ter ocorrido no próprio mosteiro feminino de Hipona.⁵¹ O *Ordo monasterii* teria sido escrito por Alípio, em 395, quando,

⁴⁸ Adoto, aqui, as terminologias propostas por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, pp. 11-2.

⁴⁹ Para o debate, cf. esp. L. M. J. Verheijen, “La Règle de S. Augustin: l’état actuel des faits”, *Augustinianum* 4 (1964), 109-22; Verheijen, *La Règle*, vol. 2; e L. M. J. Verheijen, “La Règle de saint Augustin: l’état actuel des questions (début 1975)”, *Augustiniana* 35 (1985), 193-263.

⁵⁰ Verheijen, *La Règle*, vols. 1 e 2. Sobre a tradição manuscrita da *Obiurgatio* e da *Regularis informatio*, cf. também L. M. J. Verheijen, “La tradition manuscrite de l’Obiurgatio (Lettre CCXI, 1-4) d’Augustin et de la Regularis Informatio”, *Augustiniana* 30 (1980), 5-9. Cf. Verheijen, “La Règle de saint Augustin: l’état actuel des questions (début 1975)”, no qual ele retoma suas conclusões.

⁵¹ Sobre a ocasião e a data da *Regularis informatio*, cf. Verheijen, *La Règle*, vol. 2, pp. 201-5; e “La Règle de saint Augustin: l’état actuel des questions (début 1975)”, pp. 242-5.

assim que retornou de Jerusalém, foi ordenado bispo de Tagaste.⁵²

Ao procurar entender como ascetas e monges estavam inseridos nas estruturas políticas e sociais da Igreja, adoto uma postura diferente daquela que muitos historiadores realçaram, até finais da década de 1980, com relação ao ascetismo cristão na Antigüidade Tardia. Com efeito, vários estudiosos de formação protestante tendiam a considerar os ascetas isoladamente, como um capítulo paralelo à história da Igreja.⁵³ Em geral, desconsideravam qualquer problemática histórica: o asceta seria simplesmente alguém que vivia um ideal de pureza e santidade, que sacrificava os desejos carnis para gozar de uma proximidade maior com Deus. Ao abandonar o mundo profano e as relações sociais que o cimentavam a ele, o asceta não mais estaria ligado às questões políticas e econômicas que envolviam a Igreja, dedicando seu tempo e suas energias quase que exclusivamente à meditação e à oração. Para Arnold Jones, por exemplo, os ascetas eram “homens santos”, uma “minoría que tomava a mensagem cristã seriamente ao coração, e considerando as coisas deste mundo como sem valor, devotavam-se em alcançar a vida eterna no Além. Milhares retiraram-se em desertos ou em monastérios e passaram o resto de suas vidas esforçando-se em austeridades e orações para ganhar a salvação”.⁵⁴

Tais historiadores procuravam enfatizar este suposto isolamento do mundo como um aspecto separatista e individualista do movimento ascético, já que a intenção do asceta seria alcançar somente a própria salvação. Esta separação proporcionaria aos ascetas uma superioridade moral sobre a maioria dos cristãos. Ao observar uma disciplina de perfeição, eles buscariam a reafirmação da moral cristã perdida após a emergência do cristianismo na sociedade. É Jones, ainda, quem afirma que “os movimentos eremítico e monástico eram em certo sentido uma rebelião contra as autoridades constituídas da Igreja. Monges e eremitas estabeleciam uma vida cristã mais rigorosa da que era possível aos leigos comuns,

⁵² Verheijen, *La Règle*, vol. 2, pp. 125-74, esp. pp. 164-72; “La Règle de saint Augustin: l’état actuel des questions (début 1975)”, pp. 250-7.

⁵³ Os estudos de H. Chadwick, *The early Church*, Harmondsworth: Penguin Books, 1967; W. H. C. Frend, *The early Church*, Minneapolis: Fortress Press, 1991; Jones, *LRE*, vol. 2, sintetizam bem as teses correntes até finais da década de 1960. No final dos anos 1980, as aproximações de Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 414-8 e 601-4; e de J. Herrin, *The formation of Christendom*, Princeton: Princeton University Press, 1989, pp. 59-62 dão uma imagem mais nuançada, mas ainda mantêm a mesma perspectiva.

⁵⁴ Jones, *LRE*, vol. 2, p. 1063.

ou por esta razão ao clero comum”.⁵⁵

Ao mesmo tempo, procuro me distanciar da perspectiva católica preponderante até à mesma época, que concebe o ascetismo como um movimento aderido à Igreja.⁵⁶ As conclusões pouco nos ajudam a entender a dimensão social do ascetismo. Os autores conjecturam que os ascetas seriam cristãos e como tais estariam indissociavelmente unidos à Igreja, ainda que o favor imperial fascinasse os bispos e a conversão interessasse de muitos provocasse um “relaxamento” da espiritualidade cristã. Não haveria nem separatismo, nem individualismo, pois os ascetas representariam toda a humanidade. As palavras do historiador francês Henri-Irénée Marrou são quase poéticas: no deserto, o monge permanecia como “instrumento de Deus”, “pólo de atração” aos peregrinos que vinham aos montes “pedir-lhe socorro às suas súplicas, a cura de doenças da alma e do corpo, conselhos, um exemplo. Uns ficavam edificadas e consolados e retornavam ao século. Outros, tocados pelo contágio do exemplo, instalavam-se ao seu lado e punham-se sob sua direção, esforçando-se em imitar seu gênero de vida”.⁵⁷

Neste trabalho, procuro me aproximar dos estudos realizados, a partir de finais dos anos 1980, em consonância com as novas tendências historiográficas sobre gênero e sexualidade.⁵⁸ Influenciados, sobretudo, pelos trabalhos de Michel Foucault e Paul Veyne,⁵⁹

⁵⁵ Jones, *LRE*, vol. 2, p. 932.

⁵⁶ Cf. Palanque, Bardy e Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*; H.-I. Marrou, *L'Église de l'Antiquité Tardive, 303-604*, Paris: Édition du Seuil, 1985. Palanque, Bardy e Labriolle, num diálogo com L. Duchesne (*Histoire ancienne de l'Église*, t. 2, p. 491), que afirmava que os ascetas eram “une critique vivante de la société ecclésiastique” e lhes atribuía um caráter individualista, replicavam: “La secession monacale n'était pas toujours si complète que les moines ne pussent aider efficacement l'épiscopat dans les conjonctures difficiles où une troupe dévouée fournissait un appoint non négligeable. [...]. Il suffisait aux évêques de maintenir leur droit de contrôle et de l'exercer quand ils le jugeaient bon” (p. 360). Os autores, entretanto, não avaliam como os ascetas puderam “ajudar eficazmente o episcopado” nem como os bispos faziam para manter seu “direito de controle”.

⁵⁷ Marrou, *L'Église de l'Antiquité Tardive*, p. 60.

⁵⁸ Citarei os trabalhos que mais me influenciaram nesta pesquisa. Cf. P. R. L. Brown, *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, Nova York: Columbia University Press, 1988; A. Cameron, “Virginity as metaphor: women and the rhetoric of early Christianity”, in *History as text: the writing of ancient history*, ed. por A. Cameron, Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1989, pp. 181-205; R. A. Markus, *The end of ancient Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (embora fundamental, este estudo ainda é, em certa medida, marcado por questões de

os estudiosos atualmente têm avaliado a retórica do discurso ascético, a variedade e as mudanças da prática ascética em regiões específicas, e as formas de poder secular e espiritual que o asceta poderia exercer, deixando de lado questões de motivação.

Esta tentativa de esmiuçar a retórica do cristianismo tem iluminado muito mais a dinâmica sociocultural do ascetismo cristão na Antigüidade Tardia, o que nos parece importante para esta pesquisa. Nestes novos estudos, a seleção das fontes e os preconceitos existentes nelas estão sendo questionados. Os historiadores têm examinado as peculiaridades regionais do ascetismo, buscando ressaltar suas diversas origens e sua variedade de práticas. Ao mesmo tempo, tem-se notado que os monges, mesmo no deserto, não estavam totalmente isolados do mundo e não questionavam os valores da sociedade. Pelo contrário, dependiam diretamente do suporte da comunidade e levavam consigo os mesmos códigos de seus pais e vizinhos.⁶⁰

Desde que iniciei este estudo, tenho procurado entender a relação de Agostinho com o monasticismo e com ascetas e monges. Com a leitura das fontes, percebi que tal relação estava vinculada à sua resposta aos desafios suscitados pela controvérsia donatista. No primeiro capítulo, buscaremos identificar o que estava em jogo na controvérsia e como os donatistas impunham sua presença para Agostinho, criando urgências, coisas a fazer e a dizer, que encorajavam gestos e palavras. Destacaremos os problemas e as dificuldades que estimulavam as práticas do bispo, bem como suas possibilidades de ação. Analisar o que estava em jogo na controvérsia nos ajudará a entender a intensidade de seu engajamento na

motivação; veja e.g. sua aproximação psicológica às pp. 69-75); J. Goehring, “The origins of monasticism”, in *Eusebius, Christianity, and Judaism*, ed. por H. W. Attridge e G. Hata, Detroit: Wayne State University Press, 1992, pp. 235-55 (interessante sobretudo pelas considerações à diversidade do ascetismo em suas origens e pela avaliação “of the impact of western historiography on its interpretation”); S. Elm, “*Virgins of God*”: *the making of asceticism in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 1994; E. A. Clark, *Reading renunciation: asceticism and Scripture in early Christianity*, Princeton: Princeton University Press, 1999 (com excelente discussão bibliográfica às pp. 14-42); Leyser, *Authority and asceticism*.

⁵⁹ Sobre a importância de Michel Foucault, sobretudo dos dois últimos volumes da *Histoire de la sexualité* (*L’usage des plaisirs*, vol. 2, e *Le souci du soi*, vol. 3) para os estudos do cristianismo na Antigüidade Tardia, cf. A. Cameron, “Redrawing the map: early Christian territory after Foucault”, *JRS* 76 (1986), 266-71.

⁶⁰ Cf. esp. Brown, *The body and society*; e Elm, “*Virgins of God*”.

disputa e seu imenso esforço intelectual durante tal engajamento.⁶¹ Nos segundo e terceiro capítulos, avaliaremos como a relação de Agostinho com grupos ascéticos e monásticos, no contexto da controvérsia donatista, criou novas tendências de expressão do poder episcopal. O segundo é um estudo de como Agostinho empregou valores ascéticos em sua campanha e como os servos de Deus eram mobilizados. Sua relação com mulheres ascetas de origem ascética e seu empenho em motivar os servos de Deus também são investigados. No terceiro capítulo, veremos as tensões entre o bispo e ascetas e monges, e como aquele procurou resolvê-las. Tais tensões eram correntes e se tornavam mais graves no contexto da disputa donatista.

⁶¹ O melhor trabalho que conheço sobre os esforços de Agostinho para pôr fim à divisão donatista é o de R. Crespin, *Ministère et sainteté: pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes, 1965, embora insista incansavelmente na suposta validade histórica e espiritual dos argumentos anti-donatistas de Agostinho e não faça justiça ao papel do monasticismo na sua campanha. Peter Brown, no epílogo da nova edição de sua biografia do bispo católico de Hipona, reconheceu a pouca atenção que deu, durante os anos 1960, “upon the role of asceticism and monastic organization in the life of Augustine”. Brown, *Augustine of Hippo*, p. 499. Sobre o imenso esforço literário e intelectual de Agostinho, cf. Willis, *Saint Augustine and the Donatist controversy*; Frend, *The Donatist Church*, pp. 237-43; Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 216-28.

Capítulo I

Noui etenim, quae sit ecclesia catholica: santo

Agostinho e a controvérsia donatista

Engajando-se na controvérsia

Quando Agostinho foi ordenado presbítero em Hipona, em 391, logo percebeu que sua posição dependia, diretamente, da sua capacidade de provar que seu partido representava a verdadeira Igreja cristã na África. A disputa entre católicos e donatistas havia nascido anos atrás, durante a controvertida sucessão episcopal à sede de Cartago, entre 307 e 311.⁶² Divergências existentes entre os cristãos da cidade desde a Grande Perseguição de Diocleciano,⁶³ entre os anos de 303 e 305, adquiriram a dimensão de um cisma com a morte do bispo Mensúrio. Ceciliano, um dos seus diáconos, foi apressadamente ordenado como sucessor por três bispos vizinhos,⁶⁴ ao que muitos clérigos e laicos se opuseram. A oposição foi reforçada com a chegada dos prelados da Numídia, que haviam se dirigido à Cartago para exercer o tradicional direito de participar da eleição do novo bispo. Um concílio de setenta bispos, presidido por Segundo de Tigisi, primado da Numídia,⁶⁵ condenou Ceciliano por ter sido ordenado por apenas três bispos, ao invés de

⁶² Para as origens do cisma, baseio-me, sobretudo, em R. A. Markus, “Introduzione generale”, in *Opere di sant’Agostino. Polemica con i donatisti*, Roma: Città Nuova Editrice, 1998, vol. XV/1, pp. vii-xxxviii (o qual segue, em linhas gerais, o trabalho de B. Kriegbaum); e Frend, *The Donatist Church*, pp. 3-21.

⁶³ Divisões a respeito (1) da ação conciliatória de Mensúrio com relação às autoridades seculares, (2) do tratamento dado aos mártires encarcerados e (3) da suspeita de que Mensúrio era um *traditor*. Cf. Markus, “Introduzione generale”, p. viii.

⁶⁴ Como sugere Frend, Ceciliano foi eleito pelos padres ou *seniores* de Cartago, que queriam manter um dos seus antes que os bispos numidianos chegassem. Cf. Frend, *The Donatist Church*, p. 16.

⁶⁵ Sobre o concílio, cf. Opt., I.19-20; e Aug., *Ep.* 43.3.

doze; por um deles, Félix de Aptunga, ser conhecido como traidor (*traditor*); e por ter impedido que os mártires da Abitina recebessem assistência.⁶⁶ Dessa forma, declararam sua ordenação inválida e elegeram Majorino em seu lugar. Majorino, entretanto, morreu logo depois e foi sucedido por Donato, de *Casae Nigrae*, por cuja liderança e longevidade os donatistas permanecem conhecidos.⁶⁷

Qual é a verdadeira Igreja? Esta era a principal questão com a qual os prelados envolvidos na controvérsia tinham que se defrontar. Ambos os partidos poderiam estar seguros da resposta. Os donatistas professavam uma eclesiologia precisa, apoiando-se na tradição defendida sobretudo por São Cipriano, antigo bispo de Cartago, em meados do século III.⁶⁸ Cipriano havia formulado suas teses contra os que queriam conservar o sacerdócio após terem sacrificado durante a perseguição de Décio, entre 249 e 250, e contra os partidários de Novaciano, que teriam criado um cisma em Roma poucos anos depois.⁶⁹ Dos clérigos que haviam sacrificado ou que retornavam do cisma, não se poderia

⁶⁶ Para uma narrativa donatista do acontecimento, cf. *Acta martyrum Saturnini presbyteri, Felicis, Dativi, Ampelii et aliorum* 17 (PL 8.700-1): “Idemque [Ceciliano] lora et flagra cum armatis ante fores carceris ponit, ut ab ingressu atque aditu cunctos qui victum potumque in carcerem martyribus afferebant, gravi affectos injuria propulsaret. Et caedebantur à Caeciliano qui ad alendos martyres veniebant, sitientibus intus in vinculis confessoribus pocula frangebantur ante carceris limina, cibi passim lacerandi canibus spargebantur, jacebant ante carceris fores martyrum patres matresque sanctissimae, et ab extremo conspectu liberorum excussi, graves nocte dieque vigilias ad ostium carceris exercebant. Erat fletus horribilis et acerba omnium qui aderant lamentatio, prohibere pios martyrum complexus, et divelli a pietatis officio christianos, Caeciliano saeviente tyranno et crudeli carnifice”. Para uma datação das *Acta Saturnini*, cf. A. Dearn, “The Abitinian martyrs and the outbreak of the Donatist schism”, *JEH* 55 (2004), 1-18 (após o concílio de Cartago, de 411).

⁶⁷ Donato morreu em 347, em exílio. Sobre ele, veja A. Mandouze, *PCBE* 1, pp. 292-303 (confusão das fontes).

⁶⁸ Cipriano refere-se às decisões de um concílio realizado durante o episcopado de Agripino, por volta de 220. Cf. Cyp., *Epp.* 71.4 e 73.3. Jean-Paul Brisson demonstrou a estreita dependência da eclesiologia dos donatistas com relação à de Cipriano, embora não sejamos obrigados a aceitar suas conclusões. Brisson, *Autonomisme et christianisme*, esp. pp. 138-53 (à p. 139: “À analyser méthodiquement les traces qui nous restent des écrits des théoriciens de la secte, nous sommes enclins à croire que les donatistes continuaient à professer la même ecclésiologie que saint Cyprien, c’est-à-dire une ecclésiologie essentiellement fondée sur le principe d’unicité”). Retornar a Cipriano para entender a doutrina dos donatistas, portanto, parece-me necessário.

⁶⁹ Cf. J. P. Burns, “On rebaptism: social organization in the third century Church”, *JECS* 1 (1993), 367-403, para o contexto da questão e da posterior desavença entre Cipriano e Estevão, bispo de Roma.

reconhecer o ministério. Primeiro, porque teriam perdido o Espírito Santo; segundo, porque, sendo impuros, maculariam todos os que comungassem com eles e os fiéis.⁷⁰

Para Cipriano, era a posse do Espírito Santo que autorizava os bispos a administrar os sacramentos.⁷¹ Este poder espiritual seria concedido somente àqueles consagrados por outros prelados e corretamente eleitos pelo sufrágio da “plebe” (*plebs*). Mas, para que os poderes espirituais fossem efetivos, os bispos deveriam ter uma conduta moral irrepreensível. Cipriano afirmava que os ministros, que realizavam os sacrifícios no altar, deviam ser “íntegros e imaculados” (*integri adque immaculati*).⁷² Numa de suas cartas, salienta sua opinião aos bispos de Leão, Astorga e Mérida:

Tendo ante os olhos estas advertências e considerando-as solícita e religiosamente na ordenação dos sacerdotes, devemos eleger prelados imaculados e íntegros, que ofereçam os sacrifícios a Deus santa e dignamente e que possam ser ouvidos nas preces que fazem pela integridade da plebe do Senhor, pois está escrito: ‘Deus não escuta o pecador; aquele que louvar e fizer a sua vontade, este escuta’ (Io 9, 4). Por causa disso, é necessário eleger ao sacerdócio de Deus, após investigação diligente e sincera, os que constam que são escutados por Deus.⁷³

A partir de passagens do Velho Testamento, sobretudo, Cipriano argumentava que todo o ritual do batismo realizado pelos “hereges e cismáticos” era ineficaz. O perdão dos pecados, que se realizaria no batismo, somente poderia fazê-lo quem possuísse o Espírito Santo (Io 20, 21-23). Para que o batismo acontecesse, seria necessário que o sacerdote purificasse e santificasse a água, para que os pecados pudessem ser lavados pelo banho (Ez 36, 25-6). Quem fosse impuro e não possuísse o Espírito Santo não poderia purificar a água (Num 19, 22). Após o batismo, ungia-se o batizado com um óleo consagrado no altar. Mas não poderia santificar o óleo quem não tivesse altar nem Igreja, de modo que a unção

⁷⁰ Cyp., *Ep.* 65.3.

⁷¹ Cyp., *Ep.* 70.2 (*BAC* 241, p. 664): “Quis autem potest dare quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum?”.

⁷² Cyp., *Ep.* 72.2.

⁷³ Cyp., *Ep.* 67.2 (*BAC* 241, p. 633): “Quae ante oculos habentes et sollicite ac religiose considerantes in ordinationibus sacerdotum non nisi immaculatos et integros antistites eligere debemus, qui sancte et digne sacrificia Deo offerentes audiri in precibus possint quas faciunt pro plebis dominicae incolumitate, cum scriptum sit: *Deus peccatorem non audit, sed qui Deum coluerit et uoluntatem eius fecerit, illum audit* (Io 9,4). Propter quod plena diligentia et exploratione sincera eos oportet ad sacerdotium Dei deligi quos a Deo constet audiri”.

espiritual aconteceria somente na Igreja (Ps 140, 5, Io 9, 31). Assim, não haveria rebatismo ao se batizar alguém vindo da heresia, mas simplesmente batismo, pois fora da Igreja não existiria sacramento.⁷⁴

Portanto, não bastaria aos “hereges e cismáticos” manter a mesma lei (*lex*) que a Igreja e batizar com os mesmos símbolos (*symbola*), porque eles não teriam Igreja.⁷⁵ E também não seria suficiente reconhecer o mesmo Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, porque eles não reconheceriam a autoridade dos sacerdotes legitimamente eleitos, os bispos. Como exemplo, recorre ao caso de Coré, Datan e Abiron, que aceitavam o mesmo Deus dos pontífices Aarão e Moisés, mas que “saíram das atribuições de seu ministério” ao se darem o direito de sacrificar. Opuseram-se a Aarão, que “havia recebido pela graça e eleição de Deus o pontificado legítimo”, e foram, por tais “intenções ilícitas”, castigados pela “disposição divina”. E, assim, os sacrifícios que ofereceram “irreligiosa e ilicitamente” não tiveram validade alguma.⁷⁶

Os donatistas eram bem coerentes com a posição de Cipriano. Era muito forte entre eles a idéia de que era necessário excluir os traidores da Igreja: “Portanto, é preciso fugir e execrar toda a congregação corrupta de todos os profanos, e todos devem buscar a sucessão gloriosa dos mártires abençoados, que é a santa, una e verdadeira Igreja católica, da qual os mártires procedem e na qual as divinas Escrituras são observadas”.⁷⁷ Ao mesmo tempo, os sacramentos ministrados pelos traidores eram considerados nulos e inválidos, de forma que os católicos eram rebatizados ao serem integrados pela sua Igreja.

Os católicos, por outro lado, defendiam teses mais adequadas à nova política religiosa após Constantino. Agostinho, a mais alta voz de seu partido, imaginava uma Igreja universal, “que alonga seus raios por todas as nações e estende seus ramos com fertilidade exuberante por toda a terra”.⁷⁸ Assim, a Igreja poderia acolher todos, santos e pecadores; a

⁷⁴ Cyp., *Epp.* 71.1; 72.1; 73.1 e 74.4.

⁷⁵ Cyp., *Ep.* 69.7.

⁷⁶ Cyp., *Ep.* 69.8.

⁷⁷ *Acta Saturnini* 20 (PL 8.702-3): “Fugienda est ergo et execranda pollutorum omnium congregatio vitiosa, et appetenda omnibus beatissimorum martyrum successio gloriosa, quae est Ecclesia sancta, una et vera catholica, ex qua martyres profecti sunt, et a quibus divina testamenta servata sunt”.

⁷⁸ Aug., *Ep.* 108.3.11 (BAC 69, p. 799): “[...] ecclesia, quam descripsit ipse Cyprianus per omnes gentes radios suos porrigere et ramos suos per omnem terram copia ubertatis extendere [...]”.

distinção entre eles seria feita somente no Juízo Final. “Esta lei da caridade foi promulgada pela boca de Cristo Senhor. Dele são estas parábolas do joio que cresce na unidade do campo pelo mundo até o tempo da colheita, e dos maus peixes tolerados dentro da mesma rede até o tempo da separação na praia”.⁷⁹

Se a separação do joio do trigo seria feita semente na colheita, não haveria lugar, naquela Igreja, para uma concepção de sacramento como a dos donatistas. Com relação ao batismo, Agostinho desenvolveu três postulados.⁸⁰ Primeiro, afirmava que não importa a conduta do bispo: existe um só batismo, que pertenceria a Cristo, não aos ministros.⁸¹ Ou seja, o batismo seria efetivo independente da conduta do sacerdote. Numa carta ao bispo Vicente, escreve:

Entre João e o bêbado há uma grande diferença por oposição; entre o batismo de Cristo e o de João não há oposição, mas uma grande diferença. Entre o apóstolo e o bêbado há uma grande diferença; entre o batismo que deu o apóstolo e o que dá o bêbado não há diferença alguma. Do mesmo modo, entre João e o herege há uma grande diferença por oposição; entre o batismo de João e o batismo de Cristo que dá o herege não há oposição, mas uma grande diferença. Entre o batismo de Cristo que deu o apóstolo e o batismo de Cristo que dá o herege não há diferença alguma. Reconhece-se a mesma classe de sacramentos ainda quando seja grande a diferença de méritos do ministro.⁸²

⁷⁹ Aug., *Ep.* 108.3.11 (*BAC* 69, p. 798): “Istam caritatis legem ex ore Christi domini promulgatam – ipsius enim sunt istae similitudines et de zizaniis usque ad tempus messis in unitate agri per mundum et de malis piscibus usque ad tempus litoris intra eadem retia tolerandis [...]”. Para a parábola de Jesus, veja Mt 13.24-43, 47-50. Cf. e.g. *Epp.* 157.5.40; *De cat. rud.* 7.11, 17.26, 19.31-32, 21.37-38, 24.45, 25.48, 27.54-55.

⁸⁰ Baseio-me em W. Harmless, “Baptism”, in *Augustine through the ages: an encyclopedia*, ed. por A. D. Fitzgerald, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, pp. 88-9, sobre os três postulados.

⁸¹ Cf. e.g. Aug., *Epp.* 23.4; 93.11.47; 108.1.3.

⁸² Aug., *Ep.* 93.11.48 (*BAC* 69, p. 653): “Inter Iohannem et ebriosum a contrario multum interest; inter baptismum Iohannis et baptismum Christi non a contrario sed tamen multum interest. inter apostolum et ebriosum multum interest; inter baptismum Christi, quem dedit apostolus, et baptismum Christi, quem dedit ebriosus, nihil interest. sic inter Iohannem et haeticum a contrario multum interest et inter baptismum Iohannis et baptismum Christi, quem dat haeticus, non a contrario sed multum interest; inter baptismum autem Christi, quem dedit apostolus, et baptismum Christi, quem dat haeticus, nihil interest. agnoscitur enim sacramentorum species aequalis, etiam cum magna differentia est in hominum meritis”. Agostinho recorria com frequência ao cisma maximianista para sublinhar a suposta contradição da posição dos donatistas. Veja A. C. de Veer, “L’exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le Donatisme”, *RechAug* 3 (1965), 219-37.

Em segundo lugar, Agostinho afirmava que o batismo marcava, de forma indissociável, o ingresso do fiel na comunidade de cristãos. Era o que ele chamava de “marca dominical” (*dominicus character*). Numa carta a Bonifácio, recorre a uma terminologia militar para explicar sua posição:

Consideramos que as ovelhas fecundas multiplicam-se e a marca dominical que nelas se conserva outorga-lhes maior direito. Nem violamos esta marca naqueles que recebemos, nem rebatizamos. Devemos corrigir o erro da ovelha, mas sem corromper nela o signo do Redentor. Suponhamos que um desertor, sinalado com a marca régia, sinala um outro; depois, o desertor obtém indulgência e volta à milícia, e outro entra na milícia, à qual nunca havia pertencido: não se retira a marca de nenhum dos dois. Ou ela não é reconhecida e aprovada com a devida honra em ambos porque é do rei?⁸³

Agostinho, assim, não negava a validade do batismo dos hereges: eles possuíam a “marca dominical”, embora fossem ovelhas desgarradas do pastor. Se os donatistas desejassem retornar à Igreja, não haveria rebatismo; eles seriam simplesmente aceitos de volta.

Por fim, Agostinho distinguia entre a validade do batismo e seu proveito. O batismo dos donatistas era válido, mas eles não usufruiriam de seus benefícios: o perdão dos pecados e a vida eterna. Para tanto, seria necessário que voltassem à unidade da Igreja:

O sacramento do batismo cristão, quando é uno e o mesmo, é válido e suficiente para efetuar a consagração mesmo entre os hereges, ainda que não baste para dar a participação na vida eterna. Esta consagração constitui em réu o herege adulto, que leva a marca dominical fora da lei do Senhor. Neste caso, reclama uma correção com sana doutrina, não uma nova consagração.⁸⁴

Para Agostinho, portanto, toda a questão da origem do cisma era clara e de simples entendimento: os donatistas seriam os verdadeiros traidores, por terem se separado da

⁸³ Aug., *Ep.* 185.6.23 (*BAC* 99, p. 739): “Sic enim error corrigendus est ouis, ut non in ea corrumpatur signaculum redemptoris. neque enim, si quisquam regio caractere a signato desertore signetur et accipiant indulgentiam atque ille redeat ad militiam, ille autem esse in militia, in qua nondum erat, incipiat, in aliquo eorum character ille rescinditur. an non potius in ambobus agnoscitur et honore debito, quoniam est regius, adprobatur?”. Cf. *Ep.* 173.3.

⁸⁴ Aug., *Ep.* 98.5 (*BAC* 69, p. 691): “Nam si Christiani baptismi sacramentum, quando unum atque id ipsum est, etiam apud haereticos ualet et sufficit ad consecrationem, quamuis ad uitae aeternae participationem non sufficiat, quae consecratio reum quidem facit haereticum extra domini gregem habentem dominicum characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non iterum similiter consecrandum [...]”.

Igreja católica. Mesmo que Ceciliano e Félix fossem de fato traidores, o que Agostinho jamais reconheceu, não haveria motivo para uma separação.⁸⁵ *Noui etenim, quae sit ecclesia catholica*, “pois eu sei qual é a Igreja católica”, assegurava-se Agostinho, lamentando o rebatismo de um diácono de Hipona.⁸⁶

Agostinho indignava-se com suposta violação do sacramento.⁸⁷ Para merecer o rebatismo, os católicos deveriam dizer que eram pagãos: “Para que esta palavra não saísse da boca de um cristão, quanto sangue de mártires foi derramado”.⁸⁸ O rebatismo seria um “costume lamentável e deplorável” (*consuetudo lugenda atque plangenda*), “crime inopinado” (*inopinatum scelus*), “crime mais manifesto” (*scelus apertissimus*), o “maior crime” (*immanissimum scelus*). A “loucura do rebatismo” (*rebaptizationis insania*) era tanta, para Agostinho, que os donatistas rebatizariam a própria Igreja se pudessem.⁸⁹

Se os clérigos católicos haviam perdido a posse do Espírito Santo e o batismo que ministravam precisava ser refeito, seu sacerdócio não era reconhecido pelos donatistas. Conseqüentemente, todas as pretensões dos católicos de possuir e exercer legítima autoridade na Igreja eram desconsideradas. Na controvérsia, portanto, estava em jogo a posição dos preladados. Nenhum dos lados reconhecia o sacerdócio dos adversários. Em 392, Agostinho escrevia ao bispo donatista de Hipona com absoluta franqueza: “Ao adicionar ‘honorável’, não o faço para honrar teu episcopado, pois para mim não es bispo. Não toma isto como ofensa, mas como aquele espírito que sempre deve estar em nossos lábios: ‘sim, sim, não, não’ (Mt 5.37; Iac 5.12). Não ignoras que quantos nos conhecem sabem que nem tu es bispo meu, nem eu sou presbítero teu”.⁹⁰

Mas a controvérsia donatista poderia ser uma ameaça bem mais ampla. Para Agostinho, as contendas e os cismas religiosos eram “feridas” (*foeditates*) que arruinavam a

⁸⁵ Aug., *Ep.* 43.3.6.

⁸⁶ Aug., *Ep.* 23.2.

⁸⁷ Cf. Aug., *Ep.* 108.1.1.

⁸⁸ Aug., *Ep.* 35.3 (*BAC* 69, p. 201): “[...] paganos se esse respondeant, quae uox ne procederet de ore Christiano, tantus sanguis martyrum fusus est [...]”.

⁸⁹ Aug., *Ep.* 43. 8.21.

⁹⁰ Aug., *Ep.* 23.1 (*BAC* 69, pp. 106-7): “‘Honorabili’ uero quod addidi, non ad hoc addidi, ut honorarem episcopatum tuum; mihi enim episcopus non es. neque hoc cum contumelia dictum acceperis, sed ex animo quo in ore nostro esse debet: *est, est, non non* (Mt 5.37; Iac 5.12). neque enim ignoras aut quisquam hominum, qui nos nouit, ignorat neque te esse episcopum meum neque me presbyterum tuum”. Embora Agostinho, como vimos, teve que reconhecer na sua eclesiologia o ministério de seus adversários.

ordem da sociedade cristã, divinamente estabelecida por Deus:

Vês quão grande e miserável fealdade turba as casas e famílias cristãs. Maridos e esposas consentem sobre seu leito, mas se desentendem acerca do altar de Cristo; por ele juram ter paz entre si, mas nele não podem ter; filhos têm com os pais uma casa comum, mas não têm uma casa de Deus comum; desejam suceder na herança dos pais, mas com eles disputam a herança de Cristo; servos e senhores dividem-se sobre o Deus comum, ‘que recebeu a forma de servo’ (Phil 2.7) para a todos servindo libertar.⁹¹

“Marido e esposa”, “filho e pai”, “servo e senhor”: estavam em jogo na disputa as relações de poder entre os cristãos, as noções de hierarquia que expressariam a harmonia da sociedade. E se esta harmonia estava ameaçada, Agostinho precisava restituí-la.

Entre os últimos anos do século IV e os primeiros do século V, Agostinho reuniu seus maiores esforços contra os donatistas. Mantinha-se dia e noite ocupado em convertê-los.⁹² A intensidade de seu engajamento na controvérsia explica-se, ao menos em teoria, por motivações religiosas. Era seu dever como bispo, pensava, advertir todos os cristãos, pois os que estavam fora da Igreja católica não teriam salvação.⁹³ Agostinho também se preocupava com as almas de seus adversários, que arderiam no inferno caso não saíssem do erro.⁹⁴ E imaginava que, se não fizesse tudo o que estivesse ao seu alcance para tirar seus irmãos do erro, seria chamado a prestar contas no Juízo Final.⁹⁵

Nos primeiros anos de seu episcopado, Agostinho procurou resolver a disputa entre católicos e donatistas através do diálogo.⁹⁶ Suas primeiras cartas aos seus adversários foram

⁹¹ Aug., *Ep.* 33.5 (BAC 69, p. 192): “Vides, quanta et quam miserabili foeditate Christianae domus familiaeque turpatae sint. mariti et uxores de suo lecto sibi consentiunt et de Christi altari dessentiunt; per illum sibi iurant, ut inter se pacem habeant, et in illo habere non possunt; filii cum parentibus unam domum habent suam et domum dei non habent unam; succedere in oerum hereditatem cupiunt, cum quibus de Christi hereditate rixantur; serui et domini communem deum diuidunt, *qui formam serui accepit* (Phil 2.7), ut omnes seruiendo liberaret [...]”. Cf. *Epp.* 23.5; 52.1, 4; 108.6.17.

⁹² Pos., V. Aug. 9.

⁹³ Aug., *Epp.* 34.4; 35.3; 43.1.1; 89.1, 6, 8; 105.1.1; 139.3. Preocupação com as almas dos fiéis: *Epp.* 43.8.21; 44.1.2.

⁹⁴ Aug., *Epp.* 61.1; 173.1; 204.2.

⁹⁵ Aug., *Ep.* 23.6.

⁹⁶ Sobre o esforço de Agostinho para dialogar com os donatistas, cf. Aug., *Epp.* 33; 34.5; 35.1; 44 (debate com Fortúnio); 49; 51; 86.7; 87.10; 88.10, 11. Cf. Crespín, *Ministère et sainteté*, pp. 144-51.

escritas num forte tom conciliatório.⁹⁷ Mas, quando desafiava um bispo donatista para um debate público, reconhecia, implicitamente, a liderança de seu opositor. Ao mesmo tempo, afirmava-se como líder de sua comunidade e queria ser visto como tal, tanto pelos seus adversários quanto pelos seus fiéis. Assim, a ausência de resposta, como quase sempre acontecia,⁹⁸ era um problema para Agostinho. Ficava evidente que sua posição não era reconhecida pelos seus inimigos, o que poderia ter repercussão negativa em sua comunidade, desacreditando sua liderança.

A fraca autoridade do bispo católico de Hipona – tanto de Valério quanto, a partir de 395, de Agostinho – pode explicar, em grande parte, a erosão da sua congregação na década de 390. Logo depois da ordenação de Agostinho, somos informados de alguns casos de conversões de católicos ao donatismo. Em 392, um diácono de Mutugena foi rebatizado por Maximino, bispo donatista de Hipona.⁹⁹ Em 395, um rapaz, que batia violentamente na mãe, ao ser corrigido pelo seu bispo, também foi rebatizado e vestido com a roupa branca de candidato.¹⁰⁰ Um outro diácono, ao desobedecer aos “ordenados e sanos preceitos” (*ordinata et sana praecepta*) de não se aproximar das monjas (*sanctimoniales*), aderiu à Igreja donatista junto com duas delas.¹⁰¹ Ainda em 409, um subdiácono era rebatizado por Macróbio, sucessor de Maximino.¹⁰² De fato, um grande problema para os bispos era a freqüente troca de partidos entre os cristãos no Norte da África. A imposição de uma autoridade que não fosse considerada justa ou uma grave desavença entre os fiéis e as autoridades religiosas, ou entre os próprios clérigos, era motivo para que os descontentes mudassem de Igreja. Assim, os chefes religiosos não apenas tinham que evitar discórdias, como também não podiam impor sua autoridade; precisavam legitimá-la.

Sustentar esta legitimidade exigia a aceitação pública do partido – isto é, a habilidade de mobilizar o maior número possível de pessoas – bem como o controle de comunidades regionais e de seus recursos materiais. Não é a toa que os bispos donatistas pretendiam comparecer em massa na conferência de Cartago de 411. Era para que ficasse

⁹⁷ Cf. e.g. Aug., *Epp.* 23; 43; 44.

⁹⁸ Cf. Aug., *Ep.* 35.2; Pos., V. *Aug.* 9. Na prática, Agostinho conseguiu realizar apenas um debate, com o bispo donatista Fortúnio, em fins de 397: Aug., *Ep.* 44

⁹⁹ Aug., *Ep.* 23.2.

¹⁰⁰ Aug., *Ep.* 34.2.

¹⁰¹ Aug., *Ep.* 35.2.

¹⁰² Aug., *Epp.* 106 e 108.6.19.

“patente seu número, pois seus adversários freqüentemente mentiam dizendo que eram poucos”.¹⁰³ Os católicos não poderiam ficar para trás naquela demonstração. Numa carta ao tribuno e notário Flávio Marcelino, que presidiria o concílio, ressaltavam que, na verdade, eles eram a maioria: “Se alguma vez os nossos disseram tal coisa, puderam referir-se com verdade àqueles lugares onde é muito superior o número de nossos colegas no episcopado, clérigos e laicos, sobretudo na província proconsular. Se bem que, excetuando a Numídia, nas demais províncias africanas o número dos nossos é facilmente superior”.¹⁰⁴ Na primeira sessão do concílio, o bispo católico Fortunaciano mostrava-se seguro: “poderíamos demonstrar, o quanto concerne à causa, que as igrejas católicas, difundidas por todo o mundo, são mais numerosas na África, se nisso consistisse todo peso do debate”.¹⁰⁵

Desde o início da controvérsia donatista, notamos intensa mobilização popular.¹⁰⁶ Os bispos de ambos os partidos procuravam criar bases de suporte local e, assim,

¹⁰³ Aug., *Ep.* 129.6 (*BAC* 99, p. 50): “Quod enim propterea se uniuersos adesse dixerunt, ut eorum numeros appareat, quoniam eos paucos esse aduersarii sui saepe mentiti sunt [...]”.

¹⁰⁴ Aug., *Ep.* 129.6 (*BAC* 99, p. 50): “[...] hoc si aliquando a nostris dictum est, de his locis dici uerissime potuit, ubi nostrorum coepiscoporum et clericorum atque laicorum longe maior est numerus et maxime in proconsulari prouincia, quamquam, excepta Numidia consulari etiam in ceteris prouinciis Africanis nostrorum numero facillime superentur [...]”.

¹⁰⁵ *GCC* I.168 (*SC* 195, p. 812): “Fortunatianus, episcopus ecclesiae catholicae dixit: ‘Potuimus quidem numeriores catholicae ecclesiae toto orbe diffusae, quantum ad causam pertinet, in Africa demonstrare, si in hoc totum actionis pondus consisteret’”. Cf. *GCC* I.18. Sobre a questão numérica dos bispos, cf. Lancel, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, vol. 4 (*SC* 373), p. 108; e Shaw, “African Christianity”, pp. 26-31.

¹⁰⁶ Sobre a mobilização popular desde o início da controvérsia, veja a alusão de Agostinho à plebe de Majorino: Aug., *Ep.* 43.5.14 (*BAC* 69, p. 267): “[...] sed totam causam in plebem de parte Maiorini, hoc est seditiosam et ab ecclesiae pace alienatam multitudinem transferre uoluisse, ut ab ea uidelicet turba Caecilianus accusaretur, quam solis tumultuosis clamoribus nulla documentorum adtestatione, nullo ueritatis examine ad suam uoluntatem animos iudicium detorquere posse arbitrabantur, nisi forte furiosa et poculo erroris atque corruptionis ebria multitudo uera in Caecilianum crimina diceret, ubi septuaginta episcopi, sicut de Felice Aptungitano constitit, absentes et innocentes collegas tam insana temeritate damnarunt. quali enim turbae illi consenserant, ut aduersus innocentes non interrogatos proferrent sententias, a tali turbaetiam rursus accusari Caecilianum uolebant. sed plane tales inuenerant iudices, quibus illam dementiam persuaderent!”; a eleição de Ceciliano, tal como a descreveu Optato: Opt., I.18.2 (*SC* 412, p. 210): “Tunc suffragio totius populi Caecilianus eligitur [...]”. Sobre a participação popular durante a missão de Eunômio e Olímpio, encarregados de investigar as origens da disputa, cf. Opt., I.26.2 (*SC* 412, p. 228): “De studio partium strepitus cotidiani sunt habiti”. Cf. Chadwick, “The role”, p. 2; e MacMullen, “The preacher’s audience”, p. 508, para apreciações gerais da participação popular nas controvérsias doutrinárias.

estabeleciam relações cada vez mais próximas e pessoais com seus fiéis.¹⁰⁷ Quando Agostinho foi ordenado presbítero, imediatamente percebeu o tom popular disputa. Em 392, escrevia a Maximiano, seu adversário em Hipona:

Se aceitas o debate com disposição, de modo que por mútuo acordo se leiam ao povo nossas cartas, exultarei em inefável alegria. Mas, se não o aceitas com o mesmo espírito, o que farei, irmão, a não ser ler ao povo católico nossas cartas, para instruí-lo melhor? Se não te dignas me enviar tua resposta, determinei-me a ler ao povo só minhas cartas, para que pelo menos os meus, ao comprovar vossa desconfiança, envergonhem-se de se deixar rebatizar.¹⁰⁸

Agostinho recorria freqüentemente à leitura pública de cartas e atas para ensinar seus fiéis o “quanto dista a Igreja católica das heresias e cismas”.¹⁰⁹ Alguns anos mais tarde, em 418, informava Novato de Abessa sobre como e onde proceder com a leitura das *Atas* do concílio de Cartago:

Entre nós, estes escritos não requerem para sua leitura o grau de leitor, como acontece com as Escrituras canônicas, como convém distinguir. Mas os leitores as leiam sem despojar-se do indumento, e quando desejarem, sentem-se onde lhes possam ouvir comodamente quem quiser sentar-se, como se se tratasse de uma leitura privada em casa. Mas esta leitura é feita na igreja, porque nela cabe a multidão e nenhum dos sexos está impedido de escutá-la, até que chegue a hora de ouvir a leitura divina e celebrar os sagrados mistérios, como de costume.¹¹⁰

Em 393, Agostinho compôs o *Salmo contra o partido de Donato*, canção alfabética

¹⁰⁷ Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop*, esp. pp. 110-34, com relação à disputa ariana.

¹⁰⁸ Aug., *Ep.* 23.6 (BAC 69, pp. 113-4): “Quam conlationem mecum si libenti animo susceperis, ut concordibus nobis amborum litterae populis recitentur, ineffabili exultabo laetitia. si autem id aequo animo non accipis, quid faciam, frater, nisi ut te quoque inuito epistolas nostras populo catholico legam, quo esse possit instructor? quod si rescribere dignatus non fueris, uel meas solas legere decreui, ut saltem diffidentia uestra cognita rebaptizari erubescant”.

¹⁰⁹ Aug., *Ep.* 23.6 (BAC 69, p. 113): “[...] ab haeresibus aut schismatibus quantum catholica distet ecclesia [...]”.

¹¹⁰ Aug., *Ep.* 28*.3 (BAC 99b, p. 725): “Non autem ista apud nos de gradu lectoris leguntur sicut scripturae canonicae, quoniam <distingere> oportet, sed sic ea legunt lectores, ut nec casulis se expolient et cum uolunt sedeant, ubi a sedentibus qui sedere uoluerint possint commode audiri, tamquam si priuatim in domo legerentur. Sed ideo fit in ecclesia, quia multitudinem capit et uterque sexus non prohibetur audire, donec ueniat hora qua diuinae lectiones audiantur et sacramenta ex more celebrentur”. Cf. *Ep.* 139.1.

de fácil memorização para a instrução dos fiéis mais humildes de sua comunidade.¹¹¹ Salmos como este eram muito populares entre os donatistas; Parmeniano, antigo bispo donatista de Cartago, já havia escrito vários.¹¹² Os panfletos e tratados de Agostinho, bem como dos outros polemistas, eram dirigidos, na verdade, aos cristãos leigos em geral, não ao debate privado entre os bispos.¹¹³

Com relação ao concílio de Cartago, de 411, Brent Shaw, num artigo recente, sublinha que a disputa verbal entre católicos e donatistas na ocasião foi designada para persuadir a opinião pública.¹¹⁴ A partir de uma nova leitura da *Actas* da conferência, o historiador sustenta que os donatistas conseguiram invalidar o julgamento de Flávio Marcelino a favor dos católicos exatamente porque afetaram e mobilizaram o sentimento do público: “Improvisação, o ganho de espaço, a insistência no sentido das palavras, a recusa de conceder obediência automática – todas estas táticas, e mais, funcionaram, e funcionaram contra a legitimação do ‘veredicto final’ da corte porque eles contestaram precisamente os meios pelos quais Agostinho, e os católicos, queriam a conferência – a legitimação da sua causa através de cerimoniais e propaganda pública”.¹¹⁵ Com efeito, os cristãos, homens e mulheres, jovens e velhos, de todas as camadas sociais, estavam atentos aos acontecimentos e aos debates entre seus bispos. Na última sessão do concílio, em 8 de junho, o bispo donatista Petiliano expunha a Marcelino o alvo da atuação de seu partido: “Pois a questão para nós é com o povo”.¹¹⁶

Por causa do caráter público da controvérsia, público também deveria ser o comportamento dos clérigos. O fato do cisma ter se originado de um escândalo entre bispos certamente fazia os cristãos mais sensíveis ao comportamento moral de seus clérigos.¹¹⁷ Não é a toa que, para Agostinho, todo clérigo deveria professar a santidade¹¹⁸ e fazer o bem

¹¹¹ Sobre o *Psalmus contra partem Donati*, cf. Willis, *Saint Augustine and the Donatist controversy*, pp. 36-7.

¹¹² Cf. Willis, *Saint Augustine and the Donatist controversy*, pp. 18 e 36. Cf. Aug., *Ep.* 55.18.34, sobre a composição e utilização de canções populares pelos donatistas.

¹¹³ Crespín, *Ministère e sainteté*, pp. 147-8.

¹¹⁴ Shaw, “African christianity”, pp. 19-34.

¹¹⁵ *Idem*, p. 23.

¹¹⁶ GCC III.135 (SC 224, p. 1086): “Petilianus episcopus dixit: ‘[...] Res enim nobis cum populo est [...]’”.

¹¹⁷ Cf. Crespín, *Ministère et sainteté*, p. 8.

¹¹⁸ Aug., S. 355.6.

não somente diante de Deus, mas também diante dos homens.¹¹⁹ Ele temia entregar uma comunidade àqueles cuja “boa fama não os ampara”.¹²⁰ Aos seus ouvintes, dizia: “pois sei o quanto é para vós necessária minha fama”,¹²¹ e “devemos defender nossa vida e nossa fama de modo que os laudatores não tenham com que se envergonhar diante dos detratores”.¹²² Os donatistas, quando se convertiam ao catolicismo, tinham dificuldade de aceitar um clero reprovável.¹²³ Ao mesmo tempo, os católicos precisavam ser constantemente convencidos, pois eram bombardeados pela propaganda donatista.¹²⁴

Violência religiosa...

“Renuncio a dizer as manifestações de poderes tirânicos em cada região, cidade ou campo da África e os latrocínios públicos”, escrevia Agostinho, em 397, e acrescentava que, “onde quer que voltais os olhos, encontrareis o que digo, ou melhor, o que calo”.¹²⁵ Aquela violência generalizada dos donatistas acontecia porque “seus bispos, presbíteros e quaisquer clérigos congregam turbas de homens furiosos e cometem, onde podem, tantos e tão violentos assassinatos e estragos, não só aos católicos, mas às vezes aos seus próprios”.¹²⁶ De fato, o apoio popular a ambas as Igrejas era constantemente mobilizado em defesa dos prelados ou em oposição aos concorrentes. As ações violentas dos donatistas contra seus adversários ou na tomada e destruição de igrejas católicas são bem documentadas por Optato e Agostinho. Ambos, em suas narrativas, procuram ressaltar o

¹¹⁹ Aug., S. 355.1 e 356.1.

¹²⁰ Aug., Ep. 65.2 (BAC 69, p. 412): “[...] ego talibus, fateor, quamlibet plebem committere timeo, praesertim quos nulla bona fama defendit [...]”.

¹²¹ Aug., S. 356.7 (BAC 461, pp. 261-2): “Scio enim quantum uobis necessaria sit fama mea: nam mihi sufficit conscientia mea”.

¹²² Aug., S. 356.1 (BAC 461, p. 255): “[...] uitam nostram et famam nostram sic custodire debemus, ut non erubescant detractoribus laudatores”.

¹²³ Cf. Aug., Ep. 208.

¹²⁴ Aug., S. 269.4. Cf. Crespín, *Ministère et sainteté*, p. 160.

¹²⁵ Aug., Ep. 43.8.24 (BAC 69, p. 278): “Parco iam dicere singularum per Africam regionum et ciuitatum et fundorum tyrannicas potestates et publica latrocinia. [...]. quocumque enim oculos uerteritis, occurret, quod dico uel potius quod taceo”.

¹²⁶ Aug., Ep. 44.4.9 (BAC 69, p. 290): “[...] cum tam multas uiolentissimas caedes et strages plerique ipsorum et episcopi et presbyteri et quilibet clerici congregatis turbis hominum furiosissimorum non catholicis sed non numquam etiam suis, ubi possunt, inferre non cessent”.

fanatismo e a brutalidade dos oponentes.

Agostinho nos conta um episódio célebre em seu tratado *Contra Crescônio*. O padre donatista Crispino, de Calama, com um bando de homens armados, fez uma emboscada para Possídio, bispo católico da cidade, que estava de viagem. Possídio, porém, descobriu a armadilha e, tomando outra estrada, pôde refugiar-se num *fundus*, “onde Crispino nada ousaria ou não prevaleceria, ou, se algo fizesse, não poderia negá-lo”.¹²⁷ Mas Crispino, “cego por tanta insânia” (*tanta caecus insania*), seguiu o bispo. Os homens que o acompanhavam cercaram a casa em que Possídio se escondeu, apedrejaram-na e incendiaram-na, tentando forçar a entrada. Os habitantes do local, percebendo o “perigo” (*periculum*) que o “delito” (*facinus*) naquele lugar poderia representar, tentaram convencer Crispino a desistir de sua empresa, enquanto outros apagavam o fogo. Crispino, entretanto, “impetuoso e inexorável” (*fervidus atque inexoratus*), não desistia, até que os seus conseguiram entrar na casa. Mataram os animais, na parte inferior, e da parte superior, “fizeram descer o bispo, recobrando-o de feridas e insultos”.¹²⁸ Então, interveio Crispino “para impedir coisas mais graves, como se cedesse às súplicas dos habitantes. Em sua ira não parecia se preocupar tanto com os pedidos deles quanto com o temor de testemunhas de seu delito”.¹²⁹

Outro incidente notável aconteceu com Maximiano, bispo católico de Bagai, logo após ter recuperado por sentença judicial sua basílica no *fundus Calvianensis* que os donatistas “havia usurpado ilicitamente” (*illicite aliquando usurpauerant*). Estes invadiram o local “com ímpeto horrendo e furor cruel” e espancaram o bispo “com bastões, armas de toda espécie e pedaços de madeira arrancados ferozmente do altar”,¹³⁰ abandonando-o como se estivesse morto. Enquanto era levado dali por seus fiéis, os donatistas, “com ira mais ardente”, tomaram o bispo das mãos dos que o carregavam,

¹²⁷ Aug., *C. Crec.* III.46.50 (*NBA XVI/1*, p. 258): “[...] ubi ille nihil auderet vel non praevaleret vel, si quid etiam fecisset, negare non posset”.

¹²⁸ Aug., *C. Crec.* III.46.50 (*NBA XVI/1*, p. 258): “[...] de superioribus episcopum deposuerunt afficientes plagis et contumeliis”.

¹²⁹ Aug., *C. Crec.* III.46.50 (*NBA XVI/1*, p. 258): “Ubi ne gravius saevirent, intercessit ipse Crispinus velut aliis rogantibus flexus. Quorum non tam videbatur in ira sua curare deprecationem quam in facinore testimonium formidare”. Veja também Pos., *V. Aug.* 12.

¹³⁰ Aug., *Ep.* 185.7.27 (*BAC 99*, p. 743): “[...] horrendo impetu et furore crudeli fustibus et cuiusce modi telis, lignis denique eiusdem altaris effractis immaniter ceciderunt [...]”.

“maltratando e pondo em fuga os católicos”.¹³¹ À noite, jogaram-no do alto de uma torre, mas ele “caiu sobre esterco macio, aparentemente morto, mantendo a vida apenas com extremo espírito”.¹³² De fato, apesar do linchamento, Maximiano não morreu. Porém, para que pudesse voltar à sua basílica, precisou pedir o auxílio direto do imperador, que graças à “tantas, tão grandes e tão recentes cicatrizes” (*cicatricibus suis tam multis, tam ingentibus, tam recentibus*), promulgou novas leis repressivas contra os donatistas.¹³³

Tais ações violentas, contudo, não eram despropositadas como Agostinho queria nos dar a entender. Nelas, estava em jogo o reconhecimento e o exercício da autoridade dos preladados. Por um lado, aquele que não provasse sua ortodoxia não era considerado bispo e deveria ser deposto. Por outro, a mobilização da multidão era maneira de estreitar e manter as relações do bispo com sua comunidade, pois supunham grande capacidade de liderança – ainda que a plebe pudesse agir de forma independente ou mesmo sem a iniciativa dos líderes religiosos.¹³⁴ Mobilização efetiva indicava a todos clara demonstração de poder. É por isso que Agostinho se refere a “manifestações de poderes tirânicos”.

Ao mesmo tempo, as ações violentas serviam para manter o compromisso dos fiéis a uma Igreja e intimidar a conversão de outros. Agostinho escrevia a Januário, bispo donatista de *Casae Nigrae*, que “por vossa privada audácia, obrigais violentamente os homens, ou a ir ao erro, ou a permanecer no erro”.¹³⁵ O bispo católico de Hipona lamentava ao padre Vitoriano que, em uma ocasião, na região de Hipona, 48 pessoas haviam sido rebatizadas por causa dos “latrocínios” (*latrocinia*) dos clérigos donatistas e dos circunceliões.¹³⁶

¹³¹ Aug., *Ep.* 185.7.27 (*BAC* 99, p. 744): “[...] illi ira ardentiore succensi eum de portantium manibus abstulerunt male mulcatis fugatisque catholicis [...]”.

¹³² Aug., *C. Cresc.* III.43.47 (*NBA* XVI/1, p. 252): “[...] praecipitatus subter cinere stercoris molliter iacebat expectus, sensu amisso vix extremum spiritum tenens”.

¹³³ Maximiano e Servo, de Thubursicum, foram até Ravena apresentar suas queixas ao imperador. Entre 12 de fevereiro e 5 de março, Honório enviou à África o Édito de União (*CTh* XVI.5.38) e outros três *decreta* (*CTh* XVI.5.37; 6.4-5). Cf. Frend, *The Donatist Church*, pp. 262-4 para o contexto.

¹³⁴ J. C. M. de Oliveira, *Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana, do século IV ao século V*, Dissertação de Mestrado: Unicamp, 2001, pp. 22-30 e 75ff.

¹³⁵ Aug., *Ep.* 105.2.5 (*BAC* 69, p. 771): “Si ergo uos priuata uestra audacia tam uiolenter cogitis homines aut ire in errorem aut permanere in errore [...]”. Cf. *Ep.* 185.3.13; *C. Cresc.* III.48.53. Sobre o uso da coerção física como meio de fazer conformidade de culto, cf. MacMullen, *Christianizing the Roman empire*, pp. 88-100; e Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop*, esp. p. 235.

¹³⁶ Aug., *Ep.* 111.1 (*BAC* 69, p. 823): “Pridie, quam ad te ista dictaui, ex uno loco per huius

Agostinho também relata vários casos de violência contra clérigos donatistas convertidos ao catolicismo. Restituto, antigo presbítero donatista, “que por livre e espontânea vontade elegeu nossa comunhão, foi raptado de casa, terrivelmente golpeado a vosso capricho, arrastado por uma poça enlameada, vestido com um tecido de juncos e, na pompa de seu delito, foi ostentado a uns para que se doessem, a outros para que rissem. E ainda foi levado onde quiseram, sendo libertado somente depois de doze dias”.¹³⁷

Além da afirmação da autoridade do bispo, as ações violentas visavam a apropriação dos recursos econômicos dos adversários destinados ao cuidado dos pobres.¹³⁸ No primeiro dia do concílio de Cartago, em 411, o bispo católico Novato acusava seu oponente, Crescônio, de haver despojado sua comunidade em Cesariana: “Espoliou a Igreja católica, roubou o dinheiro, portou os grãos e levou as carroças”.¹³⁹ Isto era um problema porque a caridade era usada para garantir suporte e, portanto, incidia diretamente sobre a legitimidade do partido nas cidades. “Igrejas rivais competiam para replicar os serviços sociais fornecidos por seus oponentes. O controle das esmolas pelo bispo, por exemplo, tornou-se uma questão altamente controversa”.¹⁴⁰ Tanto que os donatistas acusavam seus adversários de querer apenas se apoderar de seus bens.¹⁴¹ Todavia, Agostinho justificava que eles eram para o cuidado dos pobres: “Se privadamente possuímos o suficiente para nós, não são nossos, mas dos pobres, estes bens cuja administração levamos, e não vindicamos para nós a propriedade com usurpação que dana”.¹⁴²

modi terrores XL et VIII animae mihi rebaptizatae renuntiatae sunt”.

¹³⁷ Aug., *Ep.* 88.6 (BAC 69, p. 567): “Presbyterum etiam quemdam, quia propria et libera uoluntate unitatem nostrae communionis elegit, de domo sua raptum et pro arbitrio immaniter caesum, in gurgite etiam coenoso uolutatum, buda uestitum cum quibusdam dolendum, quibusdam ridendum in pompa sui facinoris ostentassent, abductum inde, quo uoluerunt, uix post dies XII dimiserunt”. Cf. *Ep.* 105.2.3; *C. Cresc.* III.48.53.

¹³⁸ Cf. Oliveira, *Igreja, mobilização popular e ação coletiva*, pp. 37-9.

¹³⁹ GCC I.189 (SC 195, p. 840): “Nouatus, episcopus Sitifensis ecclesiae catholicae, dixit: “[...] Ecclesiam autem catholicam praedauit, pecuniam sustulit, frumenta deportauit, carpenta duxit [...]”.

¹⁴⁰ Brown, *Power and persuasion*, p. 90. O autor lembra que Cipriano procurava garantir a lealdade dos cristãos, na época da perseguição de Décio, através da caridade. Idem, p. 90, para referências.

¹⁴¹ Aug., *Ep.* 185.9.35.

¹⁴² Aug., *Ep.* 185.9.35 (BAC 99, p. 751): “[...] si autem priuatim, quae nobis sufficiant, possidemus, non sunt illa nostra sed pauperum, quorum procuracionem quodam modo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili uindicamus”. Cf. *Ep.* 93.12.50.

É claro que os católicos deveriam usar os mesmos procedimentos contra seus rivais.¹⁴³ Em Hipona, contudo, é difícil imaginarmos isto. O antecessor de Agostinho, o bispo Valério, não poderia nem sonhar em agir desta forma. De origem grega, mal conhecia a língua latina, mostrando-se incapaz de competir com seus adversários na cidade.¹⁴⁴ A força dos donatistas em Hipona era tanta que um bispo, após o édito de tolerância promulgado por Juliano, em 362, impediu que os padeiros assassem pães aos católicos.¹⁴⁵ Embora tenha sofrido repressão estatal durante vários períodos – entre 317 e 321, 347 e 348 e a partir de 405 –, o donatismo teve, durante todo o século IV e início do século V, a força de uma verdadeira Igreja estabelecida na África. Quando Agostinho foi ordenado em 391, os donatistas eram a maioria tanto na cidade quanto no campo.¹⁴⁶ Os vilarejos ao redor de Hipona eram todos donatistas. Em Fussala, por exemplo, não havia um único católico e os primeiros presbíteros que Agostinho lá enviou “foram espoliados, feridos, debilitados, cegos e assassinados”.¹⁴⁷ Grandes proprietários de terras apoiavam abertamente o “partido de Donato”.¹⁴⁸ Pouco antes da conferência de 411, os católicos eram obrigados a reconhecer que os donatistas eram maioria na Numídia, mesmo depois de sofrer perseguição desde 405.¹⁴⁹

Portanto, quando Agostinho foi ordenado bispo, estava em imensa desvantagem com relação aos seus adversários. Ele não recorreu à violência e atitudes despóticas, em parte, porque não tinha como fazê-lo.¹⁵⁰ Ele estava longe da liderança de Gaudêncio, bispo

¹⁴³ Isto se tornou explícito no concílio de Cartago. Veja as palavras de Trifólio de Ávora: *GCC* I.133 (*SC* 195, p. 750): “Trifolius episcopus plebis Aborensis [...] dixit: ‘Nomen si illic auditum fuerit donatistarum, lapidatur’”; e também I.135 e I.142. A violência praticada pelo Estado contra os donatistas também é bem lembrada por algumas *Passiones*, que sobreviveram. Cf. *Idus martii sermo de passione ss. Donati et Advocati* (*PL* 8.752-8): os donatistas recusam-se a entregar suas basílicas em Cartago e massacres acontecem; *Passio Maximiani et Isaac Donatistarum auctore Macrobio* (*PL* 8.767-74) e *Passio benedicti martyris Marculi* (*PL* 8.760-6): ambas sobre a perseguição de Macário, em 347 e 348.

¹⁴⁴ *Pos.*, *V. Aug.* 5.

¹⁴⁵ *Aug.*, *C. litt. Pet.* II.83.184.

¹⁴⁶ Cf. e.g. *Opt.*, III.4; *Aug.*, *C. litt. Pet.* II.83.184 e *Pos.*, *V. Aug.* 7.

¹⁴⁷ *Aug.*, *Ep.* 209.2 (*BAC* 99b, p. 237): “[...] expoliarentur, caederentur, debilitarentur, excaecarentur, occiderentur”.

¹⁴⁸ *Aug.*, *Ep.* 57.

¹⁴⁹ *Aug.*, *Ep.* 129.6.

¹⁵⁰ Veja as palavras de Agostinho ao bispo rogatista Vicente: *Aug.*, *Ep.* 93.3.11 (*BAC* 69, p. 614): “[...] sed nulla bestia, si neminem uulneret, propterea mansueta dicitur, quia dentes et

donatista de Thamugad, que podia se opor aos éditos imperiais.¹⁵¹ Por isso tentou mudar o jogo através de uma estratégia que visava deslegitimar a violência e o próprio motivo do cisma donatista, bem como criar relações mais sólidas com sua comunidade. Ao se engajar na controvérsia, procurou fundamentar suas opiniões e sua posição em valores ascéticos e na relação que estruturou com ascetas e monges do Norte da África.

... e os circunceliões

Uma vasta literatura tem sido dedicada aos circunceliões, mas pouco sabemos, de fato, sobre o significado de suas ações.¹⁵² Sua primeira aparição histórica é datada ao redor de 340,¹⁵³ mas as origens do movimento parecem ser ainda mais antigas.¹⁵⁴ Essencialmente, é por causa de sua associação com o donatismo¹⁵⁵ e de suas ações violentas contra os

ungues non habet. saeuire uos nolle dicitis; ego non posse arbitror. ita enim estis numero exigui, ut mouere vos contra adversarias uobis multitudines non audeatis, etsi cupiatis”.

¹⁵¹ Aug., *C. Gaud.* I.1.1 e *Ep.* 204. Cf. *infra*, p. 50. Sobre Gaudêncio, veja Mandouze, *PCBE* 1, p. 523.

¹⁵² As atividades dos circunceliões, descritas por Optato e Agostinho, em especial, têm suscitado diversas interpretações. Cf. e.g. F. Martroye, “Circoncellions”, *DACL*, cols. 1692-710 (um movimento de “paysans révoltés”, sem nenhum caráter religioso); Brisson, *Autonomisme et christianisme*, pp. 325-56; Friend, *The Donatist Church*, pp. 171-7, 209-10, 261; Lepelley, *Les cités*, vol. 1, pp. 91-8, 328-30; e vol. 2, p. 121 (que situa a “grande jacquerie des circoncellions” apenas entre os anos de 340 e 350); Friend, *The rise of Christianity*, pp. 572-4, 656 (insistindo na mesma tese de *The Donatist Church*); C. Lepelley, “Circumcelliones”, *Aug-Lex*, cols. 930-5; A. Gotoh, “Circumcelliones: the ideology behind their activities”, in *Forms of control and subordination in Antiquity*, ed. por T. Yuge e M. Doi, Leiden: E. J. Brill, 1988, pp. 303-11 (válido também pela síntese da historiografia e pelo esboço do desenvolvimento do movimento).

¹⁵³ Opt., III.4.

¹⁵⁴ Cf. S. Lancel, “Aux origines du Donatisme et du mouvement des Circoncellions”, *CT* 57 (1967), 183-188, que sugere a participação de ancestrais dos circunceliões na eleição de Silvano, no início do século IV, a partir dos *Gesta apud Zenophilum*.

¹⁵⁵ Os donatistas afirmavam que não estavam relacionados aos circunceliões (Aug., *C. ep. Parm.* I.11.17), mas há muitas referências de que recorriam ao movimento quando sua Igreja estava sendo ameaçada. Sobre o recrutamento dos circunceliões pelos donatistas e a relação daqueles com a “Igreja dos mártires”, cf. D. Caner, *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 2002, pp. 230-3. Pelo menos durante o episcopado de Agostinho, tudo leva a crer que os circunceliões eram, de fato, a “asa extremista do donatismo”.

clérigos católicos que são conhecidos até hoje.

As fontes procuram definir suas ações como fanatismo ou banditismo, referindo a formas organizadas de violência que não eram controladas pelo Estado e, portanto, ilegítimas.¹⁵⁶ Em seus escritos, Agostinho fez diversas referências às “matanças e incêndios dos circunceliões” (*caedes et incendia Circumcellionum*) e aos “horrendos crimes que cometeram contra os clérigos católicos” (*horrenda facinora sua in catholicos clericos perpetrata*).¹⁵⁷ Alguns daqueles “crimes”, descrevia como puro sadismo. No seu tratado *Contra Crescônio*, escrevia que:

Estes, portando armas terríveis de toda espécie, vagam aterrorizando não digo apenas a calma e a paz da Igreja católica, mas também a segurança pública. Com agressões noturnas invadem as casas dos clérigos católicos, espoliando-as de tudo e deixando-as inabitáveis; então os raptam, os castigam até que sangue e os ferem com golpes de espada, abandonando-os quase mortos. Mais ainda, inédito e até agora inaudito gênero de crime, derramam e cravam nos olhos destes uma mistura de cal e vinagre; ao invés de arrancar seus olhos, preferem torturá-los lentamente que cegá-los rapidamente. De fato, de início empregavam para este crime somente a cal, mas então, sabendo que suas vítimas logo se haviam restabelecido, adicionaram o vinagre.¹⁵⁸

Segundo Possídio, por pouco Agostinho não foi vítima deles.¹⁵⁹ Uma vez, a caminho de uma de suas visitas pastorais, era esperado com uma emboscada. Mas o

¹⁵⁶ Aug., *C. ep. Parm.* I.11.17 (*NBA XV/1*, p. 92): “Sed haec non tam multa sunt, quam multa quotidie per furiosos ebriosorum iuvenum greges quibus principes constituunt, qui primum tantummodo fustibus, nunc etiam ferro se armare coeperunt, qui Circumcellionum notissimo nomine per totam Africam vagantur et saeviunt, contra omnem ordinem legum potestatumque committunt”. Cf. *C. ep. Parm.* II.3.6; *Pos.*, V. *Aug.* 10.

¹⁵⁷ Nas cartas de Agostinho, cf. *Aug.*, *Epp.* 29.12; 43.8.24; 76.2; 88; 93.3.11, 108.5.14, 6.18; 111.1; 133.1; 134.2, 4; 185.9.41.

¹⁵⁸ Aug., *C. Cresc.* III.42.46 (*NBA XVI/1*, pp. 248/250): “Namque horrendis armati cuiusque generis telis terribiliter vagando non dico ecclesiasticam, sed ipsam humanam quietem pacemque perturbant, nocturnis adgressionibus clericorum catholicorum invasas domos nudas atque inanes relinquunt, ipsos etiam raptos et fustibus tunsos ferroque concisos semivivos abiciunt. Insuper novo et antehac inaudito sceleris genere oculis eorum calcem aceto permixto infundentes et infercientes, quos evellere compendio poterant, excruciare amplius eligunt quam citius excaecare. Nam primo tantum calce ad hoc facinus utebantur, sed posteaquam illos, quibus hoc fecerant, cito salutem reparasse didicerunt, acetum addiderunt”.

¹⁵⁹ No outono de 403. Cf. S. Lancel, “Saint Augustin et les donatistes dans les nouveaux sermons Dolbeau”, in *Africa cristiana: storia, religione, letteratura*, ed. por M. Marin e C. Moreschini, Brescia: Editrice Morcelliana, 2002, pp. 201-19, às pp. 208-10, para as referências e a datação.

condutor, assistido pela “providência de Deus” (*providentia Dei*), tomou por engano outro caminho. Todos da comitiva episcopal, ao perceberem que pelo erro haviam sido salvos, “deram graças a Deus”, porque eles “não pouparam nem leigos, nem sacerdotes, como atestam as atas públicas”.¹⁶⁰

Agostinho e Possídio criaram a imagem de que os circunceliões contrastavam, como preto no branco, com a paz e a mansuetude da Igreja católica: de um lado, a insegurança, de outro, a ordem que garantiam os católicos sob o patrocínio imperial. “Se devolvessem mal por mal, ainda assim fariam contra a lei de Cristo; mas, na verdade, se compararmos todos vossos feitos com os nossos, descobre-se que padecemos o que está escrito: ‘Retribuíam-me mal por bens’ (Ps 34.12), e em outro lugar: ‘Com aqueles que odiavam a paz eu era pacífico; enquanto lhes falava, combatiam-me sem motivo’ (Ps 119.7)”.¹⁶¹ Diante da violência de seus adversários, Agostinho e Possídio sustentavam que, na verdade, eram os católicos que sofriam perseguição, não os donatistas. Ambos procuravam mostrar que seu partido, em nenhum momento, estava seguro e que era, portanto, a verdadeira Igreja dos mártires.¹⁶²

A identidade dos circunceliões também é fonte de debate entre os especialistas: alguns conjecturam que eles eram operários agrícolas itinerantes, que trabalhavam nas plantações de trigo e oliva da Numídia;¹⁶³ outros sustentam que eles eram monges giróvagos, cuja experiência monástica encontrava ecos em outras regiões do Oriente romano.¹⁶⁴ De fato, os circunceliões eram conhecidos como “agonísticos” (*agonistici*) ou

¹⁶⁰ Pos., *V. Aug.* 12 (*BAC* 10, p. 376): “[...] et cum omnibus liberatori Deo gratias egit. Et omnino suo more illi nec laicis nec clericis pepercerunt, sicut publica contestantur gesta”.

¹⁶¹ *Aug., Ep.* 88.1 (*BAC* 69, p. 561): “Qui si malum pro malo redderent, etiam sic contra legem facerent Christi; nunc uero, consideratis omnibus factis uestris et nostris inuenimur hoc pati, quod scriptum est: *Retribuebant mihi mala pro bonis* (Ps 34.12) et in alio psalmo: *Cum his qui oderant pacem, eram pacificus; cum loquebar illis, debellabant me gratis* (Ps 119.7)”.

¹⁶² De fato, à época, não havia nada que impedisse ações como aquelas e, por muito tempo, eles parecem ter gozado de total impunidade. Cf. *Aug., Ep.* 185.4.15.

¹⁶³ Cf. C. Saumagne, “Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circuncellions d’Afrique”, *AHES* 6 (1934), 351-364; e Février, “Toujours le donatisme”, que une à tese de Saumagne a de Tengström.

¹⁶⁴ Cf. S. Calderone, “Circumcelliones”, *PP* 112 (1967), 94-109, pp. 103ff; e G. A. Cecconi, “Il ‘Praedestinatus’ (I 69) come fonte sul donatismo”, in *L’Africa romana. Atti del IX convegno di studio (Nuoro, 13-15 dicembre 1991)*, ed. por A. Mastino, Sassari: Edizioni Gallizzi, 1992, pp. 865-79, às pp. 871-4.

“soldados de Cristo” (*militēs Christi*), nomes próprios aos monges.¹⁶⁵ Possídio, em sua biografia de Agostinho, sublinha que eles perambulavam como continentes.¹⁶⁶ Entre eles, podiam ser encontradas mulheres ascetas (*sanctimoniales*), as quais Agostinho procurava desqualificar.¹⁶⁷ Num de seus sermões, o bispo católico de Hipona procura desfazer qualquer semelhança entre eles e os monges:

Das palavras deste salmo originou-se o nome de monges; assim, que ninguém insulte os católicos por este nome. Quando censurais corretamente os hereges pelos circeliões, para que se envergonhando se salvem, eles os censuram pelos monges. Vede, primeiramente, se devem ser comparados. Se se necessita de um testemunho vosso, ele não faltará. Mas é necessário unicamente admoestar cada um de vós que preste atenção, que somente preste atenção e compare. Que necessidade há de vossas palavras? Comparai os bêbados com os sóbrios, os impetuosos com os moderados, os loucos com os simples, os vagantes com os congregados. Contudo, costumam dizer: ‘o que significa o nome de monges?’. Quanto melhor o diríamos: o que significa o nome de circeliões? Mas nos dizem: ‘não se chamam circeliões’. Talvez os chamemos pelo nome errado. Dir-vos-ei seu nome próprio? Talvez se denominem circunceliões, não circeliões. Se se chamam assim, vagam em volta dos celeiros. Costumam vagar, pois, daqui para lá, sem nunca ter residência fixa e cometer o que sabeis e que eles sabem, queiram ou não queiram.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Cf. Opt., III.4 e Aug., *En. Ps.* 132.6 [(BAC 264, p. 470): “(...) milites Christi agonistici appellantur. Utinam ergo milites Christi essent, et non milites diaboli, a quibus plus timetur Deo laudes, quam fremitus leonis”].

¹⁶⁶ Pos., V. *Aug.* 10 (BAC 10, p. 372): “[...] velut sub professione continentium ambulantes, qui Circeliones dicebantur”.

¹⁶⁷ Aug., *C. litt. Pet.* 2.88.195 [(NBA XV/2, p. 210): “Nam inter vinolenta convivia, et feminis maritos non habentibus, liberam comitandi, vagandi, iocandi, bibendi, pernoctandi licentiam (...)”]; *C. ep. Parm.* II.3.6 e 9.19; *C. Gaud.* I.36.46 [(NBA XVI/2, p. 504): “(...) sanctimoniales vestrae gravidae (...)”].

¹⁶⁸ Aug., *En. Ps.* 132.3 (BAC 264, pp. 465-6): “Ex voce huius psalmi appellati sunt et Monachi, ne quis vobis de isto nomine insultet Catholicis. Quando vos recte haereticis de Circellionibus insultare coeperitis, ut erubescendo salventur; illi vobis insultant de monachis. Primo si comparandi sunt, vos videte; si verbis vestris opus est, iam laboratis. Non opus est, nisi ut admoneatis unumquemque ut attendat; solum attendat, et comparet. Quid opus est verbis vestris? Comparentur ebriosi cum sobriis, praecipites cum consideratis, furentes cum simplicibus, vagantes cum congregatis. Sed tamen dicere consueverunt: Quid sibi vult nomen monachorum? Quanto melius dicimus nos: Quid sibi vult nomen circellionum? Sed non, inquit, vocantur circelliones. Forte corrupto sono nominis eos appellamus. Dicturi sumus vobis integrum nomen ipsorum? Forte circumcelliones vocantur, non circelliones. Plane si hoc vocantur, exponant quid sint. Nam circumcelliones dicti sunt, quia circum cellas vagantur: solent enim ire hac, illac, nusquam habentes sedes; et facere quae nostis, et quae illi norunt, velint, nolint”. A palavra *circellio* deriva de *circum*, que diz respeito àqueles que giram, e *cella*, que significa cela, habitação de monge. *Circellio*, portanto, indicaria uma espécie de monge giróvago, que vagava de

Agostinho procura desqualificar os circunceliões como monges porque, se fossem vistos como tais, poderiam ameaçar seu projeto monástico centrado na autoridade episcopal. Queria evitar que a mobilidade e a violência deles pudessem ser associadas aos servos de Deus. Para Agostinho, o estado monacal adquire legitimidade com estabilidade, submissão ao bispo e independência econômica.¹⁶⁹ Qualquer manifestação diferente de monasticismo precisava ser deslegitimada. Possídio, em sua biografia, faz um contraponto entre os circunceliões e o monasticismo de Agostinho: enquanto aqueles se entregavam “à audácia, soberbia e ilícito temor” (*audacia superba et temeritate illicita*), os servos de Deus ao redor do bispo de Hipona divulgavam “dia-a-dia a verdade da mensagem da Igreja católica” (*innotescente et clarescente de die in diem Ecclesiae Catholicae praedicationis veritate*).¹⁷⁰

A relação com a comunidade

Ao mesmo tempo em que os bispos mobilizavam suas comunidades para sustentar suas opiniões e posições, a intensa participação popular na controvérsia apresentava-lhes constantes desafios. As multidões poderiam agir fora do controle dos prelados¹⁷¹ e, assim, criar situações embaraçosas. Um episódio, ocorrido em 411, na basílica maior de Hipona,

uma cela a outra. Seria uma abreviação de *circumcellio*? Cf. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, ed. por A. Enout e A. Meillet, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967, pp. 111 e 122; e *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, ed. por A. Blaise, Paris: Librairie des Méridiens, 1954, pp. 142 e 152.

¹⁶⁹ Agostinho qualifica de “hipócritas” (*hypocritae*) os que “[...] sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes [...]”. E continua: “[...] cum interea ubicumque in factis suis malis deprehensi fuerint, vel quoquo modo innotuerint, sub generali nomine monachorum vestrum propositum blasphematur, tam bonum, tam sanctum, quod in Christi nomine cupimus, sicut per alias terras, sic per totam Africam pullulare” (Aug., *De op. mon.* 28.36). Da mesma forma, rotula de hereges os abelianos, que formavam uma comunidade de homens e mulheres continentes que coabitavam e que reuniam seus membros entre os filhos dos vilarejos vizinhos a Hipona (Aug., *De haer.* 87). Sobre o triunfo do cenobitismo entre os séculos IV e V no Ocidente, cf. P. Rousseau, *Ascetics, authority, and the Church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

¹⁷⁰ Pos., V. Aug. 10-2.

¹⁷¹ Oliveira, *Igreja, mobilização popular e ação coletiva*, pp. 22-30 e 75ff.

nos ajuda a entender esta situação. A multidão lá reunida durante uma celebração solene tentou ordenar presbítero o senador Valério Piniano, que havia se estabelecido em Tagaste após o saque de Roma. Aos “primeiros clamores” da plebe (*primos eorum clamores*), Agostinho permanecia irredutível, pois havia prometido a Piniano não o ordenar contra sua vontade. Contudo, a agitação tomou conta da multidão, que gritava que procuraria outro bispo que realizasse a ordenação. A partir daquele momento, Agostinho procurou dialogar apenas com os “mais honrados e graves” (*honoratiores et grauiiores*), que subiram à abside para mediar um acordo. O bispo, mais uma vez, reforçou que não quebraria sua promessa. “Entretanto, a multidão, situada em suas gradações respectivas, persistia em sua vontade com horrendos, perseverantes e ruidosos clamores, fazendo-nos tomar partido ou conselho incerto”.¹⁷² Foram lançadas injúrias contra Alípio, bispo de Tagaste, e todos chegaram a temer coisas piores (*a nobis grauiosa timebantur*). Àquela altura, a igreja se estremecia com a “agitação popular”.¹⁷³ Mas Agostinho se mostrava persistente em sua promessa. Porém, a violência da reação popular era tamanha que Piniano dispôs-se a jurar que, se fosse ordenado contra sua vontade, partiria definitivamente da África. Imaginara que os hiponenses “deixariam de gritar com infrutífera perseverança”, mas Agostinho pensou que “o pesar deles cresceria com isso e seria mais temível depois do juramento”.¹⁷⁴ Piniano, então, decidiu jurar que permaneceria em Hipona se não lhe obrigassem o presbitério contra sua vontade. “Mas eles, que só pensavam no presbitério e o desejavam, não receberam como eu supunha a oferta. Começaram todos a sussurrar entre si e pediram que à promessa e ao juramento se acrescentasse a cláusula de que, se alguma vez ele quisesse aceitar livremente a cléricatura, não o faria a não ser na igreja de Hipona”.¹⁷⁵ Enquanto escrevia o

¹⁷² Aug., *Ep.* 126.1 (BAC 99, p. 15): “Multitudo uero pro gradibus constituta horrendo et perseuerantissimo clamorum fremitu in eadem uoluntate persistens incertos animi consilii que faciebat”.

¹⁷³ Aug., *Ep.* 126.2 (BAC 99, p. 15): “Sed quamuis tanto motu populi et tanta perturbatione ecclesiae permouerer [...]”.

¹⁷⁴ Aug., *Ep.* 126.3 (BAC 99, pp. 16-7): “[...] credo, existimans eos, quando quidem peierare non posset, non iam ulterius infructuosa perseuerantia clamatuos ad expellendum hinc hominem, quem saltem deberemus habere uicinum. Mihi autem quia uidebatur uehementiorem eorum dolorem post hanc iurationem fuisse metuendum, apud me tacitus habui [...]”.

¹⁷⁵ Aug., *Ep.* 126.3 (BAC 99, p. 17): “Illi uero, qui solum eius presbyterium cogitabant atque cupiebant, non ita, ut putabam, quod oblatum fuerat, acceperunt, sed inter se aliquantulum mussitantes petiuerunt, ut adderetur eidem promissioni atque iurationi, ut, si

texto de seu juramento, Piniano, inseguro das conseqüências, pensou em “necessidades” (*necessitates*) que pudessem forçar-lhe a ausência. Quando o diácono que recitava o texto as menciona, aconteceu o que Agostinho temia: “todos protestaram, a promessa desagradou e se recrudescer o tumulto, pensando o povo que o enganávamos com uma fraude”.¹⁷⁶ Do texto, foi preciso apagar a palavra “necessidade” para que os hiponenses manifestassem consentimento. Mesmo querendo convencer Albina, sogra do senador, de que a ameaça da multidão fosse apenas aparente, Agostinho confessa que o medo era comum. O bispo temia pela vida de Piniano e de Alípio, e que “alguns perdidos, que nunca faltam em uma multidão, tramassem uma conspiração oculta e se lançassem a uma audaz violência ao se apresentar uma oportunidade que eles poderiam aproveitar com indignação aparentemente justa”.¹⁷⁷

As conseqüências do episódio foram desastrosas e deixaram Agostinho entre a cruz e a espada. Por um lado, Albina, Piniano e Melânia acreditavam que os hiponenses haviam agido “com torpe apetite de dinheiro” (*turpissimo appetitu pecuniae*), desconfianças que se estendiam, sobretudo, a Agostinho. Eles obviamente tinham suas razões. Piniano e Melânia, sua esposa, eram descendentes das mais importantes famílias senatoriais de Roma. Suas propriedades estendiam-se por todo o Império¹⁷⁸ e ambos podiam contar com admiráveis somas de dinheiro: “Ele dizia que tinha como rendimento anual doze miríades de ouro, mais ou menos, sem contar os bens que procediam da sua esposa”.¹⁷⁹ Foi-lhes preciso uma vida inteira para que liquidassem sua enorme riqueza! Por outro lado, os hiponenses acusavam Alípio de querer manter Piniano em Tagaste por causa das doações que este

quando illi ad suscipiendum clericatum consentire placuisset, non nisi in ipsa Hipponensi ecclesia consentiret”.

¹⁷⁶ Aug., *Ep.* 126.4 (BAC 99, p. 18): “[...] continuo reclamatum est promissioque displicuit tumultu recrudescente et nihil aliud quam fraude secum agi populo existimante”.

¹⁷⁷ Aug., *Ep.* 126.1 (BAC 99, p. 14): “[...] nam et nos metuebamus, ne ab aliquibus perditis qui saepe multitudini occulta conspiratione miscentur, in uiolentam prorumperetur audaciam occasione seditionis inuenta, quam uelut iusta indignatione concitaret”.

¹⁷⁸ Ger., *V. Mel.* 11.

¹⁷⁹ Ger., *V. Mel.* 15 (SC 90, pp. 157-9): “Il disait qu’il avait comme revenu annuel, douze myriades d’or, plus ou moins, sans compter les biens propres venant de son épouse”. Àquela época, já havia pelo menos cinco séculos que a aristocracia senatorial, no Ocidente, acumulava riquezas numa escala impressionante. Cf. P. R. L. Brown, *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres: Thames and Hudson, 1971, pp. 34-45; e Jones, *LRE*, vol. 1, pp. 554-7.

fizera à igreja daquela cidade.¹⁸⁰

As acusações não poderiam ser piores, pois ameaçavam a imagem pública dos bispos. À época, a imagem que o bispo desfrutava na sociedade refletia diretamente sua capacidade de liderança. Um ataque à sua imagem era como uma agressão física. Isto porque a vida nas cidades tinha um caráter público muito acentuado. Vivia-se ao ar livre, e tudo o que um era ou fazia era do conhecimento de todos.¹⁸¹ Na Hipona de Agostinho não era diferente. Como lembrou Peter Brown, as tensões e as diferenças sociais eram explícitas, enfatizadas “de maneira tão vistosa quanto possível”.¹⁸²

Assim, as acusações dos hiponenses e de Albina eram sérias ameaças à legitimidade do poder episcopal. Após o episódio, Agostinho apressou-se em escrever uma carta a Alípio para lembrá-lo da necessidade de mostrar a todos que as acusações eram infundadas:

Se for possível, Alípio meu, não levemos os enfermos a esta cobiça tão nociva e mortífera. Recorda daquilo que havíamos falado antes que acontecesse esta tentação, que mais nos obriga a fazê-lo. Esforcemo-nos de conferi-lo com a ajuda do Senhor, sem se contentar com nossa consciência, pois é tal a causa que ela apenas não pode bastar. Pois, se somos servos de Deus não réprobos, se em nós arde um pouco daquele fogo pelo qual a ‘caridade não busca os interesses próprios’ (1 Cor 13.5), devemos nos preocupar em fazer o bem não apenas diante de Deus, mas também diante dos homens. Não bebamos a água limpa em nossa consciência, enquanto somos acusados de agir com pés incautos, para que as ovelhas do Senhor não bebam a água turva.¹⁸³

Ao mesmo tempo, Agostinho escreve embaraçosamente a Albina tentando convencê-la de que suas suspeitas eram incorretas. Em primeiro lugar, procura inocentar os hiponenses. A plebe não teria sido movida pelo dinheiro, mas pelo desprezo de Piniano às

¹⁸⁰ Aug., *Ep.* 126.7.

¹⁸¹ Cf. esp. R. MacMullen, *Roman social relations, 50 b.C. to AD 284*, New Haven: Yale University Press, 1974, pp. 62-6.

¹⁸² Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 187-8.

¹⁸³ Aug., *Ep.* 125.2 (*BAC* 99, p. 10): “Ad istam cupiditatem tam noxiam atque mortiferam, si fieri potest, meus Alypi, non aedificentur per nos infirmi. Recordare, quid locuti fuerimus, antequam ista temptatio, quae plus ad hoc cogit, accideret. Ex hoc potius conferendo adiuuante domino prouidere conemur nec nobis sufficiat nostra conscientia, quia non talis causa est, ubi debeat sola sufficere. Si enim serui dei non reprobi sumus, si aliquid uiget in nobis illius igniculi, quo *caritas non quaerit, quae sua sunt* (1 Cor 13.5), prouidere utique debemus bona non solum coram Deo sed etiam coram hominibus, ne tranquillam aquam bibentes in nostra conscientia pedibus incautis agere conuincamur, ut oues dominicae turbidam bibant”.

riquezas, pela sua “pobreza cristã” (*Christiana paupertas*). Teria pensado apenas no benefício à igreja da cidade ao manter alguém como Piniano. Se haviam retido Agostinho, que renunciara a sua pequena herança paterna, muito mais motivo teriam para querer a presença de Piniano, que “havia superado e pisoteado em sua extraordinária conversão tanta cobiça deste mundo, tanta riqueza, tanta esperança”.¹⁸⁴ Porém, havia uma grande diferença entre as posses de Agostinho e as de Piniano.¹⁸⁵

As desconfianças contra os bispos talvez tivessem sentido, “algum visio de credibilidade”, como reconhecia Agostinho. Nas suas palavras: “Há quem pense que nós somos os senhores dos bens da igreja e que gozamos dos seus frutos. Mas, brevemente, ou os possuímos ainda ou os distribuímos como nos pareceu oportuno; nada demos ao povo, que está fora da clericatura e do monastério, a não ser a pouquíssimos indigentes”.¹⁸⁶ Para mostrar sua inocência, Agostinho jura por Deus que não teve interesses pecuniários. Jurava “não por medo de que morra nossa carne, medo que o povo de Hipona fez pensar que fosse, mas por medo que morra nossa reputação, a qual devemos antepor à mesma vida carnal em benefício dos enfermos, a quem tentamos apresentar-nos como modelo de boas obras”.¹⁸⁷

É claro que Agostinho queria sanar as suspeitas dos hiponenses e de Albina. Dos hiponenses, porque a imagem dos bispos poderia ficar gravemente prejudicada e muitos poderiam voltar-se ao donatismo, sobretudo, em uma época de dificuldades como aquela,¹⁸⁸ de Albina, porque ela, Piniano e Melânia poderiam interromper seus benéficos e suporte à Igreja católica.

Além disso, o fato de que os hiponenses agiram fora de qualquer controle nos

¹⁸⁴ Aug., *Ep.* 126.7 (BAC 99, p. 21): “[...] tantam mundi istius cupiditatem, tantas opes, tantam spem tanta conuersione superatam atque calcata[m]”.

¹⁸⁵ Cf. Lepelley, *Les cités*, vol. 1, p. 387. Para uma discussão aprofundada da questão da *cupiditas* dos hiponenses, cf. G. A. Cecconi, “Un evergete mancato: Piniano a Ippona”, *Athenaeum* 66 (1988), 371-389, às pp. 372-80.

¹⁸⁶ Aug., *Ep.* 126.8 (BAC 99, pp. 21-2): “Nos enim rebus ecclesiae dominari existimamur, nos opibus frui. Postremo quicquid de istis nos accepimus, nos uel adhuc possidemus uel, ut placuit, erogauimus; nihil inde populo extra clericatum uel extra monasterium constituto nisi paucissimis indigentibus largati sumus”.

¹⁸⁷ Aug., *Ep.* 126.8 (BAC 99, p. 22): “[...] non intentato metu mortis carnis nostrae, quod populus Hipponensis fecisse putatus esse, sed intentato metu mortis existimationis nostrae, quae propter infirmos quibus nos praebere ad exemplum bonorum operum qualicumque conuersione conamur, etiam uitae carnis huius utique praeponenda est”.

¹⁸⁸ Aug., *Ep.* 124.2.

demonstra que a autoridade de Agostinho era limitada e que ele não podia contar com o apoio irrestrito de sua comunidade. A insatisfação popular às atitudes do bispo poderia ameaçar sua liderança e, ao criar tumultos como aquele, encorajar seus inimigos. Embora Agostinho devesse engajar constantemente sua plebe na controvérsia, precisava agir com cautela. Não é a toa que, além de defendê-la, sustentava que Piniano deveria cumprir sua promessa e retornar a Hipona.

As preocupações de Agostinho de evitar descontentamentos em sua comunidade levaram-no a nomear seu sucessor antes mesmo de sua morte. Em 26 de setembro de 426, reuniu grande número de pessoas na basílica da Paz de Hipona para assegurar, através da aclamação popular, sua preferência pelo presbítero Heráclio. O medo do bispo era que os “ambiciosos e contenciosos” pudessem “turbar as igrejas” após sua morte.¹⁸⁹ Com efeito, sua experiência não poderia tranquilizá-lo. Pouco tempo antes, fora chamado a Mileve porque se temia “alguma perturbação” (*nonnulla perturbatio*) após a morte do bispo Severo. Os clérigos haviam recebido “em paz” o bispo que Severo designara em vida, mas a plebe turbou-se, visto que fora ignorada na escolha.¹⁹⁰

Para evitar qualquer tipo de disputa entre os hiponenses, os taquígrafos firmavam todas as palavras pronunciadas na igreja em atas eclesiásticas, hoje conservadas entre as cartas de Agostinho.¹⁹¹ Ao fim, o bispo pedia a todos que pudessem para assiná-las.¹⁹² São atas extremamente formais, com a precisão da data e dos clérigos – bispos e padres – presentes na ocasião, seguindo as mesmas normas dos registros municipais.¹⁹³

Na ocasião, Agostinho corria o risco de se opor às prescrições do concílio de Nicéia, que proibia a existência de dois bispos na mesma sede. Para evitar repreensões, Heráclio continuaria como padre, mas passaria a presidir a audiência episcopal.¹⁹⁴ Agostinho recomendava aos hiponenses que levassem seus assuntos, a partir daquele momento, ao

¹⁸⁹ Aug., *Ep.* 213.1 (BAC 99b, p. 253): “Scio post obitus eoiscoporum per ambitiosos aut contentiosos solere ecclesias perturbari et, quod saepe sum expertus et dolui, debeo, quantum ad me adinet, ne contingat, huic prospire ciuitati”.

¹⁹⁰ Aug., *Ep.* 213.1.

¹⁹¹ Aug., *Ep.* 213.1.

¹⁹² Aug., *Ep.* 213.6.

¹⁹³ Sobre as atas públicas, cf. Lepelley, *Les cités*, vol. 1, pp. 223-4.

¹⁹⁴ Aug., *Ep.* 213.4-5.

futuro bispo; sua ajuda seria dada apenas quando Heráclio não soubesse o que fazer.¹⁹⁵

A participação dos poderes públicos na controvérsia

As cidades do Norte da África conservaram, ao longo de todo o século IV e o início do século V, relativa autonomia com relação à corte imperial.¹⁹⁶ Dois incidentes ilustram bem tal situação. Aconteceu um motim pagão em Sufes, “crime famosíssimo e crueldade inopinada” (*famosissimum scelus et inopinata crudelitas*). Numa carta escrita por volta de 400, Agostinho mostrava sua indignação: “Sepultastes as leis romanas, pisoteastes o temor dos juízos retos, não mostrastes nenhuma veneração nem temor aos imperadores. Derramastes o sangue de sessenta irmãos inocentes e, quem mais matou, recebeu maiores louvores e obteve o principado em vossa cúria”.¹⁹⁷

Mas, sem dúvida, o caso mais notório aconteceu em 408, na cidade de Calama. Nas calendas de junho, celebrou-se na cidade uma “festa de pagãos, solenidade sacrílega”, sem que ninguém a proibisse. Quando a “turba tão petulante de dançantes” passou em frente à igreja, o bispo Possídio tentou impedir que “coisa tão ilícita e indigna” continuasse, valendo-se da lei recentemente promulgada por Honório contra o paganismo.¹⁹⁸ A igreja foi então apedrejada. Oito dias depois, quando o bispo novamente intimou o cumprimento da lei, a igreja foi lapidada pela segunda vez. No dia seguinte, Possídio quis registrar o caso em atas públicas, “com ânimo de infundir temor aos culpados”, mas a ação lhe foi negada. Ainda mais, incendiaram e apedrejaram a igreja pela terceira vez. Alguns clérigos fugiram, outros se esconderam, mas um servo de Deus foi morto. Do lugar em que Possídio estava escondido, escutava “as vozes dos que o buscavam matar e culpavam-se a si mesmos, porque seu grande crime resultava inútil ao não encontrar o bispo”. Nenhuma das autoridades tentou evitar o acontecido ou prestar socorro às vítimas, exceto um forasteiro. Por ele, “muitos servos de Deus foram libertados das mãos dos que tentavam matá-los. [...]”

¹⁹⁵ Aug., *Ep.* 213.5-6.

¹⁹⁶ Lepelley, *Les cités*, vol. 2, p. 100.

¹⁹⁷ Aug., *Ep.* 50 (*BAC* 69, p. 319): “Apud uos Romanae sepultae sunt leges, iudiciorum rectorum calcatus est terror, imperatorum certe nulla ueneratio nec timor. apud uos sexaginta numero fratrum innocens effusus est sanguis et, si quis plures occidit, functus est laudibus et in uestram curiam tenuit principatum”.

¹⁹⁸ Provavelmente *CTh* XVI.10.19 (15 de novembro de 407).

Pela intervenção do forasteiro ficou claro quão fácil teria sido evitar todo o acontecimento se os cidadãos, sobretudo os principais, tivessem impedido que o atropelo se executasse ou consumasse”.¹⁹⁹

Ambos os eventos nos revelam claramente, como concluiu Claude Lepelley, em seu estudo monumental, a habilidade com a qual as autoridades locais poderiam tratar a legislação imperial. Apesar da multiplicação das leis contra o paganismo no início do século V, rituais pagãos, em Sufes e em Calama, pelo menos, poderiam ser livremente celebrados. Somente após violentos motins e assassinatos é que havia em Calama ameaça de alguma repreensão – não somos informados por Agostinho de nenhuma punição aos habitantes de Sufes.²⁰⁰ Aquela autonomia municipal poderia ser mantida, à época, porque a autoridade imperial dependia diretamente da colaboração dos notáveis locais para ser efetiva. Apesar da centralização do poder a partir do século III, uma distância imensa separava a administração do Império das províncias. Tal situação abria espaço para grande flexibilidade da vontade do imperador em cada localidade.²⁰¹

¹⁹⁹ Aug., *Ep.* 91.8 (*BAC* 69, pp. 590-1): “Contra recentissimas leges Kalendis Iuniis festo paganorum sacrilega solemnitas agitata est nemine prohibente tam insolenti ausu, ut, quod nec Iuliani temporibus factum est, petulantissima turba saltantium in eodem prorsus uico ante fores transiret ecclesiae. quam rem illicitissimam atque indignissimam clericis prohibere temptantibus ecclesia lapidata est. deinde post dies ferme octo, cum leges notissimas episcopus ordini replicasset et dum ea, quae iussa sunt, uelut implere disponunt, iterum ecclesia lapidata est. postridie nostris ad imponendum perditis metum, quod uidebatur, apud acta dicere uolentibus publica iura negata sunt eodemque ipso die, ne uel diuinitus terrerentur, grando lapidationibus reddita est, qua transacta continuo tertiam lapidationem et postremo ignes ecclesiasticis tectis atque hominibus intulerunt, unum seruorum dei, qui oberrans occurrere potuit, occiderunt caeteris partim, ubi potuerant, latitantibus partim, qua potuerant, fugientibus, cum interea contrusus atque coarctatus quodam loco se occultaret episcopus, ubi se ad mortem quaerentium uoces audiebat sibique increpantium, quod eo non inuento gratis tantum perpetrassent scelus. gesta sunt haec ab hora ferme decima usque ad noctis partem non minimam. nemo compescere, nemo subuenire temptauit illorum, quorum esse grauis posset auctoritas, praeter unum peregrinum, per quem et plurimi serui dei de manibus interficere conantium liberati sunt et multa extorta praedantibus per quem clarum factum est, quam facile illa uel omnino non fierent uel coepta desisterent, si ciues, maximeque primates ea fieri perficique uetuissent”. Logo após o motim, Nectário, rico pagão da cidade, trocou algumas cartas com Agostinho, pois este estava em condições de interceder junto às autoridades civis para suavizar futuras punições aos cidadãos de Calama: Aug., *Epp.* 90; 91; 103; e 104.

²⁰⁰ Lepelley, *Les cités*, vol. 2, p. 100.

²⁰¹ Brown, *Power and persuasion*, pp. 13-34; e P. R. L. Brown, *Authority and the sacred: aspects of the Christianization of the Roman world*, Cambridge: Cambridge University

Neste contexto, a aplicação das leis contra os donatistas dependia de condições políticas locais. Um governador dificilmente iria perseguir um bispo donatista caso fosse causar grandes problemas na localidade.²⁰² Assim, as autoridades municipais tinham tendência a permanecer neutras na disputa entre católicos e donatistas.²⁰³ “Esta conduta era sábia e prudente, pois repreender um ou outro partido suscitaria no local graves dificuldades, que a cidade teria de todas as maneiras que sofrer”.²⁰⁴

Tal modo de agir das autoridades poderia representar grandes dificuldades para os bispos, sobretudo se eram representantes do partido minoritário na cidade. Em 396, Agostinho escrevia a Eusébio, curador de Hipona, por causa de um caso “execrável” (*execrabilis*): um “jovem” (*iuuenis*) que batera violentamente na mãe fora corrigido pelo seu bispo. O rapaz, descontente, convertera-se ao donatismo e ameaçara a mãe de morte. Apesar daquilo, fora rebatizado por Proculeiano, bispo donatista de Hipona, e revestido com a roupa branca de neófito. “É colocado num lugar eminente e destacado dentro do recinto, é apresentado como renovado aos olhos de todos os fiéis que gemem, este que está tramando o matricídio”.²⁰⁵ Agostinho queria registrar o caso em ata pública, “para que, enquanto o deploro, ninguém imagine que o invento”,²⁰⁶ e, ao mesmo tempo, pedia a Eusébio que interferisse junto de Proculeiano para que não aceitasse o rapaz.

Numa segunda carta ao curador, Agostinho alude à indisposição deste de julgar entre “os dois bispos”.²⁰⁷ Porém, acusa-o de ter favorecido os donatistas: “se quisesse convencer-te, poderia talvez facilmente demonstrar que estás capacitado para julgar entre nós causa tão manifesta e clara que é esta, e o que fazes tu, que temes julgar: não duvidas em ditar sentença em favor de uma das partes sem ter escutado a outra”.²⁰⁸ Agostinho

Press, 1995, pp. 39-40.

²⁰² Frend, *The Donatist Church*, p. 267.

²⁰³ Lepelley, *Les cités*, vol. 1, pp. 399-401 e vol. 2, pp. 116-7, 216.

²⁰⁴ Lepelley, *Les cités*, vol. 1, p. 399.

²⁰⁵ Aug., *Ep.* 34.2 (BAC 69, p. 195): “[...] constituitur intra cancellos eminens atque conspicuus, et omnium gementium oculis matricidii mediator tanquam renouatus opponitur”.

²⁰⁶ Aug., *Ep.* 34.4.

²⁰⁷ Aug., *Ep.* 35.1.

²⁰⁸ Aug., *Ep.* 35.1 (BAC 69, p. 199): “Quod quidem etiam si suadere uoluissent, possem fortasse facile estendere, quam ualeas iudicare inter nos in tam manifesta atque aperta causa et quale sit illud, quod facis, ut non auditis partibus iam ferre non dubites pro una parte sententiam, qui iudicium reformidas”.

insiste, escrevendo que queria apenas que o caso fosse consignado nas atas públicas de Hipona, “coisa que não me podem negar em uma cidade romana”.²⁰⁹

Na década de 390, portanto, Agostinho não poderia contar com o apoio imperial.²¹⁰ Até 405, quando Honório publicou o Édito de União,²¹¹ os donatistas gozaram de grande liberdade na África. Na verdade, no processo de Primiano, bispo donatista de Cartago, contra os maximianistas, o “partido de Donato” parece ser reconhecido como a Igreja católica na África. “Foram denominados os advogados, fez-se recurso ao tribunal, procedeu-se como se procede contra os hereges”, condenava Agostinho.²¹²

Os imperadores sabiam que “a pertinência dos donatistas e o furor dos gentios” eram favorecidos “pela má preguiça dos juízes, pela conivência dos oficiais e pelo desprezo dos senados municipais”.²¹³ Por isso, precisavam lembrar seus representantes a pôr em prática suas leis: “Tudo o que determinamos pela autoridade das leis gerais contra os donatistas, que são também chamados montenses, contra os maniqueus, ou os priscilianistas, ou contra os pagãos, devem não apenas permanecer em vigor, mas postos na mais plena execução e efeito”.²¹⁴ Em alguns momentos, tinham que fazer ameaças:

²⁰⁹ Aug., *Ep.* 35.3 (*BAC* 69, p. 201): “[...] qui mihi negari, ut arbitrator, in Romana ciuitate non possunt”. Veja a impotência dos prelados católicos de fazer valer as leis anti-donatistas contra o bispo Crispino, após o ataque do padre também Crispino a Possídio: Aug., *C. Cresc.* III.47.51 (*NBA XVI/1*, pp. 258/260): “Haec posteaquam nota facta sunt in oppido calamensi, expectabatur Crispinus vester episcopus quemadmodum in suum presbyterum vindicaret. Accessit etiam protestatio municipalibus gestis expressa, cuius vel timore vel pudore cogeret ecclesiasticam exercere vindictam. Quod cum omnino contemneret tantusque fieret vestrorum tumultus, ut veritati praedicandae, cui respondere non poterant, itinera clausuri putarentur, immo vero iam etiam cernerentur, leges quae non deerant, sed quasi deessent in nostris manibus quiescebant, adversus Crispinum episcopum vestrum commotae sunt, magis ut nostra mansuetudo demonstraretur quam ut illorum puniretur audacia”.

²¹⁰ Frend, *The Donatist Church*, p. 239, embora não seja necessário aceitar todos seus argumentos.

²¹¹ *CTh XVI.5.38*.

²¹² Aug., *C. Cresc.* III.59.65 (*NBA XVI/1*, p. 280): “Instructi sunt advocati, adita iudicia et tamquam in haereticos excitata [...]”. Cf. Frend, *The Donatist Church*, p. 219.

²¹³ *Sirm.* 12: “Conpulsus igitur Donatistarum pertinacia, furore gentilium, quae quidem mala desidia iudicum, coniventia officiorum, ordinum contemptus accendit [...]”.

²¹⁴ *CTh XVI.5.43* (15 de novembro de 407): “Idem aa. Curtio P(raefecto) P(raetori)o. Omnia, quae in Donatistas, qui et Montenses vocantur, Manichaeos sive Priscillianistas vel in gentiles a nobis generalium legum auctoritate decreta sunt, non solum manere decernimus, verum in executionem plenissimam effectumque deduci [...]”. Cf. *Sirm.* 12.

Os donatistas e o restante dos vãos heréticos, e os outros deles, que não podem ser persuadidos ao culto da comunhão católica, os judeus e os gentios, que são comumente chamados pagãos, não devem pensar que as provisões das leis previamente promulgadas contra eles diminuíram a força. Saibam todos os juízes que os preceitos devem ser obedecidos com devoção fiel e, em questões especiais, não devem hesitar em executar aquilo que nós decretamos contra tais pessoas. Pois, se algum dos juízes, pelo pecado da conivência, falhar em executar a lei presente, saiba que perderá sua dignidade e sofrerá ação mais severa da nossa clemência. Seus oficiais também, se desejam arriscar sua própria segurança, recusando informar e urgir o cumprimento da lei, serão multados com vinte libras de ouro, além da punição dos três primados. Além disso, se os membros do senado municipal, por favoritismo pelos culpados, mantiverem silêncio sobre o ato de tal ofensa nas suas próprias municipalidades ou territórios, saibam que serão deportados e perderão suas propriedades.²¹⁵

A execução das leis contra os donatistas também dependia dos esforços de cada bispo. Muitos, após o Édito de 405, foram diligentes para fazer valer a lei e alguns chegaram a adotar procedimentos cruéis.²¹⁶ Mas, no concílio de Cartago de 418, podemos notar que alguns prelados ainda não haviam requerido aos *executores* a aplicação das leis.²¹⁷

Diante de tais circunstâncias, as leis contra os donatistas tinham efeitos diversos em cada localidade. Entre 406 e 407, possivelmente, Agostinho escrevia a Ceciliano, pois, embora tivesse agido em favor da “unidade católica”, Hipona nada tinha se beneficiado de seu serviço:

Tanto quanto nos alegramos de que em outras regiões da África tenhas te empenhado com admirável eficácia pela unidade católica, assim deploro que na região de Hipona Real e

²¹⁵ *CTh* XVI.5.46 (15 de janeiro de 409): “Idem aa. Theodoro P(raefecto) P(raetori)o ii. post alia: Ne Donatistae vel ceterorum vanitas haereticorum aliorumque eorum, quibus catholicae communionis cultus non potest persuaderi, Iudaei adque gentiles, quos vulgo paganos appellant, arbitrentur legum ante adversum se datarum constituta tepuisse, noverint iudices universi praeceptis earum fidei devotione parendum et inter praecipua curarum quidquid adversus eos decrevimus non ambigant exsequendum. Quod si quisquam iudicum peccato coniventiae executionem praesentis legis omiserit, noverit amissa dignitate graviorem motum se nostrae clementiae subiturum, officium quoque suum, quod saluti propriae contempta suggestionem defuerit, punitis tribus primatibus condemnatione viginti librarum auri plectendum. Ordinis quoque viri si in propriis civitatibus vel territoriis commissum tale aliquid siluerint in gratiam noxiorum, deportationis poenam et propriarum amissionem facultatum se noverint subituros”. Cf. *Sirm.* 12.

²¹⁶ Cf. Brown, *Augustine of Hippo*, p. 237.

²¹⁷ Cf. Crepin, *Ministère et sainteté*, pp. 101-2 para as referências.

suas partes vizinhas, limítrofes da Numídia, não tenhamos merecido ser ajudados pelo rigor de teu édito governamental, senhor exímio, filho verdadeiro e justamente honorável e aceito na caridade de Cristo.²¹⁸

Como observou Dominique Raynal, o maior testemunho das diferentes condições da perseguição são as atas do concílio de Cartago. Na primeira sessão, quando do desfile dos bispos de cada partido, as frases trocadas entre os oponentes são ilustrativas: ao bispo donatista Donato de Cillium, os lugares de culto foram interditados; Público, bispo católico de Gratianopolis, havia destruído as igrejas de seu adversário; Habetdeum de Marazana foi expulso da cidade pelo bispo católico Eunômio; Theasio de Memblone havia assassinato seu oponente donatista; em Ceramussa, Severiano conduziu violentas perseguições contra seu oponente Silvano, que pôde manter sua comunidade apenas no campo.²¹⁹

Após o concílio de Cartago, de 411, notamos uma ação mais uniforme e rigorosa das autoridades contra os donatistas. Contudo, ainda assim, Macróbio, bispo donatista de Hipona, “acompanhado de grupos armados de ambos os sexos”, poderia rondar pela região reabrindo as basílicas, “que certo medo de seus proprietários havia fechado”; Espondeo, procurador do nobre Céler, também reabria as basílicas “nos campos de sua propriedade e nelas congregava o povo. Com ele está também Donato, aquele diácono rebatizado quando era colono da Igreja e que foi o principal agente daquele crime. Quem não estará com ele, quando com ele está tal pessoa?”.²²⁰ Ao conde Bonifácio, em 417, Agostinho era obrigado a reconhecer que:

²¹⁸ Aug., *Ep.* 86 (BAC 69, p. 548): “Quantum enim per alias Africae terras te unitati catholicae mirabili efficacia consuluisse gaudemus, tantum dolemus regionem Hipponensium-Regiorum et ei uicinas partes confines Numidiae praesidiali edicti tui uigore nondum adiuuari meruisse, domine eximie et in Christe caritate uere meritoque honorabilis ac suspiciende fili”.

²¹⁹ D. Raynal, “Une Église persécutée: l’Église donatiste. Approches historique et archéologique”, *CT* 169 (1995), 61-87, às pp. 68 e 83 para as referências.

²²⁰ Aug., *Ep.* 139.2 (BAC 99, p. 149): “Modo Macrobius episcopus eorum, stipatus cuneis perditorum utriusque sexus hac atque illac circuit, aperuit sibi basilicas, quas possessorum quantuluscumque timor clauserat. Praesente autem procuratore uiri clarissimi Celeris Spondeo, quem tuae dilectioni commendaui multumque commendo, utcumque eorum frangebatur audacia. Nunc uero, posteaquam Carthaginem profectus est, etiam in fundis ipsius basilicas aperuit, populos congregat. Cum ipso etiam est ille Donatus, diaconus rebaptizatus, cum fuerit colonus ecclesiae, qui uersatus est in illa caede praecipuus. Qui tales non cum eo sunt, quando et ille cum ipso est?”.

Em alguns lugares, a multidão se manteve mais pertinaz e rebelde, a qual não podiam resistir os poucos que com melhor sentido se inclinavam à sentença de comunhão, ou as turbas submetidas a autoridade de poucos poderosos foram levadas à parte má. Nestes lugares, o trabalho foi mais duradouro. Mas há os que trabalham entre eles, e neste trabalho os católicos, em especial os bispos e clérigos, têm padecido horrores e crueldades que seriam muitas lembrar. De alguns, arrancaram os olhos; de um bispo, cortaram as mãos e a língua; alguns foram trucidados. Calo-me sobre os mais cruéis crimes, as depredações das casas, com agressões noturnas e o incêndios não só de casas privadas, mas também de igrejas; tampouco faltaram aqueles que jogaram os códices do Senhor nas chamas.²²¹

Diante da forte liderança de um bispo, a execução das leis também encontrava grande obstáculo. Entre 419 e 420, Gaudêncio, bispo donatista de Thamugadi, se opôs aos éditos imperiais reunindo seus fiéis na basílica e ameaçando atear fogo em todos ali presentes caso fosse obrigado a ingressar na Igreja católica.²²² O tribuno e notário Dulcínio, responsável pela aplicação das leis, havia enviado “letras pacíficas” (*litteae pacificae*) ao bispo. Porém, como resposta, recebeu duas epístolas, uma breve e outra longa, nas quais Gaudêncio sustenta sua decisão com passagens bíblicas (Mach 17.37-46).²²³ Intimidado, Dulcínio enviou as duas cartas a Agostinho, pedindo uma contestação.²²⁴ Não sabemos o destino que levou Gaudêncio e sua comunidade, mas não há referências de que eles tenham sido queimados.

Entretanto, as leis certamente tiveram efeitos fundamentais para os católicos, que poderiam conquistar vários territórios à sua comunhão. No outono de 407, Agostinho mostrava-se otimista ao conquistar a unidade em sua cidade: “Na cidade de Hipona, onde sirvo meus filhos, irmãos vossos, longamente sofremos as dores do parto, mas vimos a unidade. [...] e agora na região de Hipona as plebes começaram a se converter, as quais

²²¹ Aug., *Ep.* 185.7.30 (*BAC* 99, p. 746): “In quibusdam uero locis, ubi pertinacior et impacatior praeualuit multitudo, cui resistere non poterant pauciores, quorum erat melior de communionem sententia, aut turbae auctoritati paucorum potentiorum subditae in malam partem obtemperarunt, aliquanto diutius laboratum est. Ex his sunt, in quibus adhuc laboratur, in quo labore multa catholici et maxime episcopi et clerici horrenda et dura perpassi sunt, quae commemorare longum est, quando quorundam et oculi exstincti sunt, et cuiusdam episcopi manus et lingua praecisa est, nonnulli etiam trucidati sunt. Taceo crudelissimas caedes et domorum depraedationes per nocturnas aggressiones et incendia non solum priuatorum habitaculorum uerum etiam ecclesiarum; in quas flammam non defuerunt qui et codices dominicos mitterent”.

²²² Aug., *C. Gaud.* I.1.1; *Ep.* 204.1.

²²³ Aug., *C. Gaud.* I.1.1.

²²⁴ Aug., *Ep.* 204.9.

tanto tardiamente conservam a unidade quanto dificilmente compreendem pela rusticidade”.²²⁵ Entre 407 e 408, Agostinho respondia ao bispo rogatista Vicente que “não parece inútil coibi-los e corrigi-los por meio das autoridades estabelecidas por Deus. Agora podemos celebrar a correção de muitos, que têm e defendem a unidade católica com tanta veracidade e que se alegram de ter se livrado do antigo erro, causando-nos maravilha e grande congratulação”.²²⁶ E, logo depois, acrescentava: “Se eu pudesse mostrar-te quantos dos mesmos circunceliões temos convertidos a católicos manifestos! Condenam sua antiga vida e miserável erro, em que se imaginavam fazer pela Igreja de Deus tudo o que com inquieta temeridade faziam! Todos estes não teriam chegado a se curar se não tivessem se sentido como que atados com as leis que a ti te desagradam”.²²⁷ Na mesma carta, Agostinho chega a mencionar que “muitas cidades” haviam se tornado católicas por causa das leis.²²⁸ As *Atas* da conferência de Cartago apresentam um ligeiro recuo e perda de dinamismo dos

²²⁵ Aug., *S. Dolbeau 27.2 (Vingt-six sermons au peuple d’Afrique*, ed. por F. Dolbeau, Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1996, pp. 311-2): “In Hipponensi ciuitate ubi serui filiiis meis, fratribus uestris, diu parturiuimus, tandem uidimus unitatem. [...]. Nunc autem quamuis adhuc illic haec ageremus, et in Hipponensi regione nunc conuerti coeperunt plebes, a quibus tanto tardius tenentur unitas quanto difficilius intellegit rusticitas”. Serge Lancel data o sermão do outono de 407. Lancel, “Saint Augustin et les donatistes”, p. 212. Mas a *Ep.* 86, que citamos logo acima e certamente escrita antes deste sermão, é de controvertida datação. Cf. G. A. Cecconi, “Donatismo e antidonatismo in Agostino alla luce dei sermoni ‘Dolbeau’”, in *L’Africa romana. Atti del XIII convegno di studio (Djerba, 10-13 dicembre 1998)*, ed. por M. Khanoussi, P. Ruggeri e C. Vismara, Roma: Carocci Editore, 2000, pp. 1819-35, à p. 1825, n. 18.

²²⁶ Aug., *Ep.* 93.1.1 (*BAC* 69, p. 603): “Sed Donatistae nimium inquieti sunt, quos per ordinatas a deo potestates cohiberi atque corrigi non mihi uidetur inutile. nam de multorum iam correctione gaudemus, qui tam ueraciter unitatem catholicam tenent atque defendunt et a pristino errore se liberatos esse laetantur, ut eos cum magna gratulatione miremur”.

²²⁷ Aug., *Ep.* 93.1.2 (*BAC* 69, pp. 604-5): “O si possem tibi ostendere, ex ipsis Circumcellionibus quam multos iam catholicos manifestos habeamus damnantes suam pristinam uitam et miserabilem errorem, quo se arbitrabantur pro ecclesia dei facere, quicquid inquieta temeritate faciebant! qui tamen ad hanc sanitatem non perducerentur, nisi legum istarum, quae tibi displicent, uinculis tamquam phrenetici ligarentur”. Cf. *Ep.* 185.7.29.

²²⁸ Aug., *Ep.* 93.5.16. Cf. *Ep.* 28*.1, na qual Agostinho celebra a conversão da comunidade de Abessa. Agostinho, na verdade, mudou de opinião com relação à coerção religiosa. Cf. e.g. Aug., *Epp.* 93.5.17. A respeito desta questão, cf. esp. P. R. L. Brown, “St. Augustine’s attitude to religious coercion”, in *Religion and society*, pp. 260-78; e Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 229-39.

donatistas com relação à década de 390,²²⁹ em parte, provavelmente, pela aplicação das leis.

Todavia, Agostinho reconhecia que a coerção física deveria ser acompanhada pela predicação e instrução: “Chamemos todos à saúde, apartemo-los da ruína: quem puder, pelas palavras dos predicadores católicos, quem puder, pelas leis dos príncipes católicos; algumas vezes, por aqueles que atendem às divinas admoestações, outras vezes, pelos que atendem aos mandatos imperiais”.²³⁰ O trabalho também não terminava quando o fiel se convertia ao catolicismo pela coerção do Estado. Como Agostinho mesmo reconhecia, muitos viravam católicos fingidos,²³¹ e o esforço de persuadi-los continuava fundamental. O bispo precisava mostrá-los que o novo partido o qual eram obrigados a abraçar era, de fato, a verdadeira Igreja católica. E aqueles novos católicos, fingidos ou não, certamente davam enorme importância à pureza do clero. Agostinho poderia falar em resultados:

Se visses na paz de Cristo as alegrias, assembléias, vivacidade para ouvir e cantar os hinos, as reuniões solenes e prazeres para escutar a palavra de Deus. Muitos se recordam com grande dor de seu erro passado, e consideram com alegria a verdade conhecida, e se indignam e detestam as mentiras de seus mestres, pois agora compreendem quantas falsidades diziam sobre nossos sacramentos.²³²

“Agora compreendem quantas falsidades diziam sobre nossos sacramentos”: como?

Diante dos problemas e das dificuldades ao seu episcopado causados pelo cisma donatista, Agostinho precisava tomar uma iniciativa. As almas dos cristãos, sua posição e mesmo sua vida estavam ameaçadas. Contudo, ele não poderia dar o troco na mesma

²²⁹ Cf. S. Lancel, *Actes de la Conférence de Carthage en 411. Introduction Générale*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1972, vol. 1 (SC 194), pp. 118-30.

²³⁰ Aug., *Ep.* 185.2.8 (BAC 99, p. 722): “Qui possunt catholicorum praedicatorum sermonibus, qui possunt catholicorum principum legibus partim per eos, qui diuinis admonitionibus, partim per eos, qui iussis imperialibus parent, omnes ad salutem uocentur, omnes a pernicie reuocentur [...]”.

²³¹ Aug., *Epp.* 89.7; 93.1.3; 144.3; 185.8.32. Cf. *Ep.* 236, sobre Vitorino, subdiácono de Meliana, que foi descoberto, somente em idade avançada, como ouvinte dos maniqueus. Segundo Agostinho, ele ensinava sua doutrina “com quantas forças podia”.

²³² Aug., *Ep.* 185.8.32 (BAC 99, p. 748): “Quorum si uideas in Christi pace laetitias, frequentias, alacritates et ad hymnos audiendos et canendos et ad uerbum dei percipiendum celebres hilaresque conuentus multorumque in eis cum dolore magno recordationem praeteriti erroris et cum gaudio considerationem cognitae ueritatis et cum indignatione et detestatione mendacium magistrorum, quod modo cognoscant, de nostris sacramentis quam falsa iactauerint [...]”. Cf. *Ep.* 185.7.30.

moeda. Ele não tinha condições, se o quisesse, de mobilizar grande número de pessoas de modo a tomar ou destruir as basílicas de seus adversários. Ao invés disso, Agostinho desenvolveu estratégias para deslegitimar as ações violentas e o próprio motivo do cisma, bem como convencer os “falsos” católicos. Procurou empregar valores ascéticos ativamente na organização da Igreja e estruturou intensa relação com ascetas e monges. É para tais respostas do bispo que nós agora nos voltamos.

Capítulo II

Ascetas e ascetismo na campanha anti-donatista de santo Agostinho

Valores ascéticos e autoridade episcopal

Em sua biografia de Agostinho, Possídio atribui ao bispo uma posição formal: ele era o líder espiritual e o árbitro de sua congregação na audiência episcopal, bem como o gerente dos recursos materiais da igreja.²³³ Podemos supor pela sua narrativa, contudo, que esta posição somente seria aceita e mantida caso não houvesse dúvidas quanto à conduta do bispo.²³⁴ Para ser efetiva, a autoridade episcopal precisava ser fundamentada e ter o pleno reconhecimento dos fiéis. De forma muito particular, Agostinho teve que se empenhar durante muito tempo para solidificar sua posição e suas opiniões.

Para Possídio, a santidade do bispo católico de Hipona residia na sua infatigável luta

²³³ Pos., *V. Aug.* 19 (prática de Agostinho na audiência episcopal) e 24 (gerência dos bens eclesiásticos). De acordo com Possídio, Agostinho, na sua audiência, zelava pelo estado espiritual de sua comunidade. Cuidava da fé e dos costumes dos cristãos, ouvia e resolvia os problemas dos que o procuravam, corrigia os pecadores e exortava ao cumprimento das Escrituras. Sobre a *episcopalis audientia*, cf. Gaudemet, *L'Église*, pp. 230-52 (discussão de fontes); Lepelley, *Les cités*, vol. 1, pp. 389-95 (limites, na prática, da *episcopalis audientia* e sua relação com a autoridade municipal).

²³⁴ Possídio intercala o trabalho pastoral de Agostinho com o rigor de sua conduta pessoal. Assim, temos: prática de Agostinho na audiência episcopal (Pos., *V. Aug.* 19); intercessão de membros de sua comunidade ante os poderes seculares (Pos., *V. Aug.* 20); participação nos concílios africanos (Pos., *V. Aug.* 21); vestuário, alimentação e porte à mesa (Pos., *V. Aug.* 22); obras de caridade e pobreza voluntária (Pos., *V. Aug.* 23); administração dos bens eclesiásticos e recebimento de doações (Pos., *V. Aug.* 24); instruções para não jurar e rigor com os negligentes com a regra (Pos., *V. Aug.* 25); convívio com as mulheres (Pos., *V. Aug.* 26); controle da atuação pública dos servos de Deus (Pos., *V. Aug.* 27). De fato, o trabalho pastoral de Agostinho não excluía sua conduta pessoal, pois ambos estavam fundamentados em virtudes morais irreprocháveis.

contra as heresias e na transparência de suas atitudes diante dos outros. Seus milagres eram insignificantes, pois não definiam sua santidade, apenas a certificavam.²³⁵ Na sua disputa contra os donatistas, Agostinho procurou estabelecer uma autoridade moral, sustentada por rígidos valores ascéticos e pela relação com ascetas e monges do Norte da África.

Em inícios de 387, Agostinho escrevia a Zenóbio: “A verdadeira e divina filosofia nos aconselha a freiar e moderar o amor perniciosíssimo e repleto de fadigas, para que a alma, mesmo enquanto governada pelo corpo, seja atraída e agitada por aquelas coisas que permanecem sempre do mesmo modo e não agradam pela beleza passageira”.²³⁶ São frequentes, nas cartas escritas em Tagaste, as referências neo-platônicas à necessidade de se desapegar dos bens materiais para alcançar os bens eternos.²³⁷ Em Hipona, Agostinho, como padre e bispo, não abandonou o compromisso com sua disciplina monástica.²³⁸ Pelo contrário, desenvolveu um modelo de monasticismo plenamente inserido no ministério eclesiástico.²³⁹

²³⁵ Pos., *V. Aug.* 29: com a oração, Agostinho teria libertado possuídos da influência do demônio e, com o toque das mãos, teria curado um enfermo.

²³⁶ *Aug., Ep.* 2 (*BAC* 69, p. 34): “Horum itaque amorem perniciosissimum poenarumque plenissimum uera et diuina philosophia monet frenare atque sopire, ut se toto animus, etiam dum hoc corpus agit, in ea, quae semper eiusdem modi sunt neque peregrino pulchro placent, feratur atque aestuet”.

²³⁷ *Aug., Epp.* 3.4; 15.2; 18.1-2.

²³⁸ Cf. *Aug., Epp.* 22.2.8; 27.2; 92.3; 118.1.6; 127.5; 203; 220; 243. Cf. Mandouze, *Saint Augustin*, pp. 165-242, que enfatiza a relação entre “vocação” monástica e “deveres” eclesiásticos em Agostinho [cf. pp. 168-9: “(...) on peut affirmer sans image ni approximation d’aucune sorte qu’Augustin a été effectivement un moine – un moine-évêque ou un évêque-moine selon qu’on le considère plutôt comme un moine qui sut répondre par surcroît aux devoirs de l’épiscopat ou comme un évêque qui continua de répondre aux obligations du monastère (...)]. Van der Lof, “The threefold meaning”, pp. 54-5 considera que o primeiro monastério de Agostinho foi o de Hipona, não o de Tagaste. Esta opinião tem sido muito contestada pelos estudiosos, que, em sua maioria, argumentam a favor de uma experiência monástica de Agostinho em Tagaste. Cf. Cilleruelo, “Evolución del monacato agustiniano”, pp. 192-3; Zumkeller, *Augustine’s ideal*, pp. 28-9; e, em especial, de G. P. Lawless, “Augustine’s first monastery: Thagaste or Hippo?”, *Augustinianum* 25 (1985), 65-78; e “El monasterio de san Agustín en Tagaste: reconsideración del problema”, *Augustinus* 31 (1986), 161-7.

²³⁹ *Aug., En. Ps.* 132.12-3. Cf. Verheijen, “Saint Augustin. Un moine devenu prêtre et évêque”, pp. 283-97. Curioso notarmos, também, que Agostinho reconhecia como monges os membros do seu *monasterium clericorum*. De Antonino, dizia: *Aug., Ep.* 20*.31 (*BAC* 99b, p. 696): “[...] ex monacho pauperrimo episcopus [...]”. Cf. L. M. J. Verheijen, “Les Lettres nouvelles et la vie monastique autour de saint Augustin”, in *Les Lettres*, pp. 123-7,

Agostinho iniciou, logo no início do seu presbiterato, ao lado de outros clérigos de formação ascética, uma imperativa reforma na Igreja católica da África. Uma das primeiras medidas tomadas foi proibir as *laetitiae*, as alegres festas realizadas no dia do aniversário dos mártires em igrejas e santuários.²⁴⁰ Para homens como eles, aquelas festas, nas quais os cristãos comiam e bebiam à vontade, eram deploráveis. Os termos aos quais Agostinho recorria para qualificá-las são reveladores de seu imenso desgosto: era uma “fealdade” “vergonhosa” e “sacrílega” (*quam foeditatem, si tantum flagitiosa et non etiam sacrilega esset*), “costume tão infame” (*tamtam morum labem*), “costume licencioso e mal conhecido como livre” (*licentiosa et male libera consuetudo*), “tanta pestilência há neste mal” (*tanta pestilentia est huius mali*), “embriaguez” (*uinulentia*), “beberronias torpes sem exceção” (*ebriosa conuiuia, quae ubique sunt turpia*). Mas, além das motivações propriamente religiosas, havia claros interesses políticos: a consolidação da autoridade episcopal nas comunidades católicas e a abertura de uma frente de batalha contra os donatistas.²⁴¹ Se Agostinho queria que os cristãos tomassem firme posição contra os hereges, era preciso dar uma identidade aos que se entrincheiravam no campo de batalha.

Numa carta de 392 a Aurélio, bispo de Cartago, Agostinho procura convencê-lo da necessidade de se fazer uma reforma na Igreja católica, a começar pela proibição das *laetitiae*. “Muitas doenças e enfermidades carnis que a Igreja africana suporta”, pensava Agostinho, poderiam ser curadas “pela pesada espada dos concílios” e pela autoridade de Aurélio.²⁴² Afinal, “se a medicina tem que começar por uma Igreja particular, parece audácia mudar o que a Igreja cartaginesa mantém, como é grande imprudência querer manter o que a Igreja cartaginesa remediou”.²⁴³ Agostinho argumenta que, em primeiro

à p. 126.

²⁴⁰ Cf. Crespin, *Ministère et sainteté*, pp. 13-133, para as medidas consulares relativas àquela reforma.

²⁴¹ Cf. idem, p. 105: “Les progrès de la discipline cléricale n’ont pas été réalisés *malgré* la crise donatiste, ni même parallèlement aux efforts entrepris pour refaire l’unité; ils se sont imposés avec une urgence toute spéciale à cause du schisme, ils font partie des moyens mis en oeuvre pour en venir à bout”.

²⁴² Aug., *Ep.* 22.1.2 (BAC 69, p. 98): “[...] multas carnales foeditates et aegritudines, quas Africana ecclesia in multis patitur, in paucis gemit... conciliorum graui ense et tua grauitate posse sanari”.

²⁴³ Aug., *Ep.* 22.1.4 (BAC 69, p. 101): “[...] si ab una ecclesia inchoanda est medicina, sicut uidetur audaciae mutare conari, quod Carthaginensis ecclesia tenet sic magnae inpudentiae est uelle seruare, quod Carthaginensis ecclesia correxit”. Desde são Cipriano, o bispo de

lugar, o costume era contra as palavras do apóstolo Paulo, que condenava (1) as comilanças e bebedeiras, (2) as fornicções e impurezas e as (3) contendidas e invejas.²⁴⁴ Destes pecados, somente o segundo seria “castigado com dureza na Igreja”, enquanto os outros dois permaneceriam “toleráveis”. Para o padre de Hipona, portanto, tal “vergonha” deveria ser eliminada “dos sepulcros dos corpos santos, do lugar dos sacramentos e das casas de oração”.²⁴⁵ Em segundo lugar, o costume não existiria na Itália e na maior parte das igrejas transmarinas, “em parte porque nunca se propagou e em parte porque, apesar de surgir e mesmo perdurar, foi extirpado e suprimido com a diligência e zelo dos santos bispos que pensavam na vida futura”.²⁴⁶ Isto era uma maneira de criar uma identidade católica: se o partido de Agostinho queria sustentar o discurso de que sua Igreja era a “herança de Cristo difundida por todo o mundo”,²⁴⁷ precisava fazer com que suas práticas e ritos fossem reconhecidos como universais. A carta teve seus efeitos. No concílio realizado em Hipona no ano seguinte, em 8 de maio de 393, todo um programa reformista foi estabelecido e a questão dos banquetes foi definida na mesma linha proposta por Agostinho.²⁴⁸

Agostinho narra seus esforços em abolir os banquetes em honra de São Leôncio, primeiro bispo e mártir de Hipona, numa carta de 395.²⁴⁹ Para advertir sua comunidade do erro, pôs em prática as estratégias tal como as planejara com Aurélio. Ainda em 392,

Cartago gozava de uma autoridade reconhecida por todas as igrejas da África. Cf. Gaudemet, *L'Église*, pp. 333, 383 e 396-7; e Frend, *The rise of Christianity*, p. 669. Sobre a autoridade de Aurélio, cf. *Concilium Carthaginense Tertium*, c. 45 (CCSL 149, p. 339): “Aurelius episcopus dixit: [...] ego enim cunctarum ecclesiarum dignatione Dei, ut scitis, sollicitudinem sustineo”.

²⁴⁴ Aug., *Ep.* 22.1.2 (BAC 69, p. 99): “[...] *Non in comissionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et in pudicitias, non in contentione et zelo; sed induite uos dominum Iesum Christum et carnis curam ne feceritis in concupiscentiis* (Rom 13.13-4)”.

²⁴⁵ Aug., *Ep.* 22.1.3 (BAC 69, p. 100): “[...] *saltem de sanctorum corporum sepulcris, saltem de locis sacramentorum, de domibus orationum tantum dedecus arceatur*”.

²⁴⁶ Aug., *Ep.* 22.1.4 (BAC 69, p. 100): “[...] *partim quia numquam facta sunt, partim quia uel orta uel inueterata sanctorum et uere de uita futura cogitantium episcoporum diligentia et animaduersione extincta atque delecta sunt [...]*”. Agostinho, nas suas *Confissões*, nos conta que Mônica, quando estava em Milão, ao levar alimentos e vinho às tumbas dos santos, foi repreendida por Ambrósio: Aug., *Conf.* VI.2.2. Cf. Aug., *Ep.* 29.10, quando Agostinho exorta sua comunidade a imitar as igrejas transmarinas.

²⁴⁷ Aug., *Ep.* 43.8.24 (BAC 69, p. 278): “[...] *hereditate Christi toto orbe diffusa [...]*”.

²⁴⁸ *Brev. Hipp.*, c. 29 (CCSL 149, p. 41): “*Vt nulli episcopi uel clerici in ecclesia conuiuentur, nisi forte transeuntes hospitiorum necessitate illic reficiant; populi etiam ab huiusmodi conuiuuiis, quantum potest fieri, prohibeantur*”.

²⁴⁹ Aug., *Ep.* 29.

escreveu ao bispo de Cartago:

Como acredito, este costume não se elimina asperamente, duramente, ou de modo imperioso. Melhor do que mandar é ensinar, melhor do que ameaçar é aconselhar. Pois assim é necessário agir com a multidão, reservando a severidade para os pecados de poucos. E se alguma ameaça é feita, que seja feita com dor, enfatizando através das Escrituras a condenação futura, para que se tema não a nós em nosso poder, mas a Deus em nossa palavra.²⁵⁰

Em seus sermões, na ocasião, Agostinho já havia selecionado as passagens das Escrituras que iria utilizar e os códices estavam separados e ao seu alcance.²⁵¹

No entanto, proibir as *laetitiae* era um trabalho difícil, que exigia grandes esforços. Quando o boato de que Agostinho iria proibir a festa de são Leôncio se espalhou por Hipona, houve tumultos e muitos protestaram.²⁵² Agostinho precisou pregar durante três dias seguidos para convencer aqueles que não aceitavam a nova disciplina.²⁵³ No último dia, no qual ocorreria o banquete, “alguns dos que haviam ido ao sermão ainda não cessavam de murmurar”, pensando que aqueles eram costumes legitimamente cristãos: “por que agora? Os que antes não o proibiram não deixaram de ser cristãos”.²⁵⁴ Agostinho, já terminadas suas armas, chegou a pensar em sacudir a poeira de suas roupas e partir.²⁵⁵ Naquele momento, padres e bispos não poderiam agir imperativamente; precisavam convencer, persuadir. Agostinho tinha plena consciência dos limites da autoridade episcopal. Como confessa a Alípio, a situação em que estava era um “perigo”

²⁵⁰ Aug., *Ep.* 22.1.5 (BAC 69, p. 101): “Non ergo aspere, quantum existimo, non duriter, non modo imperioso ista tolluntur, magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando. sic enim agendum est cum multitudine, seueritas autem exercenda est in peccata paucorum. et si quid minamur, cum dolore fiat de scripturis comminando uindictam futuram, ne nos ipsi in nostra potestate, sed deus in nostro sermone timeatur”.

²⁵¹ Cf. Mandouze, *Saint Augustin*, pp. 645-51 para uma clara descrição do episódio e para uma relação das passagens bíblicas utilizadas por Agostinho.

²⁵² Aug., *Ep.* 29.2-3.

²⁵³ Othmar Perler sustenta que a festa da vigília de são Leôncio coincidiu, naquele ano, com a da Ascensão. Assim, Agostinho teria pregado três dias consecutivos: 2, 3 e 4 de maio. O. Perler, “L’église principale et les autres sanctuaires chrétiens d’Hippone-la-Royale d’après les textes de saint Augustin”, *REAug* 1 (1955), 299-343, às pp. 303-4.

²⁵⁴ Aug., *Ep.* 29.8 (BAC 69, pp. 161-2): “[...] nonnullos eorum etiam, qui sermoni aderant, nondum a murmuratione cessasse [...]: ‘Quare modo? non enim antea, qui haec non prohibuerunt, christiani non erant’”.

²⁵⁵ Aug., *Ep.* 29.8 (BAC 69, p. 162): “[...] uestimenta mea excutere atque discedere”.

(*periculum*).²⁵⁶ De fato, a reação da comunidade era totalmente inesperada e a abolição de um costume tão enraizado quanto aquele poderia chegar à violência aberta.

A proibição das *laetitiae* representa um esforço de Agostinho de fazer seus valores ascéticos incidirem sobre a organização da Igreja católica e, conseqüentemente, de torná-los evidentes e sentidos por toda a comunidade. Em seu sermão do segundo dia, citando passagens do Novo Testamento, procura fazer uma distinção entre os “frutos da carne” e os “frutos do espírito”:

Perguntei-lhes entre quais frutos deveria ser denominada a embriaguez e os citei aquela passagem aos gálatas: ‘Manifestas são as obras da carne, que são as fornicções, imundices, luxurias, idolatria, venefícios, inimizades, contendias, emulações, animosidades, dissensões, heresias, invejas, beberrias, comilanças e outras semelhantes; torno a repetir-lhes o que disse: os que assim fazem não possuirão o reino dos céus’ (Gal 5.19-21). Depois destas palavras, tornei a perguntar-lhes se eram conhecidos os cristãos pelo fruto da embriaguez, já que o Senhor mandou que reconheçamos pelos frutos. Fiz, todavia, que se lesse o que se segue: ‘Mas o frutos do espírito são a caridade, a alegria, a paz, a paciência, a generosidade, a bondade, fé, mansidão e continência’ (Gal 5.22-3), e os fiz considerar quão vergonhoso e lamentável era que não apenas vivessem dos frutos da carne privadamente, mas também que desejassem com eles honrar a Igreja e, se poder fosse dado, encher todo o amplo espaço desta grande basílica de turbas de comilões e bêbados.²⁵⁷

Agostinho, como muitos à época, associava valores ascéticos ao verdadeiro cristianismo.²⁵⁸ Como observou Robert Markus, o “ascetismo ajudou [...] a definir uma identidade cristã autêntica num mundo onde o cristianismo ordinário parecia longe de

²⁵⁶ Aug., *Ep.* 29.7. Alguns anos depois, já como bispo, Agostinho dizia à sua comunidade: Aug., *S.* 252.4 (BAC 447): “In ista civitate, fratres mei, nonne experti sumus, quod recordatur nobiscum Sanctitas vestra, quanto periculo nostro de ista basilica ebriositates expulerit Deus?”.

²⁵⁷ Aug., *Ep.* 29.6 (BAC 69, pp. 159-60): “Tum quaesiui, inter quos fructus nominata esset ebrietas, et recitavi illud ad Galatas: *Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicationes, immunditiae, luxuriae, idolorum seruitus, ueneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, inuidiae, ebrietates, comissiones et his similia; quae praedico uobis, sicut praedixi, quoniam, qui talia agunt, regnum dei non possidebunt* (Gal 5.19-21). post quae uerba interrogavi, quo modo de fructu ebrietatis agnosceremur christiani, quos de fructibus agnosci dominus iussit. adiunxi etiam legendum, quod sequitur: *Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia* (Gal 5.22-3), agique, ut considerarent, quam esset pudendum atque plangendum, quod de illis fructibus carnis non solum priuatim uiuere, sed etiam honorem ecclesia deferre cuperent et, si potestas daretur, totum tam magnae basilicae spatium turbis epulantium ebriorumque complerent [...]”.

²⁵⁸ Cf. Markus, *End*, pp. 36-8, que se centra na figura de Paulino de Nola.

autêntico para muitos”.²⁵⁹ Na proibição das *laetitiae*, podemos observar como ideais ascéticos extrapolaram os muros dos mosteiros e vieram redefinir os novos padrões de comportamento esperados dos verdadeiros cristãos. “Para que se tema não a nós em nosso poder, mas a Deus em nossa palavra”: Agostinho manifestava seus poderes espirituais através da aplicação de uma disciplina ascética na organização da Igreja.

Ao mesmo tempo, as palavras de Agostinho só puderam ser aceitas porque ele e seu clero estavam plenamente identificados com a nova conduta proposta. Sua disciplina monástica evidenciava seus poderes espirituais e sustentava sua autoridade. Agostinho reconhecia que a abolição das *laetitiae* só poderia ser feita com o reconhecimento da autoridade episcopal. Em Cartago, aludia ao sucesso da reforma que Aurélio havia implementado ao mesmo tempo em que ele, em Hipona: “Quando isto poderia ter sido feito por vosso bispo, se não tivesse uma plebe obediente? [...] Se os esforços de vosso bispo não tivesse correspondido ao vosso desejo, de nenhum modo teria ele conseguido levar a reforma a cabo”.²⁶⁰

Trinta anos mais tarde, Agostinho, já como velho bispo, falou sobre a vida dos clérigos ao seu redor para seus fiéis, em Hipona. Na ocasião, apresentou todos os que viviam em sua casa episcopal, ele e seus clérigos, como monges. Para pronunciar seu sermão, procurou fazer dos ouvintes partícipes de sua estória.²⁶¹ Vamos, nós também, segui-la? Agostinho dirigiu-se à Hipona para converter um amigo; ao mesmo tempo, procurava um local onde pudesse construir um monastério para nele viver com seus “irmãos” (*fratres*). Estando na cidade, foi ordenado por vontade divina, contra seus desejos pessoais: “Eu havia abandonado toda esperança mundana e não quis ser o que o poderia ter sido; mas tampouco busquei o que sou. [...]. Separei-me dos que amam o mundo, mas não me equiparei com os que governam os povos. Nem escolhi um lugar superior no banquete do meu Senhor, mas o inferior; e lhe agradou dizer-me: ‘sobe mais alto’ (Lc 14.10)”.²⁶²

²⁵⁹ Idem, p. 38.

²⁶⁰ Aug., *S. Dolbeau 2.5 (Vingt-six sermons*, ed. por F. Dolbeau, p. 331): “Quando autem ista posset efficere episcopus uester, nisi haberet plebem oboedientem? [...] si talia conanti episcopo uestro studium uestrum non consentiret, hoc nullo modo implere potuisset”.

²⁶¹ Leyser, *Authority and asceticism*, p. 24.

²⁶² Aug., *S. 355.2 (BAC 461, p. 245)*: “Spem quippe omnem saeculi reliqueram, et quod potuissem esse nolui: non quaesiui tamen quod sum. [...]. Ab eis qui diligunt saeculum secreui me: sed eis qui praesunt populis, non me coaequavi. Nec in conuiuio domini mei

Mesmo padre, Agostinho não abandonou seu propósito original. O bispo Valério ofereceu-lhe o jardim ao lado da basílica para que lá construísse um mosteiro. “Comecei a reunir irmãos de bom propósito, pobres e sem nada como eu, que me imitassem. Como eu havia vendido meu escasso patrimônio e dado seu valor aos pobres, assim deveriam fazer os que quisessem estar comigo, vivendo todos do comum. Deus seria nosso magno e riquíssimo patrimônio”.²⁶³ Pouco tempo depois, quando chegou ao episcopado, imaginou necessário oferecer hospitalidade aos peregrinos, de modo que fundou, em sua casa episcopal, o monastério de clérigos. Todos lá viviam imitando “aqueles santos, sobre os quais fala o livro dos *Atos dos apóstolos*: ‘Ninguém chamava coisa alguma própria, mas todas lhes eram comuns’ (At 4.32)”.²⁶⁴ E o bispo fez do monasticismo uma necessidade pastoral. Ressaltava que não ordenava clérigo quem com ele não quisesse permanecer na casa episcopal.²⁶⁵ Com esta estória, Agostinho apresentava-se como monge e, principalmente, como legislador monástico. Assim, procurava sustentar sua autoridade como bispo não apenas no seu longo compromisso com o monasticismo,²⁶⁶ mas também no seu papel de líder monástico. Suas atitudes adquiriam sentido a partir daquele compromisso e daquela liderança.

Mas voltemos à abolição das *laetitiae*. Os esforços de Agostinho, àquela ocasião, também instauravam uma nova noção de Igreja, deslegitimando a ação descontrolada da multidão. Como acabamos de citar: “[...] e os fiz considerar quão vergonhoso e lamentável era que não apenas vivessem dos frutos da carne privadamente, mas também que desejassem com eles honrar a Igreja e, se poder fosse dado, encher todo o amplo espaço desta grande basílica de turbas de comilões e bêbados”.²⁶⁷ À época, as basílicas e igrejas

superiorem locum elegi, sed inferiorem abiectum: et placuit illi dicere mihi: *Ascende sursum* (Lc 14.10)”.²⁶³

²⁶³ Aug., S. 355.2 (BAC 461, p. 246): “Coepi boni propositi fratres colligere, compauperes meos, nihil habentes, sicut habebam, et imitantes me: ut quomodo ego tenuem paupertatulam meam uendidi et pauperibus erogavi, sic facerent et illi qui mecum esse uoluissent, ut de communi uiueremus; commune autem nobis esset magnum et uberrimum praedium ipse deus”.

²⁶⁴ Aug., S. 355.2 (BAC 461, p. 245): “[...] ut, quantum possumus, imitemur eos sanctos, de quibus loquitur liber Actuum apostolorum: *Nemo dicebat aliquid proprium, sed erant illis omnia communia* (At 4.32)”.

²⁶⁵ Aug., S. 355.6.

²⁶⁶ Leyser, *Authority and asceticism*, p. 24.

²⁶⁷ Aug., *Ep.* 29.6.

cristãs eram espaços de socialização, onde os fiéis se encontravam para discutir os mais diversos assuntos, para cobrar atitudes dos líderes religiosos, apoiá-los ou contrariá-los. Com a moralização das festas dos mártires, bem como com a posterior separação dos sexos,²⁶⁸ Agostinho procurava redefinir as falas e atitudes no interior dos templos cristãos. Embora a arquitetura das basílicas e igrejas continuasse permitindo grande liberdade de movimento, ele desejava assumir o controle e permear aqueles espaços pela sua autoridade.²⁶⁹ “Discerni a igreja dos teatros. [...]. Afasto Deus do vosso coração e da nossa dor a vontade de tumultuar a igreja, de nela gritar e de ela dominar, e sempre nos alegremos de vossa obediência”.²⁷⁰ E, ao estabelecer sua autoridade numa esfera moral, procurava engajar sua comunidade naquela mesma esfera, deslegitimando as ações violentas dos bispos e de suas congregações.

O desejo de tornar mais espirituais as festas em honra aos mártires também constituía uma estratégia contra os donatistas, estabelecendo a nova identidade católica em oposição aos rivais religiosos. Enquanto Agostinho discursava sobre a embriaguez na festa de São Leôncio, os donatistas celebravam aquelas mesmas festas “licenciosas”. Agostinho procurou mostrar aos que o ouviam que, enquanto os donatistas se condenavam pela embriaguez e pelo pecado, os católicos conheciam a “verdade” e se empenhavam em alcançar a salvação. Assim, buscava reavivar a fé de sua comunidade pela consciência de uma nova atitude moral. Eis o que narra Agostinho:

Ouvíamos, na basílica dos hereges, o rumor dos costumeiros convites celebrados por eles e, ao mesmo tempo em que fazíamos nossas funções, eles entregavam-se à bebida. Disse-lhes que a beleza do dia ressalta em comparação com a noite e que a cor branca tem mais graça em contraste com o negro. Assim, nossa reunião para a celebração espiritual poderia talvez resultar menos alegre, caso não procurássemos compensar de outro modo o excesso carnal de comida e bebida. E os exortei, de modo solícito, a apetercer tais banquetes espirituais e a gostar de quão suave é o Senhor; disse, porém, que os hereges eram dignos de lástima, pois cultivavam como primordial o que deve ser destruído, e como cada um se faz solidário àquele que venera, recordei-os do que diz o apóstolo: ‘cujo deus é o ventre’ (Fil 3.19). E

²⁶⁸ Cf. Perler, “L’église principale et les autres sanctuaires chrétiens d’Hippone-la-Royale”, p. 336-7; e Aug., *S. Dolbeau* 2.5.

²⁶⁹ Veja como Agostinho se sentiu ameaçado pela reação da *plebs* de Cartago ao pregar um sermão a pedido de Aurélio, e sua resposta no dia seguinte. Aug., *S. Dolbeau* 2.

²⁷⁰ Aug., *S. Dolbeau* 2.23 (*Vingt-six sermons*, ed. por F. Dolbeau, p. 344): “[...] discernatis ecclesiam dei a theatris. [...]. Hic surgere, hic reboare, hic dominari auertat deus et a cordibus uestris et a dolore nostro, et semper de uestra oboedientia gaudeamus”.

disse em outro lugar: ‘o alimento para o ventre e o ventre para os alimentos, mas Deus destruirá tanto um quanto os outros’ (1 Cor 6.13).²⁷¹

Os banquetes em honra aos mártires eram certamente demonstrações de riqueza e recursos. Todos esperavam sua realização.²⁷² Assim, podemos supor que em Hipona, como em muitas outras cidades da África, deveria haver competições entre as Igrejas rivais com relação à suntuosidade daquelas festas.²⁷³ E não seria nada surpreendente se a Igreja católica perdesse para os donatistas na cidade. Conseqüentemente, ao proibir as *laetitiae*, Agostinho eliminava tal competitividade entre os dois partidos.²⁷⁴ Mas as expectativas dos fiéis precisavam ser redirigidas. Aquelas festas eram realizadas com doações de dinheiro das famílias que queriam honrar seus mortos. Como elas não seriam mais feitas, Agostinho sugere que aqueles que quisessem fazer doações, que o fizessem para os pobres.²⁷⁵ Mais recursos teriam os bispos católicos para as obras de caridade!

²⁷¹ Aug., *Ep.* 29.11 (BAC 69, p. 165): “[...] et quoniam in haereticorum basilica audiebamus ab eis solita conuiuia celebrata, cum adhuc etiam eo ipso tempore, quo a nobis ista gerebantur, illi in poculis perdurarent, dixi diei pulchritudinem noctis comparatione decorari et colorem candidum nigri uicinitate gratiorem. ita nostrum spiritualis celebrationis conuentum minus fortasse futurum fuisse iucundum, nisi ex alia parte carnalis ingurgitatio conferretur, hortatusque sum, ut tales epulas instanter appeterent, si gustassent quam suavis est dominus; illis autem esse metuendum, qui tamquam primum sectantur, quod aliquando destruetur, cum quisque comes efficiatur eius rei, quam colit insultaritque apostolus talibus dicens: *Quorum deus uenter* (Fil 3.19). cum idem alio loco dixerit: *Esca uentri et uenter escis; deus autem et hunc et illas euacuabit* (1 Cor 6.13)”. Como notou Othmar Perler, nada nos permite concluir que as duas basílicas (a dos católicos e a dos donatistas) eram próximas. *Audiebamus* parece indicar uma fórmula retórica e encontra paralelos em outros escritos de Agostinho. Perler, “L’eglise principale”, p. 305.

²⁷² Sobre tais expectativas com relação ao episcopado, cf. P. Veyne, *Le pain et le cirque: sociologie historique d’un pluralisme politique*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1976, p. 51; e Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop*, p. 164.

²⁷³ Não é estranho pensarmos tal rivalidade na celebração das *laetitiae* se lembrarmos do forte papel político do culto dos santos na disputa. Cf. P.-A. Février, “Martyrs, polémique et politique en Afrique (IVe – Ve siècles)”, *Revue d’histoire et de civilisation du Maghreb* 1 (1966), 8-18, sobre o culto dos apóstolos Pedro e Paulo na África [à respeito da literatura hagiográfica, constata, à p. 8: “Non seulement ces actes [dos mártires africanos] pouvaient être utilisés dans une démonstration mais aussi ils pouvaient servir à ranimer, si besoin en était, la fougue des fidèles (...)”].

²⁷⁴ Cf. Brown, *The cult of the saints*, p. 35.

²⁷⁵ Aug., *Ep.* 22.1.6.

Os papéis dos servos de Deus

Agostinho não estava sozinho em seu trabalho pastoral. Para pôr em prática suas estratégias contra os donatistas, precisou contar com o suporte de ascetas e monges ao seu redor, os chamados “servos de Deus” (*serui Dei*). Possídio nos dá seu testemunho:

Progredindo a doutrina divina, os que servem a Deus no monastério sob a direção e com santo Agostinho começaram a ser ordenados clérigos na igreja de Hipona. E então se divulgava e evidenciava-se dia-a-dia a verdade da mensagem da Igreja católica, bem como o propósito dos santos servos de Deus, em continência e pobreza absoluta, de modo que, do monastério que aquele homem memorável havia fundado e feito prosperar, com grande desejo várias comunidades começaram a pedir e a receber bispos e clérigos, tendo início e depois se afirmando a paz e a unidade da Igreja.²⁷⁶

Para sustentar suas opiniões e sua posição, ao longo de sua disputa contra os donatistas, Agostinho procurou canalizar o prestígio e o poder dos servos de Deus, aqueles homens santos, os “amigos de Deus”.²⁷⁷ Para muitos, uma grande diferença separava os “cristãos que amam este mundo e os que o desdenham”.²⁷⁸ Ascetas e monges, por viverem em castidade, estariam livres dos laços familiares; por viverem em pobreza, livres dos interesses econômicos. Tal desapego do mundo material permitir-lhes-ia íntima relação com o divino. Agostinho confirmava ao conde Bonifácio: “Um posto mais elevado têm diante de Deus os que abandonam toda sua atividade secular e o servem com a continência perfeita da castidade”.²⁷⁹

²⁷⁶ Pos., V. *Aug.* 11 (BAC 10, p. 374): “Proficiente porro doctrina divina sub sancto et cum sancto Augustino, in monasterio Deo servientes ecclesiae Hipponensi clerici ordinari coeperunt. Ac deinde innotescere et clarescere de die in diem Ecclesiae Catholicae praedicationis veritate, sanctorumque servorum Dei proposito, continentia et paupertate profunda, ex monasterio quod per illum memorabilem virum et esse et crescere coepit, magno desiderio poscere atque accipere episcopos et clericos pax Ecclesiae atque unitas et coepit primo, et postea consecuta est”.

²⁷⁷ A expressão “friends of God” é de Peter Brown, *The making of Late Antiquity*, Cambridge: Harvard University Press, 1978, pp. 54ff. O seu modelo do *holy man* tem-me sido fundamental. Veja também seu artigo seminal “The rise and function of the holy man in Late Antiquity”, in *Society and the holy*, pp. 103-52 (com ênfase na Síria).

²⁷⁸ *Aug., Ep.* 127.7 (BAC 99, p. 35): “[...] quid distet inter Christianos dilectores mundi huius et contemptores [...]”.

²⁷⁹ *Aug., Ep.* 189.5 (BAC 99b, p. 21): “Maioris quidem loci sunt apud deum, qui omnibus istis saecularibus actionibus derelictis etiam summa continentia castitatis ei seruiunt”. Cf. *Aug., Epp.* 150; 188.2.6; 3*.2-3; *De op. mon.* 16.19.

Ao manterem estreita relação com Deus, ascetas e monges poderiam realizar atos extraordinários. Eles dominariam as vontades do corpo. Em 397, Agostinho garantia ao padre Casulano que, nos mosteiros, jejuava-se quatro ou cinco vezes por semana.²⁸⁰ Alguns “poucos clérigos e monges” chegavam a jejuar seis dias por semana!²⁸¹ Ao mesmo tempo, eles poderiam desfrutar de poderes sobrenaturais. Como “soldados de Cristo”,²⁸² lutariam contra os “‘príncipes, poderes e espíritos de maldade’ (Eph 6.12), isto é, o diabo e seus anjos. Os santos vencem estes inimigos, ainda que não os possam ver; ainda que não os vejam, os vencem quando dominam o que sentem”.²⁸³ As orações daqueles “homens santos” eram consideradas de enorme eficácia e causadoras de milagres. Em finais de 409, o bispo católico de Hipona consolava o padre Vitoriano, afligido pelos “males” (*mala*) e “catástrofes” (*clades*) promovidos por alanos, suevos e vândalos na Espanha. Uma monja, “sobrinha do bispo Severo”, fora seqüestrada pelos “bárbaros” e feita prisioneira. Ao fim, contudo, pela “misericórdia de Deus”, fora libertada com “grande honra”. A casa onde ficara aprisionada padeceu por uma “repentina” doença e todos os irmãos caíram “perigosamente” enfermos. A mãe da família, sabendo que a monja havia sido consagrada a Deus, prometeu-lhe a liberdade caso curasse a casa de tamanho mal. Assim, a monja empenhou-se em jejuar e orar, até que seus pedidos foram realizados por Deus. Os “bárbaros”, recuperados, fizeram o prometido, “honrando e admirando” a monja.²⁸⁴ Por

²⁸⁰ Aug., *Ep.* 36.4.8.

²⁸¹ Aug., *Ep.* 36.5.9.

²⁸² Agostinho considerava a vida monástica como *militia Christiana*: Aug., *De op. mon.* 25.33 e 26.35. Os monges, chamava-os de *milites Christi*: Aug., *De op. mon.* 28.36 e *Ep.* 243.7 (*tiro Chisti*). Cf. Zumkeller, *Augustine's ideal*, p. 117 sobre a relação entre monasticismo e vida militar.

²⁸³ Aug., *Ep.* 220.12 (BAC 99b, pp. 324-5): “[...] ubi in silentio pugnant milites Christi, non ut occidant homines, sed ut expugnent principes et potestates et spiritalia nequitiae (Eph 6.12), id est diabolus et angelus eius. Hos enim hostes sancti uincunt, quos uidere non possunt; et tamen, quos non uident, uincunt, ista uincendo, quae sentiunt”.

²⁸⁴ Cf. Aug., *Ep.* 111.7 (BAC 69, pp. 830-1): “Nam de Sitifensi ante paucos annos Seueri episcopi neptis sanctimonialis a barbaris ducta est et per mirabilem dei misericordiam cum honore magno suis parentibus restituta est. domus enim illa barbarorum, ubi captiua ingressa est, subita coepit dominorum infirmitate iactari, ita ut omnes ipsi barbari, tres, nisi fallor, uel amplius fratres, periculosissima aegritudine laborarent. quorum mater animaduertit puellam deo deditam et credidit, quod eius orationibus sui filii possent ab imminentis iam mortis periculo liberari; petiuit, ut oraret pro eis, pollicens, quod, si salui facti essent, eam suis parentibus redderent. ieiunauit illa et orauit et exaudita continuo est; ad hoc enim factum erat, quantum exitus docuit. ita illi tam repentino Dei beneficio salute

volta de 414, Evódio escrevia a Agostinho perguntando-lhe os motivos das previsões do futuro que alguns servos de Deus afirmavam ter em sonhos.²⁸⁵

O contato íntimo com as forças do Além e as demonstrações de poderes místicos dotavam ascetas e monges de grande prestígio. A “boa fama” (*bona fama*) de Agostinho, quando ainda era monge em Tagaste, era bem difundida entre os habitantes da cidade.²⁸⁶ Àquela época, recebia cartas de católicos devotos admirados com sua conduta.²⁸⁷ Mesmo o bispo donatista Fortúnio, em finais de 397, podia reconhecer os méritos da sua disciplina monástica.²⁸⁸ Suas comunidades monásticas passaram a receber vários visitantes.²⁸⁹ Tanto que construiu um hospital (*xenodochium*) para recebê-los.²⁹⁰

O alto prestígio de que gozavam os servos de Deus era aplicado de diversas formas na comunidade. De acordo com Possídio, Agostinho dizia-lhes, como já havia instruído Ambrósio: “nunca pedir mulher em casamento para alguém, nem aconselhar a carreira militar ao que a deseja, nem aceitar, estando em sua pátria, convites para banquetes”.²⁹¹ Esta passagem nos mostra que os servos de Deus eram corriqueiramente requisitados para auxiliar questões familiares e militares, bem como participar da vida pública da comunidade. Ao mesmo tempo, mostra-nos que os bispos procuravam controlar tais atitudes carismáticas.

É precisamente este prestígio e este poder que Agostinho procurou canalizar em suas estratégias. Para ele, os servos de Deus deveriam dar o exemplo aos cristãos. No seu *Praeceptum* aos monges laicos, admoestava: “No andar, na posição, em todos vossos movimentos, não fazei nada que possa chocar o olhar de alguém, mas que sejam conforme vossa santidade”.²⁹² Se o propósito de Agostinho era mostrar que os católicos eram os

percepta mirantes et honorantes, quod eorum mater promiserat, impleuerunt”. Cf. Rapp, *Holy bishops*, pp. 67-73 e 81-5 sobre a intercessão do homem santo através das orações.

²⁸⁵ Aug., *Ep.* 158.3 e 10.

²⁸⁶ Pos., *V. Aug.* 3.

²⁸⁷ Aug., *Ep.* 20.2.

²⁸⁸ Aug., *Ep.* 44.2.3.

²⁸⁹ Aug., *Epp.* 38.2 e 48.4.

²⁹⁰ Aug., *S.* 356.10.

²⁹¹ Pos., *V. Aug.* 27 (*BAC* 10, p. 404): “Servandum quoque in vita et moribus hominis Dei referebat, quod instituto sanctae memoriae Ambrosii compererat, ut uxorem cuiquam numquam posceret, neque militare volentem ad hoc commendaret, neque in sua patria petitum ire ad convivium”.

²⁹² Aug., *Praec.* 4.3 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 423): “In incessu, in statu, in

verdadeiros herdeiros da Igreja de Cristo e dos apóstolos, ninguém melhor que os servos de Deus; ninguém melhor que eles, que seguiam a perfeição dos preceitos de Cristo²⁹³ e imitavam a vida dos anjos,²⁹⁴ para revelar a pureza do clero católico. Agostinho sabia que o peso dos ideais ascéticos, em geral, e do exemplo dos servos de Deus, em particular, estendia-se inclusive àqueles que não estavam dispostos a abraçar uma rígida disciplina moral.

Através do exemplo, os servos de Deus tornaram-se importantes meios de propaganda católica. Nos seus sermões sobre a vida dos clérigos, disse Agostinho: “Creio que diante de vossos olhos está nossa vida, de forma que até podemos ousar a dizer, mantidas as distâncias, o que disse o apóstolo: ‘sede imitadores meus, como eu sou de Cristo’ (1 Cor 4.16). E por isso não quero que nenhum de vós encontre ocasião para viver mal”.²⁹⁵ “Quero que nossa vida esteja diante de vossos olhos. [...] Estamos diante de

omnibus motibus uestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod uestram decet sanctitatem”.

²⁹³ Na concepção monástica de Agostinho, não havia lugar para o perfeccionismo. Ele recusava a existência, dentro da comunidade cristã, de uma elite espiritual em contraste com o restante dos fiéis. Para esta questão, cf. Zumkeller, *Augustine's ideal*, pp. 103 ff; Leyser, *Authority and asceticism*, pp. 3-19. Todavia, Agostinho, como bispo, não podia negar completamente as exigências morais no exercício da sua autoridade. Podemos perceber esta tensão em seus escritos. Em alguns momentos, ele considera a pobreza evangélica dos monges como a vida perfeita sugerida por Cristo: Aug., *Ep.* 157.4.25 (BAC 99, p. 478): “Verum tamen magister bonus mandata legis ab ista excellentiore perfectione distinxit; ibi enim dixit: *Si uis uenire ad uitam, serua mandata*, hic autem: *Si uis esse perfectus, uade, uende omnia, quae habes*, et cetera (Mt 19.16-22; Mc 10.17-22; Lc 18.18-23)”. Em outro lugar, sugere que os monges eram perfeitos porque seguiam a lei de Cristo e viviam em comunidade: Aug., *En. Ps.* 132.9 (BAC 264, p. 474): “An quia in fine temporum habitura erat Ecclesia fratres habitantes in unum? an in ora perfectionem intellegimus, quia in ora uerbum perficitur; et illi perfecti, qui norunt habitare in unum? Illi perfecti qui legem implent. Quomodo autem impletur lex Christi ab eis qui habitant fratres in unum? Audi Apostolum: *Inuicem onera uestra portate, et sic implebitis legem Christi* (Gal 6.2)”. Para Agostinho, ainda, o monastério antecipava, neste mundo, a Jerusalém celeste que se realizará no fim dos tempos, quando a Igreja não mais será corpo mixto de santos e pecadores. Para esta relação entre monastério e Cidade de Deus, cf. R. A. Markus, “Vie monastique et ascétisme chez saint Augustin”, in *Congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1987, vol. 1, pp. 119-25; Markus, *End*, pp. 78-83.

²⁹⁴ Aug., *Ep.* 150 (BAC 99, p. 386): “[...] et in carne iam imitari uitam angelorum [...]”, com relação à consagração de Demétrias.

²⁹⁵ Aug., *S.* 355.1 (BAC 461, p. 244): “Credo autem ante oculos uestros esse conuersationem nostram; ut et nos dicere fortassis audeamus, quamuis multum illi impares,

vossos olhos”.²⁹⁶ E certamente estavam. Os servos de Deus usavam uma veste característica, o *birrus*, símbolo de sua santidade particular.²⁹⁷ Certamente, não era sem motivos que as pessoas comuns – ou a “multidão dos perdidos” (*turba perditorum*), entregue aos prazeres dos teatros e anfiteatros, como queria Agostinho – se surpreendessem ao vê-los.²⁹⁸ Nas igrejas de Agostinho, eram projetados tão vistosamente quanto possível. Disse o bispo em outra ocasião:

É necessário que ao servo de Deus, que tem uma função na Igreja, seja concedido o primeiro lugar, pois, se não lhe é concedido, será um mal àquele que não o concede; mas não é bom àquele ao qual é concedido. É necessário que, na assembléia dos cristãos, os superiores da plebe sentem-se num lugar mais eminente, para que se distingam mediante a própria sede e seu ofício apareça suficientemente.²⁹⁹

As virgens consagradas poderiam ser exibidas através de balaustradas de puro mármore branco.³⁰⁰

Em princípios de 396, Agostinho convidava Paulino de Nola e sua esposa, Terásia, para o visitarem na África. Ambos eram fortemente admirados pelo bispo católico de Hipona: Paulino era um modelo de santidade pelo seu desapego material; sua esposa a ele estava unida “por laços espirituais, tanto mais fortes quanto mais castos”.³⁰¹ O convite de Agostinho teve o propósito de fazer Paulino e Terásia serem admirados por todos, católicos

quod dixit apostolus: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi* (1 Cor 4.16). Et ideo nolo ut aliquis de vobis inueniat male uiuendi occasionem”.

²⁹⁶ Aug., *S.* 356.12 (*BAC* 461, p. 266): “Ante oculos uestros uolo sit uita nostra. [...]. Ante oculos uestros sumus”.

²⁹⁷ Cf. e.g. Aug., *S.* 356.13. Se bem que Vogüé nota, pelo *Praeceptum*, que os servos de Deus poderiam se vestir de maneira não completamente uniforme. Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, vol. 3, p. 193.

²⁹⁸ Aug., *En. Ps.* 147.8.

²⁹⁹ Aug., *S.* 91.5.5 (*BAC* 441, p. 599): “Oportet enim ut seruo Dei habenti aliquem honorem in Ecclesia deferatur primus locus: quia si non deferatur, malum est illi qui non defert: non tamen bonum est illi cui defertur. Oportet itaque ut in congregatione Christianorum praepositi plebis eminentius sedeant, ut ipsa sede distinguantur, et eorum officium satis appareat: non tamen ut inflentur de sede; sed ut cogitent sarcinam unde sunt reddituri rationem”.

³⁰⁰ Cf. *CIL* 8.17810, citado por Brown, *Augustine of Hippo*, p. 245.

³⁰¹ Aug., *Ep.* 27.2 (*BAC* 69, p. 142): “[...] et spiritalibus tibi tanto firmioribus, quanto castioribus nexibus copulatam [...]”. Agostinho não era o único, à época, a se impressionar com a conduta ascética de Paulino. Ambrósio, Sulpício Severo e Jerônimo eram outros admiradores. Cf. Markus, *End*, p. 36 para as referências.

e donatistas. Eles poderiam servir de exemplo da misericórdia católica:

Deus sabe que desejo vossa visita corporal nestas terras não apenas por mim, nem apenas por aqueles que conhecem vosso propósito, seja pela nossa palavra, seja pela fama que lhes há chegado, mas sim por causa dos que não escutam ou, entre os que o fazem, não crêem, pois poderão amar o que é reconhecidamente certo. Ainda que ajais diligente e misericordialmente, vossas obras devem luzir ante os homens de nossas regiões, ‘para que vejam os vossos bons feitos e glorifiquem vosso Pai, que está nos céus’ (Mt 5.16).³⁰²

Embora Paulino nunca tenha atendido ao convite, Agostinho, aparentemente, sempre lia para sua comunidade as cartas de admiração mútua trocadas entre ambos.³⁰³

Alguns anos depois, Agostinho também convidou os nobres Piniano e Melânia, “cuja fortaleza espiritual celebramos no Senhor” (*de quorum spiritali robore gaudeamus in domino*), para o visitarem em Hipona. O bispo estava num momento de dificuldades com sua *plebs*. O “povo” (*populus*) de Hipona estava oprimido por “tão grande tribulação” (*tam magna tribulatione caeditur*), possivelmente, pela campanha dos donatistas.³⁰⁴ E, por causa disso, opunha-se ao bispo:

Há muitos aqui que, censurando as almas dos que parecem que nos amam, tentam perturbá-las contra nós, e assim dão lugar ao Diabo dentro deles. Eles se encolerizam contra nós, enquanto nos preocupamos com sua saúde. Sua determinação de nos punir é um desejo que os mata, não no corpo, mas no coração, onde o cadáver se faz notar por seu fedor antes que nosso pensamento o descubra.³⁰⁵

O convite de Agostinho, muito possivelmente, teve o intuito de obter suporte, através do patronato dos ilustres visitantes, que já haviam dado seu auxílio à igreja de Tagaste, às suas

³⁰² Aug., *Ep.* 31.5 (BAC 69, p. 174): “Scit deus, quam non solum propter desiderium meum neque solum propter eos, qui uel per nos uestrum propositum uel undecumque fama praedicante didicerunt, sed etiam propter ceteros, qui partim non audiunt, partim audita non credunt, tamen possunt comperta diligere, uos istis terris etiam corporaliter adesse cupiamus. quamuis enim sedulo atque misericorditer id agitis, tamen etiam coram hominibus regionum nostrarum *luceat opera uestra, ut uideant bona facta uestra et glorificent patrem uestrum, qui in caelis est* (Mt 5.16)”. Cf. *Ep.* 31.6.

³⁰³ Cf. Zumkeller, *Augustine’s ideal*, pp. 53 e 70, n. 304 para as referências.

³⁰⁴ Aug., *Ep.* 124.2.

³⁰⁵ Aug., *Ep.* 124.2 (BAC 99, p. 7): “Praesertim quoniam multi sunt hic, qui detrahendo nobis ceterorum animas, a quibus diligi uidemur, aduersus nos perturbare conantur, ut locum in eis diabolo faciant. Cum autem irascuntur nobis, de quorum salute satagimus, magnum illis consilium uindicandi est libido moriendi non in corpore, sed in corde, ubi funus occulte prius suo putore sentitur, quam nostra cogitatione prospicitur”.

atitudes políticas e pastorais.³⁰⁶ Porém, como vimos, o tiro saiu pela culatra.³⁰⁷

A importância do exemplo dos servos de Deus pode ser também percebida através do pequeno tratado que Agostinho escreveu a pedido de Deogratias, um diácono de Cartago, sobre o ensino da catequese aos “inexpertos” (*rudes*). É bastante provável que, para escrevê-lo, Agostinho tenha se baseado em sua própria experiência.³⁰⁸ Ele reconhece a grande influência dos “exemplos” (*exempla*) na edificação dos cristãos.³⁰⁹ Os dois modelos de catequese apresentados terminam com advertências contra os “homens perversos” (*homines perversi*) e exortações para que os “exemplos dos justos” (*exempla iustorum*) fossem seguidos:

Chega-te aos bons, que vês que contigo amam o teu Rei. Pois muitos os encontrará, se tu mesmo começares a ser bom. Se nos espetáculos desejavas encontrar e conservar junto de ti os que contigo apreciavam o condutor de carros, o caçador ou algum ator, quanto mais te deve agradar a companhia dos que contigo amam a Deus, de quem nunca se envergonhará nenhum dos que o ama, não só porque Ele próprio não pode ser vencido, mas ainda porque torna invencíveis os que Ele ama?³¹⁰

Além disso, no mesmo tratado, os “exemplos” poderiam fazer parte da performance do pregador.³¹¹ Agostinho instruíra Deogratias a recorrer ao temor de que o “prosélito”

³⁰⁶ Cf. Cecconi, “Un evergete mancato”, pp. 381-8, sobre as motivações de Agostinho na ocasião.

³⁰⁷ *Supra*, pp. 38-43.

³⁰⁸ Aug., *De cat. rud.* 13.19 (PL 40.325): “Expertus haec dico [...]”.

³⁰⁹ Aug. *De cat. rud.* 25.48 (PL 40.343): “Multos ergo visurus es ebriosos, avaros, fraudatores, aleatores, adulteros, fornicatores, remedia sacrilega sibi alligantes, praecantatoribus et mathematicis vel quarumlibet impiarum artium divinatoribus deditos. Animadversurus etiam quod illae turbae impleant ecclesias per dies festos Christianorum, quae implent et theatra per dies sollemnes Paganorum; et haec videndo ad imitandum tentaberis”.

³¹⁰ Aug., *De cat. rud.* 25.49 (PL 40.344): “Conjungere bonis, quos vides amare tecum regem tuum. Multos enim inventurus es, si et tu talis esse coeperis. Nam si in spectaculis cum illis esse cupiebas et eis inhaerere, qui tecum vel aurigam, vel venatorem, vel aliquem histrionem simul amabant; quanto magis te delectare debet eorum conjunctio, qui tecum amant Deum, de quo nunquam erubescet amator ejus, quia non solum ipse non potest vinci, sed etiam dilectores suos reddet invictos?”. Cf. *De cat. rud.* 7.11 e 27.55.

³¹¹ Performance para nós, hoje, pode não ter muito sentido, mas, à época, era algo extremamente valorizado pelos líderes eclesiais. Quando Agostinho e Alípio tentaram convencer Castório a aceitar o episcopado em Bagai, enumeravam suas qualidades entre as que se exigia de um retórico: Aug., *Ep.* 69.2 (BAC 69, p. 422): “Ingenium quippe tuum, prudentia, eloquentia, grauitas, sobrietas et cetera, quibus ornatur mores tui, dona sunt dei”.

(*proselytus*) se tornasse “filho do inferno” (*filius gehennae*) ao imitar os que “só de nome são cristãos” (*solo nomine christiani sunt*), como forma de reanimar o interesse dos ouvintes. “Não sei por que, a palavra é mais ardente nestas advertências, as quais alimenta a presença da dor: não só deixamos de ser preguiçosos como também dizemos mais inflamada e veementemente o que, livres de preocupações, diríamos fria e lentamente. Alegremo-nos porque se nos deu uma ocasião na qual a agitação do nosso espírito não deixará de frutificar”.³¹² Agostinho não menciona diretamente, mas não poderíamos supor que os “exemplos dos justos”, dependendo da ocasião, tinham o mesmo impacto no desempenho do pregador?

Numa época em que os iletrados eram a maioria esmagadora da população e em que a circulação de livros era precária, a propaganda dos servos de Deus tinha um alcance muito maior do que qualquer tratado contra os donatistas. Eles estavam nos locais públicos, nas igrejas, nos lares cristãos ou nos mosteiros para serem admirados por um público vasto. Católicos e donatistas³¹³ poderiam venerar a misericórdia divina em sua presença.

Mas os servos de Deus também eram mobilizados como professores. Em 392, quando propôs ao bispo de Cartago a maneira de se proceder para moralizar as *laetitiae*, Agostinho provavelmente aludia aos servos de Deus: “Deste modo se impressionarão os homens espirituais e os mais próximos a eles, e com a autoridade de todos estes e com suas reprovações benignas, mas insistentes, cederá o resto da multidão”.³¹⁴ Esta me parece ser clara referência à necessidade de mobilizar os servos de Deus e ao papel que eles deveriam

Cf. Cameron, *Christianity and the rhetoric of Empire* (sobre a importância da retórica para o estabelecimento do cristianismo); e M. Marin, “Aspetti dell’omiletica agostiniana: il pubblico”, in *Africa cristiana*, pp. 183-200 (para a formulação teórica e a prática de pregar de Agostinho, bem como as reações dos ouvintes).

³¹² Aug., *De cat. rud.* 14.21 (PL 40.327): “Et nescio quomodo in hujusmodi monitis ardentior sermo est, cui fomitem subministrat praesens dolor: ut non solum pigriores non simus, sed eo ipso dicamus accensius atque vehementius, quod securiores frigidius et lentius diceremus; gaudeamusque nobis occasionem dari, ubi motus animi nostri sine fructificatione non transeat”.

³¹³ Para a presença de outros além dos católicos durante as homilias de Agostinho, cf. Mandouze, *Saint Augustin*, p. 640, n. 5 (discussão das evidências).

³¹⁴ Aug., *Ep.* 22.1.5 (BAC 69, p. 101): “Ita prius mouebuntur spiritales uel spiritualibus proximi, quorum auctoritate et lenissimis quidem sed instantissimis admonitionibus cetera multitudo frangatur”. Nesta mesma carta, Agostinho mencionava os “homens espirituais” (*spiritales uiri*) referindo-se claramente aos monges de sua antiga comunidade monástica de Tagaste: Aug., *Ep.* 22.1.1.

assumir naquela ocasião.³¹⁵ Papel fundamental, especialmente se pensarmos que os esforços para convencer os fiéis de quão condenáveis eram as *laetitiae* não terminaram naqueles três dias. Podemos supor que, para tal convencimento, muito mais energia foi necessária terminada a festa de São Leôncio e mesmo em outras ocasiões. A alusão de Agostinho denota, se de fato fizer referência aos servos de Deus, que estes estavam envolvidos em relações íntimas com os membros da comunidade. Com sua reconhecida influência, bem como com conversas, exortações e conselhos, agiam decididamente no convencimento dos cristãos. Além de outros ensinamentos espirituais, poderiam esclarecer-lhes as opiniões do bispo e os pontos mais polêmicos da disputa entre católicos e donatistas. Aqueles homens santos provavelmente atuavam como os monges de Cartago, que ensinavam os indivíduos ou pequenos grupos que os procuravam,³¹⁶ com a diferença de que, ao redor de Agostinho, estavam sob a supervisão episcopal.

Ao mesmo tempo, como seres espirituais, renovados “no conhecimento de Deus segundo sua imagem”, cabia-lhes controlar os rituais da fé e zelar pelos costumes dos católicos.³¹⁷ Os servos de Deus receberam do bispo católico de Hipona o poder e o dever de condenar tudo o que encontrassem de “vicioso” (*perperam*) entre os cristãos, nas celebrações dos sacramentos, nas palavras dos pregadores que expunham e interpretavam as Escrituras e nas obras de caridade.³¹⁸ Aparentemente, portanto, eles eram os que lidavam com os fiéis no dia-a-dia.

Os servos de Deus também eram encarregados de divulgar, inclusive com sermões, a doutrina católica. Para Agostinho, o monasticismo não poderia ser marginal à Igreja. Pelo contrário, os monges estavam plenamente ligados à atividade pastoral: eles deveriam divulgar ao restante dos fiéis a caridade que recebiam de Deus, tanto com palavras quanto com boas obras.³¹⁹ É assim que Alípio e Agostinho felicitaram Aurélio, um pouco antes de

³¹⁵ Como no caso da moralização da festa de São Justo, em Lion, quando clérigos e monges agiram juntos. Cf. P.-A. Février, “Approches de fêtes chrétiennes (fin du IVe siècle e Ve siècle)”, in *La fête, pratique et discours. Annales littéraires de l’Université de Besançon* 43, Paris, 1981, pp. 149-64.

³¹⁶ Aug., *De op. mon.* 1.2, citada *infra*, pp. 112-3.

³¹⁷ Aug., *Conf.* XIII.23.33 (ed. por P. de Labriolle, Paris: Les Belles Lettres, 1994-6, vol. 2, p. 392): “[...] licet iam spiritalis et renouatus in agnitione dei secundum imaginem eius, qui creavit eum [...]”.

³¹⁸ Aug., *Conf.* XIII.23.33-4.

³¹⁹ Aug., *En. Ps.* 132.7-13. Cf. esp. Leyser, *Authority and asceticism*, pp. 11-3. Para uma

398, por ter ordenado clérigos os monges de seus mosteiros, em Cartago, e permitido aos padres proferir sermões: “persuadiste a ordenação de todos nossos irmãos e especialmente a palavra dos presbíteros, que falam ao povo em tua presença. Por sua língua gritam mais tua caridade nos corações dos homens que sua voz nos ouvidos”.³²⁰ Ainda, pediram a Aurélio que os enviasse os sermões dos monges presbíteros que mais gostasse.³²¹ No tratado *O trabalho dos monges*, Agostinho concede isenção dos trabalhos corporais aos monges que se ocupassem tanto do ministério do altar e dos sacramentos quanto da exposição das Escrituras.³²² Ao procurar convencer Leto a não abandonar a vida que havia começado entre os monges de Hipona, Agostinho o relembra do “ofício da pregação evangélica” (*euangelicae praedicationis officium*),³²³ da evangelização dos pobres e do abandono da “colheita do Senhor” pela falta de operários.³²⁴

Ao mesmo tempo, os servos de Deus estavam imbuídos de fazer debates com os hereges. Em 396, Evódio, ainda monge em Hipona, discutiu com o bispo donatista Proculeiano, irritando-o: “Ouvi também que te queixaste do memorável irmão, que te respondeu injuriosamente não sei o quê. [...] se, ao defender sua fé e a caridade da Igreja, disse talvez ferventemente algo que tua gravidade não queria ouvir, não o chama contumácia, mas confiança. Queria confrontar e discutir, não consentir e adular”.³²⁵

apresentação de outros textos de Agostinho a respeito da relação entre monaquismo e Igreja, cf. Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, vol. 3, pp. 218-27.

³²⁰ Aug., *Ep.* 41.1 (BAC 69, p. 250): “[...] ad effectum esse perductam de omnibus ordinatis fratribus nostris et praecipue de sermone presbyterorum, qui te praesente populo infunditur. per quorum linguas clamat caritas tua maiore uoce in cordibus hominum, quam illi in auribus”.

³²¹ Aug., *Ep.* 41.2.

³²² Aug., *De op. mon.* 18.21; 21.24 e 25.33. Cf. Verheijen, “Éléments d’un commentaire de la Règle de saint Augustin”, *Augustiniana* 27 (1977), 5-25, às pp. 15-8.

³²³ Aug., *Ep.* 243.6. Não sabemos a qual monastério Leto pertencia, se ao de laicos ou ao de clérigos. Cf. Mandouze, *PCBE* 1, pp. 623-4. De qualquer maneira, a relação entre monasticismo e ministério pastoral é evidente em toda a carta.

³²⁴ Aug., *Ep.* 243.12 (BAC 99b, p. 467): “[...] si est in te caritas ordinata sciens praeponere maiora minoribus et misericordia moueri, ut pauperes euangelizentur, ut ne messis domini copiosa operariorum inopia in praedam uolucris iaceat [...]”.

³²⁵ Aug., *Ep.* 33.3 (BAC 69, pp. 189-90): “Audiui quidem de memorato fratre te fuisse conquestum, quod nescio quid tibi contumeliose responderit. [...] sed si quid in disputando pro fide sua et pro ecclesiae caritate dixit fortasse feruentius, quod tua grauitas nollet audire, non illa contumacia, sed fiducia nominanda est. conlatorem enim et disputatorem, non assentatorem et adulatorem se esse cupiebat”.

Quando Agostinho travou debate com o bispo donatista Fortúnio, notamos vultos da participação dos servos de Deus em diversos momentos.³²⁶ Em 404, eles debateram com um presbítero maniqueu e reportaram o acontecido a Agostinho.³²⁷ Poucos anos depois, entre 414 e 415, estavam envolvidos em debates contra os pelagianos: “Entre nós houve alguns que semearam onde puderam estas novas sementes de seu erro, mas a misericórdia de Deus sanou vários deles desta peste por nosso ministério e de nossos irmãos”.³²⁸

No confronto cotidiano contra os donatistas, os servos de Deus também poderiam ser requisitados para fazer a troca das correspondências entre os bispos rivais.³²⁹ Vários preladados, muito tempo antes, já haviam se valido de seus clérigos para a entrega de cartas: era melhor que elas fossem portadas por pessoas confiáveis, que não as forjariam.³³⁰ No contexto de disputa religiosa, esta questão tornava-se ainda mais importante. Os bispos não podiam correr riscos de que alguém alterasse suas correspondências, pois qualquer palavra poderia facilmente ser usada por seus adversários. Além disso, a maioria dos bispos donatistas recusava receber as cartas de Agostinho.³³¹ Para forçar uma resposta, os esforços dos servos de Deus eram fundamentais.³³² Eles estavam sempre prontos para o debate. Em 409, Máximo e Teodoro, dois monges de Hipona, escreveram a Agostinho para dar-lhe conhecimento da carta que haviam entregado a Macróbio, bispo donatista de cidade.³³³

³²⁶ Cf. Aug., *Ep.* 44.1.1, 1.2, 2.4, 3.6, 5.12.

³²⁷ Aug., *Ep.* 79.

³²⁸ Aug., *Ep.* 157.3.22 (BAC 99, p. 474): “[...] quoniam fuerunt etiam apud nos quidam, qui, ubicumque poterant, haec sui erroris noua semina spargerent, quorum nonnullos per ministerium nostrum fratrumque nostrorum misericordia domini ab illa peste sanauit”.

³²⁹ Para a entrega de cartas pelos servos de Deus, cf. Aug., *Epp.* 19; 20.1; 27.4; 31.2; 71.1.1; 73.1.1; 75.1.1; 80.1; 86; 92 A; 95.1; 97.2, 107; 108.1.1, 2; 139.2; 145.1; 149.1.1; 151.2; 159.1; 163; 164.7.22; 178.1; 179.1; 186.1.1, 12.41; 190.1.1; 200.1; 202A.1.1; 220.1; 222.1, 3; 2*.1; 14*.2; 19*.3.

³³⁰ Cf. Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 512 para as referências.

³³¹ Aug., *Epp.* 35.1 e 87.6.

³³² Cf. Crespín, *Ministère et sainteté*, p. 151.

³³³ Aug., *Ep.* 107 (BAC 69, pp. 785-6): “Ex praecepto sanctitatis tuae ad episcopum Macrobius perreximus. ad quem cum litteras beatitudinis tuae perferremus, primo negavit se ne eidem legerentur. deinde aliquando ex nostra suggestione commotus easdem sibi uoluit recitari, quibus relectis ait: “Non possum nisi ad me uenientes suscipere, et eisdem fidem, quam postulauerint, dare”. cum autem a nobis eidem diceretur, quid de facto Primiani diceret, dixit se nuper ordinatum patris sui iudicem esse non posse, sed in id, quod a prioribus suis acceperit, permanere. quod necesse habuimus his litteris sanctitati tuae significare. beatitudinem tuam nobis dominus custodiat, domine pater”. Cf. *Ep.* 108.1.1.

Agostinho havia escrito para dissuadi-lo de rebatizar um subdiácono católico.³³⁴ A princípio, Macróbio negou-se a receber a epístola, mas aceitou ouvi-la após a “sugestão” dos monges. Agostinho, ao saber das respostas de seu oponente, escreveu-lhe outra carta para contestá-lo.³³⁵

A voz dos servos de Deus era empregada não só nos debates contra os donatistas, mas também no canto de hinos e salmos nas igrejas.³³⁶ Agostinho atribuía grande valor a esta prática em sua pastoral.³³⁷ “Quando não é tempo para cantar coisas santas com os irmãos reunidos na igreja, a não ser quando se lê, se discute, o primado reza em voz alta ou a voz do diácono dirige a oração comum?”³³⁸ Pelo *Praeceptum*, notamos que os monges laicos estavam habituados a cantar.³³⁹ No tratado sobre *O trabalho dos monges*, o bispo identifica esta prática entre os hábitos de uma vida santa e sugere que os monges, para conciliar a vida ativa e a vida contemplativa, cantassem enquanto trabalhassem com as mãos: “assim, podem aliviar o trabalho com cantos rítmicos divinos”.³⁴⁰ No dia do aniversário de São Leôncio, terminados seus exaustivos esforços para abolir as *laetitiae*, informa a Alípio que “os irmãos entoaram alguns hinos e uma não pequena multidão de ambos os sexos permaneceu a cantar salmos até que o dia escurecesse”.³⁴¹

Para Agostinho, a música religiosa era importante “para mover piedosamente o espírito e acender o afeto do amor divino”.³⁴² De fato, a voz dos servos de Deus poderia

³³⁴ Aug., *Ep.* 106.

³³⁵ Aug., *Ep.* 108.

³³⁶ Sobre o emprego e o sentido de *hymnus* na obra de Agostinho, cf. Verheijen, “Éléments d’un commentaire de la Règle de saint Augustin”, *Augustiniana* 37 (1987), 5-37.

³³⁷ P. Burns, “Augustine’s distinctive use of the Psalms in the *Confessions*: the role of music and recitation”, *AugStud* 24 (1993), 133-46. O autor relembra do impacto que a música religiosa teve para Agostinho durante seu período como maniqueu, na década de 370.

³³⁸ Aug., *Ep.* 55.18.34 (BAC 69, p. 382): “Quando autem non est tempus, cum in ecclesia fratres congregantur, sancta cantandi, nisi cum legitur aut disputatur aut antistites clara uoce deprecantur aut communis oratio uoce diaconi indicitur?”.

³³⁹ Aug., *Praec.* 2.3-4. Sobre o regulamento do canto no mosteiro, cf. Verheijen, “Éléments d’un commentaire de la Règle de saint Augustin”, *Augustiniana* 25 (1975), 199-204.

³⁴⁰ Aug., *De op. mon.* 17.20 (BA 3, p. 374): “Cantica uero divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem tamquam divino celeumate consolari”.

³⁴¹ Aug., *Ep.* 29.11 (BAC 69, pp. 165-6): “[...] fratres eodem loco hymnos dixerunt, non parua moltitudine utriusque sexus ad obscuratum diem manente atque psallente”.

³⁴² Aug., *Ep.* 55.18.34 (BAC 69, p. 381): “De hac re tam utili ad mouendum pie animum et accendendum diuinae dilectionis affectum [...]”. Cf. Burns, “Augustine’s distinctive use of

criar sentimentos profundos. Ouvindo-a, imaginavam muitos cristãos, era possível desfrutar de uma fração do consolo reservado no Paraíso. Agostinho, nas suas *Confissões*, conta-nos sua experiência do batismo e o efeito que o canto das virgens lhe causou:

Recebemos o batismo e abandonou-nos a preocupação da vida passada. Não me saciava, naqueles primeiros dias, de considerar, com inefável doçura, a profundidade de vossos planos sobre a salvação do gênero humano. Quanto não chorei, fortemente comovido, ao escutar os hinos e cânticos ressoando maviosamente na vossa igreja! Essas vozes se insinuavam em meus ouvidos, orvalhando de verdade meu coração; ardia em afetos piedosos e corriam-me dos olhos as lágrimas, mas sentia-me consolado.³⁴³

Ainda nas *Confissões*, Agostinho relembra quando Justina, mãe do imperador Valentiniano, exigia que santo Ambrósio dispusesse sua basílica, em Milão, aos arianos. Ambrósio, para se contrapor às ordens da imperatriz, reuniu sua comunidade na basílica. Agostinho destaca a importância dos cânticos, naquela ocasião, para a mobilização da plebe: “Então, para impedir que a plebe perecesse por causa do tédio, instituiu-se o canto de hinos e salmos segundo o costume do Oriente. Esta inovação conserva-se até os dias de hoje e é imitada em quase todo o mundo por grande número de suas comunidades”.³⁴⁴ O canto antifonal, realizado por dois coros alternativos – tal como Ambrósio introduziu em suas igrejas e Agostinho pouco depois levou para a África – permitia que os fiéis nele tomassem parte mais ativa.³⁴⁵

Por fim, os monges clérigos aparentemente tinham papéis importantes no cuidado dos pobres. Em 410, Agostinho, por “necessária servidão” (*necessaria seruitute*), precisou se ausentar de Hipona. Na sua ausência, as obras de caridade, essenciais, sobretudo,

the Psalms in the *Confessions*”, p. 138, sobre o tratado *De musica*, de 389.

³⁴³ Aug., *Conf.* IX.6.14 (ed. por P. de Labriolle, vol. 2, p. 220): “[...] et baptizanti sumus et fugit a nobis sollicitudo uitae praeteritae. Nec satiabar illis diebus dulcitudine mirabili, considerare altitudinem consilii tui super salutem generis humani. Quantum fleui in hymnis et canticis tuis suaue sonantis ecclesiae tuae uocibus conmotus acriter! Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur ueritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis”.

³⁴⁴ Aug., *Conf.* IX.7.15 (ed. por P. de Labriolle, vol. 2, pp. 220-1): “Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeoris taedio contabesceret, institutum est: et ex illo in hodiernum retentum multis iam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus”.

³⁴⁵ Cf. Zumkeller, *Augustine’s ideal*, p. 49 (cf. p. 68, n. 268 para as referências da utilização do canto ambrosiano em Hipona). Verheijen, *La Règle*, vol. 2, p. 150 supõe que foi Agostinho quem introduziu o canto de hinos e salmos na cidade.

naquele momento de agitação em que se encontrava a comunidade, deixaram de ser conduzidas. Agostinho teve que escrever uma carta aos clérigos e à plebe, para que não promovessem discórdias, para que agissem, “como disse o apóstolo, ‘de modo que, quando eu esteja presente e vos veja, ou ausente, escute dizer de vós que estais em um espírito e que colaborais com um propósito na fé evangélica’ (Phil 1.27)”.³⁴⁶ Para manter esta unidade de “espírito”, relembra da necessidade de manter o cuidado dos pobres:

Anunciaram-me que vosso costume de vestir os pobres foi esquecido. Exortei-vos essa misericórdia quando eu estava presente, e agora vos exorto para que não vos vença nem vos faça preguiçosos as aflições deste mundo. Estas desventuras que vedes acontecer predisse nosso senhor e redentor Jesus Cristo, que não pode mentir. Portanto, não apenas não deveis diminuir vossas obras de misericórdia, mas deveis ampliá-las mais do que o costume. Como os habitantes de uma casa, que vêem que ela está para se arruinar por causa de lesões nas paredes, apressam-se a migrar para lugares mais seguros, assim os corações cristãos, quanto mais sentem a ruína deste mundo se aproximar pelas crescentes tribulações, com maior pressa e diligência devem transferir os bens que costumavam esconder na terra ao tesouro celeste. Assim, se algum acidente humano acontecer, se contentará aquele que fugiu a tempo de um lugar ruinoso; porém, se nenhum acidente acontecer, não entristecerá aquele que encomenda os próprios bens ao Senhor imortal, diante do qual deverá comparecer aquele que está destinado a morrer. Portanto, meus irmãos caríssimos, empregai segundo vossas forças e vosso costume, com espírito mais alegre do que de costume, os bens que cada um tem, e entre todas as moléstias deste século, tende no coração a exortação apostólica: ‘o Senhor esta próximo; não vos angustiai de nada’ (Phil 4.5-6). Espero receber notícias de vós de que, não por minha presença, mas pelo preceito de Deus, que nunca está ausente, continuais fazendo o que fizestes por tantos anos em minha presença, e às vezes em minha ausência.³⁴⁷

³⁴⁶ Aug., *Ep.* 122.1 (BAC 69, pp. 929-30): “[...] sic agite, ut, quod ait apostolus, siue adueniens et uidens uos siue absens audiam de uobis, quia statis in uno spiritu uno animo conlaborantes fidei euangelicae (Phil 1.27)”.

³⁴⁷ Aug., *Ep.* 122.2 (BAC 69, pp. 930-1): “Nuntiatum est enim mihi, quod morem uestrum de uestiendis pauperibus fueritis obliti, ad quam misericordiam, cum praesens essem, uos exhortatus sum et nunc exhortor, ne uos uincat et pigros faciat contritio mundi huius. cui talia uidetis accidere, qualia dominus et redemptor noster, qui mentiri non potest, uentura praedixit. non solum ergo non debetis minus facere opera misericordiae, sed etiam debetis amplius, quam soletis. sicut enim ad loca munitiora festinantius migrant, qui ruinam domus uident contritis parietibus imminere, sic corda Christiana quanto magis sentiunt mundi huius ruinam crebrescentibus tribulationibus propinquare, tanto magis debent bona, quae in terra recondere disponebant, in thesaurum caelestem in pigra celeritate transferre, ut, si aliqui humanus casus acciderit, gaudeat, qui de loco ruinoso emigrauit, si autem nihil tale fuerit subsecutum, non contristetur, qui quandoque moriturus, immortalis domino, ad quem uenturus est, bona propria commendauit. itaque, fratres mei dilectissimi, ex eo, quod quisque habet, secundum suas uires, quas ipse nouit, facite, quod soletis, alacriore animo, quam soletis, et inter omnes seculi huius molestias apostolicam exhortationem corde

Levando em conta que, já em meados do século III, o cuidado dos pobres estava sujeito ao controle dos bispos, que se serviam de seus clérigos para a distribuição das esmolas,³⁴⁸ podemos afirmar com bastante segurança que o início e o fim da passagem eram endereçados aos clérigos (“Anunciaram-me que vosso costume de vestir os pobres foi esquecido. Exortei-vos essa misericórdia quando eu estava presente, e agora vos exorto para que não vos vença nem vos faça preguiçosos as aflições deste mundo”; “Espero receber notícias de vós de que, não por minha presença, mas pelo preceito de Deus, que nunca está ausente, continuais fazendo o que fizestes por tantos anos em minha presença, e às vezes em minha ausência”). Se assim de fato o for, os monges clérigos estavam a cargo da organização e da distribuição das esmolas. Trabalho que era realizado na presença e em nome de Agostinho, mas que, naquele momento, deveria ser organizado e conduzido em sua ausência. Assim, era através dos monges clérigos, especialmente, que o bispo tinha contato com os pobres, tomando conhecimento de quem eram os necessitados e do que necessitavam. Isto não é estranho se lembrarmos que os servos de Deus estavam envolvidos de maneiras muito próximas com os membros da comunidade. Ao mesmo tempo e, mais importante, a noção de que eles eram desapegados dos bens materiais influenciava a construção da imagem do bispo como *amator pauperum*, o “amigo dos pobres”. Esta imagem dependia do quanto as esmolas eram percebidas como atos desinteressados. Quanto mais elas se afastassem das aparências dos interesses pessoais – promoção individual, lealdade – maior era sua eficácia.³⁴⁹ O valor da beneficência aumentava se passasse pelas mãos de um “amigo de Deus”.³⁵⁰

Aos fiéis, Agostinho aconselha que se desfaçam de seus bens em favor da Igreja.

retinete, ubi ait: *Dominus in proximo est; nihil solliciti fueritis* (Phil 4.5-6). talia mihi de uobis nuntientur, quibus nouerim non propter meam praesentiam sed propter dei praeceptum, qui numquam est absens, uos solere facere, quod multis annis me praesente et aliquando etiam me absente fecistis”.

³⁴⁸ Veja esp. Cyp., *Epp.* 12.1 e 18.2. Cf. Brown, *Poverty and leadership*, pp. 24-5; e E. Wipszycka, “L’attività caritativa dei vescovi egiziani”, in *L’évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*, pp. 71-80 (para o caso do Egito dos séculos IV a VI).

³⁴⁹ Cf. as considerações de P. Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la pratique précédé de trois études d’ethnologie kabyle*, Genebra: Librairie Droz, 1972, pp. 226-7; retomadas por Oliveira, *Igreja, mobilização popular e ação coletiva*, pp. 39-40.

³⁵⁰ Cf. Wipszycka, “L’attività caritativa dei vescovi egiziani”, p. 79, a respeito das doações aos monges egípcios para que fossem, por eles, distribuídas aos pobres.

Naquele momento de dificuldades, era necessário arrecadar recursos para as obras de caridade. Desta forma, podemos notar a importância das esmolas aos pobres: elas eram uma maneira de garantir o engajamento dos fiéis. Já antes de Constantino, a caridade “fortalecia as fronteiras da comunidade como sólidos anéis da casca ao redor da árvore, não permitindo que nenhum colega cristão fosse forçado pela pobreza a recorrer à ajuda de incrédulos”.³⁵¹ No contexto de disputa religiosa, fortalecer as “fronteiras da comunidade” era um imperativo.³⁵²

Mulheres ascetas de origem aristocrática

Agostinho, no início de sua campanha contra os donatistas, reconhecia que monjas (*sanctimoniales*) cantando em coro nas igrejas faziam parte da demonstração do poder episcopal.³⁵³ Sua tentativa de desqualificar “duas monjas” que, rebatizadas, se associaram aos circunceliões, “entre turbas vagabundas de mulheres, que não querem ter maridos para não terem disciplina”, denota quão ativas elas poderiam ser, ao menos entre os donatistas.³⁵⁴ Mas era sobretudo o apoio ou mesmo o suporte de mulheres ascetas provenientes dos meios aristocráticos que os prelados envolvidos na controvérsia buscavam para defender suas posições e suas opiniões. A partir de uma das cartas de Agostinho à

³⁵¹ Brown, *Poverty and leadership*, p. 24, com discussão de evidências, sobretudo, de Cipriano.

³⁵² Sobre a relação entre caridade e filiação ortodoxa, cf. A. Martin, “L’image de l’évêque à travers les ‘Canons d’Athanasie’: devoirs et réalités”, in *L’évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*, pp. 59-70, à p. 63, n. 12 (para evidências relativas a Atanásio, arianos e melicianos); e Galvão Sobrinho, *The rise of the Christian bishop*, pp. 220-2.

³⁵³ Aug., *Ep.* 23.3 (*BAC* 69, p. 109): “Transit honor huius saeculi, transit ambitio. in futuro Christi iudicio nec absidae gradatae nec cathedrae uelatae nec sancti monialium occursantium atque cantantium greges adhibebuntur ad defensionem, ubi coeperit accusare conscientia et conscientiarum arbiter iudicare. quae hic honorant, ibi onerant; quae hic releuant, ibi grauant”. Cf. Brown, *The body and society*, p. 260 (com relação a esta mesma carta).

³⁵⁴ Aug., *Ep.* 35.2 (*BAC* 69, p. 200): “Duas etiam sanctimoniales concolonas suas de fundo catholicorum Christianorum, siue idem transtulit, siue illum secutae, etiam ipsae tamen rebaptizatae sunt; et nunc cum gregibus circumcellionum inter uagabundos greges feminarum, quae propterea maritos habere noluerunt ne habeant disciplinam, in detestabilis uinolentiae bacchationibus superbus exultat, gaudens latissimam sibi apertam esse licentiam malae conuersationis, unde in catholica prohibebatur”.

ilustre serva de Deus (*famula Dei*) Proba, podemos introduzir esta questão.³⁵⁵

Proba era da família dos Anícios, da mais alta nobreza romana. Esposada com Sextio Cláudio Petrônio Probo, prefeito de Roma, em 351, era mãe três filhos, todos cônsules, e uma filha.³⁵⁶ Após a morte do marido, por volta de 388,³⁵⁷ herdou vastas riquezas e decidiu viver em castidade junto com viúvas e virgens consagradas, que passou a manter sob sua proteção.³⁵⁸ Como cristã devota, estava comovida pelas idéias de Pelágio.³⁵⁹

Pouco depois de 411, Agostinho escreveu-lhe uma longa carta sobre a oração, ensinando-lhe a atitude correta com relação aos bens materiais. Apesar de ser, “segundo este século, nobre, rica, mãe de numerosa família”, Proba deveria pôr sua esperança em Deus, não “no incerto das riquezas” (*in incerto diuitiarum*).³⁶⁰ Sublinhava Agostinho: “Pois deves, pelo amor da vida verdadeira, considerar-te desolada neste século, qualquer que seja a felicidade que te evolva. Assim como é verdadeira aquela vida, [...] é também verdadeiro o consolo que Deus promete pelo profeta, dizendo, ‘darei a eles um consolo verdadeiro, paz sobre paz’ (Is 57.18-9)”.³⁶¹ Ela deveria sentir-se “desolada” para não cessar de orar e porque não havia ainda alcançado “aquela vida onde está o verdadeiro e certo consolo”.³⁶² Mesmo mantendo suas riquezas por “obrigação de família”, ao contrário de “muitos santos e santas, que as evitaram de todos os modos”, ela deveria desprezá-las, buscando apenas a “íntegra saúde do corpo”.³⁶³ Mas era um desapego de coração.³⁶⁴ Agostinho chega a dizer que, se se deseja a suficiência de bens, “e nada mais deseja, não se deseja

³⁵⁵ Aug., *Ep.* 130.

³⁵⁶ Sobre Proba, cf. *PCBE* 2, ed. por C. Pietri e L. Pietri, vol. 2, pp. 1831-3; e *PLRE*, vol. 1, pp. 732-3.

³⁵⁷ *PCBE* 2, ed. por C. Pietri e L. Pietri, vol. 2, p. 1831: “Elle devient veuve peu après 388 [...]”; *PLRE*, vol. 1, p. 732: “Her husband was dead by 395 [...]”.

³⁵⁸ Cf. Aug., *Ep.* 130.16.30.

³⁵⁹ Cf. Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 351-2 para o contexto.

³⁶⁰ Aug., *Ep.* 130.1.2.

³⁶¹ Aug., *Ep.* 130.2.3 (*BAC* 99, p. 54): “Debes itaque prae amore huius uerae uitae etiam desolatam te reputare in hoc saeculo, in qualibet eius felicitate uerseris. Nam sicut est illa uera uita, in cuius comparatione utique ista, quae multum amatur, quamlibet iucunda atque producta sit, nec uita dicenda est, sic est etiam solacium uerum, quod per prophetam promittit deus dicens *Dabo illis solacium uerum, pacem super pacem* (Is 57.18-9)”.

³⁶² Aug., *Ep.* 130.2.6 (*BAC* 99, p. 58): “[...] illa uita, ubi est uerum certumque solacium [...]”.

³⁶³ Aug., *Ep.* 130.3.7-8.

³⁶⁴ Aug., *Ep.* 130.3.8 (*BAC* 99, p. 60): “Pertinet tamen ad uidualem curam tuam, deliciae si adfluant, ne adponas cor [...]”.

indecentemente”.³⁶⁵

A riqueza de Proba não deveria ser algo perturbador, porque ganhava um claro propósito de existir: o serviço da Igreja. Através do prestígio mantido pela nobre origem e pela riqueza, ela poderia sustentar a imagem pública da Igreja católica. E certamente o fazia. A fortuna de mulheres como ela, somada à continência sexual, atraía a atenção de todos.³⁶⁶ Dizia Agostinho: “Sois conhecidas em todas as partes e a fama rapidíssima anuncia em todos os cantos a santidade virginal da vossa estirpe”.³⁶⁷ Ao mesmo tempo, ela poderia ajudar financeiramente a Igreja. Instruía Agostinho: “Os jejuns, a abstinência dos prazeres da carne, sem danar a saúde, e principalmente as esmolas, muito ajudam a oração, para que possamos dizer: ‘no dia de minha tribulação busquei Deus com minhas mãos, à noite, em sua presença, e não fui decepcionado’ (Ps 76.3). Como se busca Deus, impalpável e incorpóreo, com as mãos se não com obras?”.³⁶⁸ De fato, devotas como Proba tinham papéis ativos na comunidade. Longe de isoladas, estavam sempre a par dos assuntos cotidianos da Igreja.³⁶⁹ Algumas delas sustentavam mosteiros e faziam notáveis obras de caridade. Ecdícia, por exemplo, em 418, havia feito tão larga doação (*omnia uel paene omnia, quae habebas*) a dois monges de passagem, para o cuidado dos pobres, que seu marido (que com ela havia prometido a castidade) imaginava que ela havia sido enganada.³⁷⁰ Ficara tão encolerizado com a doação da esposa que abandonara a promessa e estava mantendo relações sexuais com outras mulheres. Além do mais, elas tinham imensas propriedades e, na África, não era difícil encontrar camponeses professando a mesma

³⁶⁵ Aug., *Ep.* 130.6.12 (BAC 99, p. 63): “[...] hanc ergo sufficientiam non indecenter uult, quisquis uult nec amplius uult [...]”.

³⁶⁶ Cf. Cameron, “Virginitas as metaphor”, p. 196; Brown, “Antiquité Tardive”, p. 270.

³⁶⁷ Aug., *Ep.* 150 (BAC 99, p. 385): “Vestrae namque stirpis sanctimoniam uirginalem, quoniam quacumque innotuistis, ac per hoc ubique, fama celeberrima praedicat [...]”.

³⁶⁸ Aug., *Ep.* 130.13.24 (BAC 99, pp. 74-5): “Ieiunia et ab aliis uoluptatibus sine salutis neglectu carnalis concupiscentiae refrenatio maximeque elemosynae multum adiuuant orationem, ut possimus dicere: *In die tribulationis meae deum exquisiui, manibus meis nocte coram eo et non sum deceptus* (Ps 76.3). Quo modo enim deus incorporealis et impalpabilis manibus exquiratur, nisi operibus exquiratur?”.

³⁶⁹ Veja o grande interesse de Itálica pela troca que Agostinho pretendia fazer de uma casa por outra, encostada na sua igreja: Aug., *Ep.* 99.

³⁷⁰ Aug., *Ep.* 262.5 (BAC 99b, p. 516): “[...] et non dei seruos sed domus alienae penetratores et tuos captiuatores et depraedatores putans [...]”.

religião dos patrões.³⁷¹

Aquelas mulheres poderiam ter papéis decisivos nos assuntos eclesiásticos. O próprio cisma donatista só pôde ser concretizado pela interferência de Lucila, devota pertencente à aristocracia senatorial. Lucila era de origem espanhola e havia se instalado em Cartago antes da perseguição de Diocleciano. De religiosidade fervorosa, em certa ocasião beijou, antes da eucaristia, uma relíquia de autenticidade incerta, no que foi repreendida pelo então diácono Ceciliano. Irritada com a interferência na sua devoção, apoiou a candidatura de Majorino ao episcopado de Cartago alguns anos mais tarde, entre 307 e 311. Graças ao seu patrocínio, foi possível realizar a conferência de setenta bispos que elegeu Majorino no lugar de Ceciliano, o que assinalou o início do cisma donatista.³⁷²

Podemos ter uma idéia mais clara da intensa atividade daquelas devotas a partir da *Vida de santa Melânia*. Gerônimo, o autor, descreve um verdadeiro apostolado de Melânia em favor da ortodoxia durante os sete anos em que ela e Piniano, seu marido, permaneceram na África:

Não se pode exprimir sua doçura por aqueles que se entregavam à filosofia, e era tal seu zelo pelo nome de nosso senhor Jesus Cristo e pela fé ortodoxa que, se ela escutasse de qualquer um que ele era herético, nem que fosse de nome, se, com suas exortações a se converter ao bem, ele não se deixasse persuadir... Senão, ela não consentia em aceitar nada dele para o serviço dos pobres.³⁷³

Melânia também teria persuadido muitos a imitar seu estilo de vida:

Ela desejava tão extraordinariamente a castidade que, por seus dons e suas sugestões,

³⁷¹ Cf. Aug., *Epp.* 58 (ao catolicismo); 66; 112.3. Cf. Lepelley, *Les cités*, vol. 1, p. 326 e vol. 2, p. 121.

³⁷² *Opt.*, I.16.1-2 e 19.4 (Majorino era *domesticus* de Lucila). Cf. Aug., *Ep.* 43.6.17 (pecuniosissima mulier), 9.26. Agostinho menciona uma outra mulher responsável pelo nascimento do cisma maximianista: Aug., *Ep.* 43.9.26 (*BAC* 69, p. 280): “[...] quem ad modum Maiorinus per Lucillam congregata episcoporum factione Caecilianum damnauit absentem et contra eum episcopus ordinatus est”. Sobre Lucila, cf. Mandouze, *PCBE* 1, p. 649.

³⁷³ Ger., *V. Mel.* 27 (*SC* 90, p. 181): “On ne peut exprimer sa douceur pour ceux qui s’exerçaient à la philosophie, et tel était son zèle pour le nom de notre Seigneur Jésus-Christ et pour la foi orthodoxe que, si elle entendait dire de quelqu’un qu’il était hérétique, ne fût-ce que de nom, si, sur ses exhortations à se convertir au bien, il se laissait persuader, ... sinon, elle ne daignait même pas accepter quelque chose de lui pour le service des pauvres”.

persuadiu muitos jovens rapazes e moças a renunciar as atitudes e condutas impuras, ensinando assim aqueles que encontrava: ‘Breve é a vida presente, que não difere em nada de um sonho. Por que então corromper nossos corpos, que são os templos do Senhor, como o declara o apóstolo de Deus, e por que trocar a pureza, na qual Cristo nos adverte a habitar, por uma corrupção de um instante e de prazeres sórdidos? É verdadeiramente grande a dignidade da virgindade, pela qual nosso senhor Jesus Cristo julgou digno nascer de uma virgem’. Dos que entendiam, muitos eram tomados de zelo pela pureza e se jogavam na arena da virtude.³⁷⁴

E, ainda mais, teria movido outros a se desfazer de seus bens, assim como ela e Piniano faziam com suas imensas riquezas: “Pois não somente ela ofereceu a Deus aquilo que possuía, como ajudou outros a fazer o mesmo. É por isso que muitos amigos de Cristo lhe confiavam seus bens, como a uma fiel e sábia administradora, e ela os distribuía fiel e prudentemente, como lhe haviam pedido os doadores”.³⁷⁵

A eficiência do apostolado de Melânia dependia diretamente das suas atividades caritativas. Era esperado que ascetas como ela, devotas e ricas, se desfizessem de seus bens em benefício dos pobres.³⁷⁶ Portanto, para que os bispos envolvidos na controvérsia donatista pudessem canalizar o prestígio e a atividade daquelas mulheres, precisavam canalizar, ao mesmo tempo, seu desprezo pelo mundo material. Na *Vida de santa Melânia*, podemos acompanhar seu inexaurível esforço de manter admiráveis obras de caridade.³⁷⁷ Quando ainda estavam em Roma, Melânia e Piniano, além de venderem seus bens, “assistiam largamente” a doentes, a viajantes estrangeiros e a “todos aqueles que estavam

³⁷⁴ Ger., V. *Mel.* 29, (SC 90, pp. 183-5): “Elle désirait si extraordinairement la chasteté que, par ses dons et ses suggestions, elle persuadait beaucoup de jeunes gens et de jeunes filles de renoncer à la débauche et à une conduite impure, enseignant ainsi ceux qu’elle trouvait: ‘Brève est la vie présente et ne différant en rien d’un rêve. Pourquoi alors corrompre nos corps qui sont les temples du Seigneur, comme le déclare l’Apôtre de Dieu, et pourquoi échanger la pureté, dans laquelle le Christ nous avertit de demeurer, contre une corruption d’un instant et des plaisirs sordides? Elle est grande vraiment la dignité de la virginité, pour que notre Seigneur Jésus-Christ ait jugé digne de naître d’une vierge’. Ce qu’entendant, beaucoup se prirent de zèle pour la pureté et s’élancèrent dans l’arène de la vertu”.

³⁷⁵ Ger., V. *Mel.* 30 (SC 90, pp. 185-7): “Car, non seulement elle offrit à Dieu ce qu’elle avait, mais elle aida les autres à faire de même. C’est pourquoi beaucoup d’amis du Christ lui confiaient leurs biens comme à une fidèle et sage économe, et elle les faisait distribuer fidèlement et prudemment, comme l’en avaient priée les donateurs”.

³⁷⁶ Cf. Veyne, *Le pain et le cirque*, pp. 56-7.

³⁷⁷ Cf. A. Giardina, “Carità eversiva: le donazione di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana”, *StudStor* 29 (1988), 127-142, para uma avaliação dos efeitos das doações de Piniano e Melânia para a dinâmica social e econômica da época.

em necessidade e aos pobres”.³⁷⁸ Logo passaram a fazer doações para todas as regiões do Império.³⁷⁹ Ao chegarem à África, venderam suas propriedades e doaram o dinheiro “em parte para o serviço dos pobres, em parte para a redenção dos prisioneiros”.³⁸⁰ Mas o que até então era feito com o impulso individual de “jogar pela terra” suas riquezas passa a ser regulado pelos conselhos dos bispos. Agostinho, Alípio e Aurélio sugerem como deveriam ser as doações, no caso, aos mosteiros:

Aos bem-aventurados, tendo decidido vender todos seus bens, os muito santos e eminentes bispos da África, quer dizer o bem-aventurado Agostinho, seu irmão Alípio e Aurélio de Cartago, deram o seguinte conselho: ‘O dinheiro que vós distribuíeis agora aos mosteiros será gasto em pouco tempo. Mas, se vós quereis uma memória inesquecível no céu e sobre a terra, fazei dons a cada monastério de uma propriedade e um rendimento’. Acolhendo plenamente o excelente aviso dos santos, eles agiram segundo o conselho deles.³⁸¹

É assim que Alípio, em Tagaste, onde se estabeleceram, pôde se beneficiar do desapego entusiasta de Melânia:

Ela dotou a igreja deste santo personagem, até então muito pobre, de rendimentos e de ofertas em jóias de ouro e prata, e também de mantas de grande valor, a tal ponto que o santo tornou-se objeto de inveja dos outros bispos desta província. Eles lá construíram dois grandes monastérios, fornecendo-os rendimentos suficientes, o primeiro habitado por santos homens no total de oitenta, o outro por virgens no total de cento e trinta.³⁸²

Ao manter relação próxima e conspícua com ascetas e monges ao longo de sua luta

³⁷⁸ Ger., V. *Mel.* 9.

³⁷⁹ Ger., V. *Mel.* 19.

³⁸⁰ Ger., V. *Mel.* 20.

³⁸¹ Ger., V. *Mel.* 20 (SC 90, p. 171): “Les bienheureux ayant décidé de vendre tous leurs biens, les très saint et éminents évêques d’Afrique, c’est-à-dire le bienheureux Augustin, son frère Alypius et Aurélius de Carthage, leur donnèrent le conseil suivant: ‘L’argent que vous distribuez maintenant aux monastères sera dépensé en peu de temps. Mais, si vous voulez laisser une mémoire ineffaçable au Ciel et sur la terre, faites don à chaque monastère d’un local et d’un revenu’. Accueillant pleinement l’excellent avis des saints, ils agirent selon leurs conseils”. Cf. Giardina, “Carità eversiva”, pp. 132-3.

³⁸² Ger., V. *Mel.* 21 (SC 90, pp. 171-3): “[...] et elle dota l’église de ce saint personnage de revenus et d’offrandes, en joyaux d’or et d’argent, ainsi qu’en voiles de grand prix, alors que cette église était auparavant très pauvre, à tel point que le saint devint un objet d’envie pour le reste des évêques de cette province. Ils y construisirent aussi deux grands monastères, leur fournissant un revenu suffisant, le premier habité par des saints, des hommes au nombre de quatre-vingts, l’autre par des vierges au nombre de cent trente”.

contra os donatistas e, ao mesmo tempo, rígida disciplina monástica a todo seu clero,³⁸³ Agostinho pôde ser também reconhecido como servo de Deus, ou melhor, como líder dos servos de Deus. Não apenas compartilhava os poderes e o carisma que ascetas e monges desfrutavam na sociedade, mas também se mostrava responsável pela criação e manutenção daqueles poderes e carisma; não apenas era amigo dos “amigos de Deus”, mas também o líder dos “amigos de Deus”. Assim, desfrutava de pureza semelhante ou maior da que os servos de Deus afirmavam ter e representava todo seu clero como uma casta distinta dos cristãos comuns. Agostinho e seu novo clero estavam tão intensamente identificados com o monasticismo que este se tornou o meio de acesso do bispo aos poderes espirituais e a base de sua autoridade. Desta maneira, satisfazia as expectativas dos fiéis com relação à pureza dos seus líderes religiosos e deslegitimava a causa do cisma donatista.

Na prática, é difícil medir o impacto que a disciplina monástica de Agostinho e os servos de Deus ao seu redor causaram sobre os cristãos do Norte da África, mas podemos supor que não foi pequeno. Aparentemente, os católicos da região não estavam acostumados ao tipo de pureza que o bispo católico de Hipona almejava para seu clero. Friend observou que, a partir do Édito de União de 15 agosto de 347, houve um declínio moral do clero católico na África.³⁸⁴ A maioria dos bispos era casada e era comum que seus filhos participassem regularmente dos jogos públicos.³⁸⁵ Por causa das isenções fiscais e pessoais outorgadas pelos imperadores, alguns prelados procuravam apenas desfrutar as “honras temporais e comodidades seculares” de sua posição.³⁸⁶ Outros, como lembra Peter Brown, “poderiam agir como grandes proprietários de terras”.³⁸⁷ Certamente, não era sem motivos que os hiponenses se vangloriavam da conduta moral de Agostinho e de seus clérigos.³⁸⁸

³⁸³ Aug., *S.* 355 e 356; Pos., *V. Aug.* 5.

³⁸⁴ Friend, *The Donatist Church*, p. 183.

³⁸⁵ *Brev. Hipp.*, c. 11 (CCSL 149, p. 37): “Vt filii episcoporum et clericorum spectacula saecularia non exhibeant nec expectent”.

³⁸⁶ Aug., *Ep.* 208.2 (BAC 99b, p. 231): “[...] ut suis honoribus temporalibus et commodis saecularibus gaudeant”.

³⁸⁷ A Igreja católica de Hipona possuía 20 vezes mais propriedades que Agostinho, cujo pai era um *municeps*. Cf. Brown, *Augustine of Hippo*, p. 192.

³⁸⁸ Aug., *Ep.* 78.8.

Engajando os servos de Deus na controvérsia

Conferir um papel aos servos de Deus nas suas estratégias contra os donatistas não foi uma tarefa fácil para Agostinho. Era necessário engajá-los e motivá-los continuamente na controvérsia. Isto era difícil porque, à época, a relação entre bispos e ascetas fundamentava-se num discurso retórico.³⁸⁹ Assim, as tentativas de trazer ascetas e monges para o serviço da Igreja exigia sobretudo um trabalho de persuasão.

Por volta de 398, Agostinho escrevia a Eudócio, padre e superior de uma comunidade monástica na ilha Caprária,³⁹⁰ para comunicar o falecimento do monge Eustásio, que, junto com André, tinha ido visitá-lo em Hipona. Agostinho aproveita a oportunidade para lembrá-los de que todos, ele e os monges, eram membros de “um só corpo sob uma cabeça, para que vós sejais ativos em mim e eu contemplativo em vós; porque ‘se padece um membro, compadecem todos os outros; e se é glorificado um membro, congratulam-se todos os outros’ (1 Cor 12.26)”.³⁹¹ Os monges, assim, deveriam atender aos interesses da Igreja, mantendo seu “propósito” com ela e perseverando “até o fim”.³⁹² Para tanto, era preciso conservar um equilíbrio entre a vida contemplativa e a vida ativa:

Não anteponeis vossa contemplação às necessidades da Igreja, pois, se não houvesse bons ministros determinados a assisti-la durante o parto, não teríeis encontrado meio de nascer. Como se deve caminhar entre o fogo e a água sem se queimar, nem se afogar, do mesmo modo temos que governar nossos passos entre o ápice da soberbia e o abismo da preguiça, como está escrito ‘não declinando nem para a direita, nem para a esquerda’ (Deut 17.11; Prov 4.27). Pois existem aqueles que, por excessivo temor de se verem arrebataados pela direita, caem e se afogam à esquerda, e existem aqueles que, ao contrário, apartando-se com excesso da esquerda, para não se verem absorvidos pela torpe desobrigação da moleza, dissipam-se em vapor e cinzas, da outra parte corrompidos e consumidos pela jactância e

³⁸⁹ Leyser, *Authority and asceticism*, p. vii.

³⁹⁰ Existem dúvidas, atualmente, com relação à ilha a qual Agostinho se referia nesta carta. À época, existiam três ilhas no Mediterrâneo com este mesmo nome. Cf. Zumkeller, *Augustine’s ideal*, p. 96, n. 21 sobre o debate.

³⁹¹ Aug., *Ep.* 48.1 (BAC 69, p. 312): “Vnum enim corpus sub uno capite sumus, ut et uos in nobis negotiosi et nos in uobis otiosi simus, quia, *si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra et, si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra* (1 Cor 12.26)”.

³⁹² Aug., *Ep.* 48.2 (BAC 69, p. 313): “Vos autem, fratres, exhortamur in domino, ut propositum uestrum custodiat et usque in finem perseueretis [...]”.

pelo orgulho.³⁹³

Para atender às “necessidades da Igreja”, o monge deveria agir de maneira pública. Já vimos o caráter público do monasticismo ao redor de Agostinho.³⁹⁴ É com o desejo de mantê-lo tão público quanto possível que o bispo criticava o excesso de zelo ascético. Agostinho dizia ao monge Anastácio que as penas corporais não deveriam ser rígidas a ponto de impedir a realização das “obras da justiça”, para que “ainda entre as mãos dos mais cruéis inimigos brilhem nossas obras ‘diante dos homens’, para que aqueles a quem elas podem agradar, ‘glorifiquem’ nosso ‘Pai, que está nos céus’ (Mt 5.16)”.³⁹⁵ E, logo depois, acrescentava: “Como é o mais iníquo aquele que nem as penas corporais afastam das obras imundas de sua sórdida volúpia, assim é o mais justo aquele que nem o terror das penas corporais aparta das santas obras da mais luminosa caridade”.³⁹⁶

Um elemento importante deste engajamento parece ter sido as ações de caridade do bispo. Como citamos acima, a respeito do episódio de Piniano em Hipona: “Há quem pense que nós somos os senhores dos bens da igreja e que gozamos dos seus frutos. Mas, brevemente, ou os possuímos ainda ou os distribuímos como nos pareceu oportuno; nada demos ao povo, que está fora da clericatura e do monastério, a não ser a pouquíssimos indigentes”.³⁹⁷ Agostinho deixa claro, aqui, a dependência que o monastério (de laicos?) de Hipona tinha dos recursos materiais da Igreja. Numa epístola a Alípio, expõe o problema

³⁹³ Aug., *Ep.* 48.2 (BAC 69, pp. 313-4): “Nec uestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare uellent, quo modo nasceremini, non inueniretis. sicut autem inter ignem et aquam tenenda est uia, ut nec exuratur homo nec demergatur, sic inter apicem superbiae et uoraginem desidiae iter nostrum temperare debemus, sicut scriptum est: *Non declinantes neque ad dexteram neque ad sinistram* (Deut 17.11; Prov 4.27). sunt enim, qui, dum nimis timent, ne quasi in dexteram rapti extollantur, in sinistram lapsi demerguntur, et sunt rursus, qui, dum nimis se auferunt a sinistra, ne torpida uacationis mollitia sorbeantur, ex altera parte iactantiae fastu corrupti atque consumpti in fumum fauillamque uanesunt”. Cf. *Ep.* 48.3. Agostinho teria unido perfeitamente a vida ativa e a contemplativa: Pos., *V. Aug.* 24.

³⁹⁴ *Supra*, pp. 67-72.

³⁹⁵ Aug., *Ep.* 145.5 (BAC 99, pp. 274-5): “[...] atque inter manus etiam crudelium inimicorum luceant opera nostra *coram hominibus, ut, quibus placere possunt, glorificent patrem nostrum, qui in caelis est*” (Mt 5.16).

³⁹⁶ Aug., *Ep.* 145.6 (BAC 99, pp. 275-6): “Sicut ergo ille est iniquissimus, quem nec poenae corporales deterrent ab inmundis operibus sordidae uoluptatis, ita ille iustissimus, qui nec poenarum corporalium terrore reuocatur a sanctis operibus luminosissimae caritatis”.

³⁹⁷ Aug., *Ep.* 126.8, citada *supra*, n. 186.

originado quando Honorato, do mosteiro de Tagaste, foi ordenado presbítero em Tiave.³⁹⁸ Sobre tal problema, retornaremos mais adiante.³⁹⁹ O que nos interessa por enquanto é a disputa entre o mosteiro de Tagaste e os cristãos de Tiave pela posse dos bens de Honorato e a solução de Agostinho. Podemos supor que Alípio, bispo de Tagaste, pisava em ovos para atender às reivindicações de seu mosteiro. Ele havia proposto, para resolver a disputa, que se desse metade dos bens para cada uma das partes e que os monges tivessem Agostinho como devedor da outra metade. Porém, Agostinho parecia estar na mesma situação de seu colega. Na sua carta, responde que, se Alípio o achasse “notoriamente justo”, pagaria quando o mosteiro de Hipona recebesse uma doação semelhante, “para que isto possa realizar-se sem penúrias. Enviar-te-ei a soma subtraindo a quantidade igual à proporção do número dos que habitam no mosteiro de Hipona”.⁴⁰⁰ Agostinho não poderia pagar a dívida quando quisesse ou pudesse; antes, deveria satisfazer os monges ao seu redor.⁴⁰¹ Alguns anos mais tarde, no outono de 412, comentando o salmo 103, Agostinho fazia uma apologia ao sustento dos servos de Deus pelos “grandes deste mundo”. Estes, os “nobres do mundo, ilustres pela família, riqueza e honras”, seriam os cedros do Líbano; aqueles, os pássaros que neles faziam seus ninhos, os “servos de Deus que escutam o Evangelho: ‘Abandona todas as tuas coisas’, ou ‘Vende todas as tuas coisas, dá-las aos pobres e terás um tesouro no céu; e venha, siga-me’ (Mt 19.21)”:⁴⁰²

Pois os cedros do Líbano, os nobres, os ricos, os grandes deste mundo, ouvindo com temor as palavras ‘feliz aquele que se ocupa do necessitado e do pobre’ (Ps 40.2), dedicam-se às suas coisas, suas propriedades rurais e todos seus recursos supérfluos, que os fazem aparecer grandes, e os oferecem aos servos de Deus; dão campos, dão jardins, constroem

³⁹⁸ Aug., *Ep.* 83.

³⁹⁹ *Infra*, pp. 105-7.

⁴⁰⁰ Aug., *Ep.* 83.6 (BAC 69, p. 542): “[...] ubi hoc sine angustia fieri possit, ut tanta ibi summa detracta non minus quam aequalis pro numero cohabitantium pars ad nostros perueniat”.

⁴⁰¹ Veja também as palavras de Agostinho, Alípio e Aurélio a Melânia, para que ela doasse propriedades com rendimentos aos mosteiros: Ger., *V. Mel.* 20, citada *supra*, n. 381.

⁴⁰² Aug., *En. Ps.* 103.III.16 (BAC 255, pp. 779-80): “Iam audivimus quae sint cedri Libani, nobiles saeculi, excelsi genere, opibus, honoribus: et ipsae cedri satiantur, illae tamen quas plantavit ipse. In his cedris passeret nidificant. Qui sunt passeret? Aves quidem et volatilia caeli sunt passeret, sed minuta volatilia solent dici passeret. Sunt ergo quidam spirituales nidificantet in cedris Libani: id est, sunt quidam servi Dei audientet in Evangelio: *Dimittet omnia tua, vel, vende omnia tua, et da pauperibus, et habebit thesaurum in coelis; et veni, sequere me* (Mt 19.21)”.

igrejas, monastérios, recolhem os pássaros, para que nos cedros do Líbano construam seus ninhos. Assim são saciados os ‘cedros do Líbano que plantou o Senhor, e neles os pássaros farão seus ninhos’.⁴⁰³

Todavia, para poder engajar os servos de Deus nas suas estratégias, Agostinho precisava convencê-los de que seu partido era a verdadeira Igreja católica da África. Trabalho de grande fôlego, pois católicos, donatistas e pelagianos buscavam o apoio ou mesmo o suporte de ascetas e monges, sobretudo, os de origem aristocrática.⁴⁰⁴ Em algum momento após 411, Agostinho escreveu “letras consoladoras ou exortatórias” (*uel consolatoriae uel exhortatoriae litterae*) a Felícia, asceta que fora forçada por “bons servos” a aderir ao catolicismo⁴⁰⁵ e que estava profundamente perturbada pelos “escândalos” (*scandala*) da nova Igreja. Sustentando a mescla entre as “duas linhagens de pastores” (*duo genera pastorum*) até o fim dos tempos, Agostinho a exortava a não abandonar a unidade. Fora da Igreja, ainda que se mantivesse “louvável conduta” (*laudabilis conuersatio*), não haveria salvação:

Por isto te exorto, senhora justamente aceita e filha honorável entre os membros de Cristo, a manter fielmente e a amar com todo o coração o que o Senhor te deu, e também sua Igreja, pois não permitiu que com os perdidos perdesse o fruto de tua virgindade ou percesses. Pois se saíres deste século apartada da unidade do corpo de Cristo, nada te servirá ter conservado a integridade de teu corpo.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Aug., *En. Ps.* 103.III.16 (BAC 255, p. 781): “Etenim et cedri Libani, nobiles et divites et excelsi huius saeculi, quoniam cum timore audiunt, *Beatus qui intellegit super egenum et pauperem* (Ps 40.2); attendunt res suas, villas suas, et omnes superfluas copias, quibus videntur excelsi, et praebent illas servis Dei; dant agros, dant hortos, aedificant ecclesias, monasteria, colligunt passeret, ut in cedris Libani nidificent passeret. Ergo satiantur *cedri Libani quas plantavit Dominus, et illic passeret nidificabunt*”.

⁴⁰⁴ Aug., *Ep.* 191.2 (BAC 99b, p. 49): em 418, Agostinho lamentava que “[...] dominicas oues, qui eum pressius quidem atque timidius sed tamen insusurrare non cessant penetrantes domos, sicut ait apostolus, et cetera, quae sequuntur, exercitata impietate facientes (cf. 2 Tim 3.6-8)”.

⁴⁰⁵ Aug., *Ep.* 208.7 (BAC 99b, p. 235): “[...] bonis seruis [...], per quorum ministerium intrare coacta es [...]”.

⁴⁰⁶ Aug., *Ep.* 208.7 (BAC 99b, p. 235): “Vnde et exhortor, domina merito suscipienda, et in Christi membris honoranda filia, ut, quod tibi dominus praestitit, fideliter teneas eumque toto corde diligas et eius ecclesiam, qui te non permisit uirginitatis tuae fructum cum perditis perdere uel perire. Si enim de isto saeculo exires separata ab unitate corporis Christi, nihil tibi prodesset seruata integritas corporis tui”. Cf. *Ep.* 208.6.

De maneira semelhante, Agostinho procurava consolar Máxima, afligida por “erros nocivos e perniciosíssimos” (*errores noxii et perniciosissimi*). Numa carta de 418, o bispo a lembrava de que “Deus, nosso libertador, não os permitiria surgir, se não fosse conveniente educar seus santos por tais tentações”.⁴⁰⁷ E, logo depois, acrescentava:

Portanto, serva de Deus honorável e louvável em Cristo, muito aprovo e louvo tua tristeza por tais erros, bem como tua vigilância e cautela contra eles, como me disseste em tua carta. E te exorto e advirto, segundo minhas forças, que assim exiges, a caminhar com perseverança por esta via; compadece deles sendo simples como uma pomba, mas os evita sendo astuta como uma serpente; e trabalha, o quanto possas, para que os que estão unidos a ti permaneçam contigo na fé reta, ou voltem à fé reta, se acaso alguns dela se desviaram.⁴⁰⁸

Entre finais de 417 e inícios de 418, Agostinho e Alípio escreviam a Juliana para que ela evitasse “os dogmas contrários à graça de Deus”.⁴⁰⁹ Juliana pertencia à nobre família dos Anícios e sua filha, Demétrias, havia sido consagrada virgem ao atingir a idade púbere.⁴¹⁰ Apesar do comprometimento com a Igreja católica, a família de Juliana poderia estar ameaçada por aqueles que “tentam corromper as coisas que são puras”.⁴¹¹ Pelágio havia escrito, em 413, uma *Epístola a Demétrias*, na qual declarava sua doutrina. A família, comovida pela sua mensagem, imaginava Pelágio como um vigoroso asceta.⁴¹² O tom da carta de Alípio e Agostinho é de grande preocupação: alertando e, sobretudo, instruindo Juliana do erro que cometia Pelágio, buscavam assegurar o compromisso da família com a Igreja católica:

⁴⁰⁷ Aug., *Ep.* 264.1 (BAC 99b, p. 527): “Haec autem deus liberator noster exurgere non permetteret, nisi sanctis suis etiam per huius modi temptationes erudiri expediret”.

⁴⁰⁸ Aug., *Ep.* 264.2 (BAC 99b, p. 529): “Vnde, honorabilis et in Christo laudabilis famula dei, et maestitiam tuam de talibus et uigilantiam atque cautelam contra tales, quam tuis litteris expressisti, multum adprobo et laudo atque, in hac uia perseueranter ambules, pro meis uiribus, quia hoc exiges, et exhortor et moneo, ut miserearis eorum tamquam simplex ut columba, caueas autem illos tamquam astuta sicut serpens desque operam, quantum potes, ut, qui tibi adhaerent, tecum in recta fides permaneant aut ad fidem rectam, si forte in aliquo aliqui deprauati sunt, corrigantur”. Veja também *Epp.* 248; 249 e 265.

⁴⁰⁹ Aug., *Ep.* 188.1.2 (BAC 99b, p. 6): “[...] ut contraria gratiae dei dogmata deuitetis [...]”.

⁴¹⁰ Aug., *Epp.* 150 e 188.1.1.

⁴¹¹ Aug., *Ep.* 188.1.3 (BAC 99b, p. 7): “[...] de his, qui etiam illa, quae sana sunt, uititare conantur”.

⁴¹² Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 342-4.

Sendo assim, ninguém nos terá por ímprobos se, por nossa mais estreita relação, nos preocupamos de vos admoestar a evitar as doutrinas contrárias à graça de Deus. Pois o apóstolo nos manda insistir na predicação da palavra não apenas com oportunidade, mas também sem ela, e não vos contamos no número daqueles a quem nossa palavra ou escrita pode parecer inoportuna, quando vos exortamos a evitar o que não pertence à sã doutrina. Por isso, recebestes nossa admoestação com ânimo tão grato que, na tua carta, que agora respondemos, dizes: ‘vossa reverência me exorta a não abrir meus ouvidos a esses homens que com freqüência corrompem a fé venerável com perversas discussões. Dou muitas graças por tão piedoso aviso’.⁴¹³

Em 426, dois “jovens”, Crescônio e Félix, correram à Hipona para encontrar Agostinho, pois o mosteiro de onde vinham estava “turbado por algumas dissensões”: alguns “proclamam a graça de Deus de maneira que negam o livre arbítrio do homem e, o que é mais grave, dizem que, no dia do Juízo, Deus não pagará a cada um segundo suas obras”.⁴¹⁴ A divisão havia se originado quando Floro, membro do monastério, retornou de Uzala portando a carta que Agostinho havia escrito a Sixto (*Ep.* 194). Alguns monges “inexperitos” (*inperiti fratres*) leram a obra e “começaram a agitar a alma dos inocentes”.⁴¹⁵ Valentino, o superior, questionou Evódio, bispo de Uzala, sobre a graça e o livre arbítrio, mas este não teve sucesso em acabar com a controvérsia. É então que Agostinho, ao ser informado do acontecido por Crescônio e Félix, escreveu duas epístolas a Valentino expondo rapidamente sua doutrina da graça e do livre arbítrio. Na primeira, rogava aos monges que não entrassem em cismas e dava as instruções de como ler a carta que havia escrito a Sixto: “entendei-a de modo que nem negueis a graça de Deus, nem defendais o

⁴¹³ Aug., *Ep.* 188.1.2 (*BAC* 99b, pp. 6-7): “Quae cum ita sint, nemo nos improbos dixerit, si in uobis admonendis, ut contraria gratiae dei dogmata deuitetis, necessitudine sumus propensiore solliciti. Nam licet nos apostolus non solum opportune, uerum etiam importune praedicando uerbo instare praecipiat, non tamen in eorum hominum numero uos habemus, quibus sermo uel pagina nostra importuna uideatur, quando id, quod ad sanam doctrinam non pertinet, uos ut uigilanter euitetis adloquimur. Hinc ergo est, quod admonitionem nostram tam grato animo suscepistis, ut in epistola tua, ad quam nunc rescribimus, diceres: ‘sane quod me hortatur reuerentia uestra, ne aures indulgeam his hominibus, qui prauis tractatibus uenerandam fidem saepe corrumpunt, gratias uberes ago tam piaae admonitioni’”.

⁴¹⁴ Aug., *Ep.* 214.1 (*BAC* 99b, p. 259): “Venerunt ad nos duo iuuenes, Cresconius et Felix, de uestra congregatione se esse dicentes, qui nobis rettulerunt monasterium uestrum nonnulla dissensione turbatum eo, quod quidam in uobis sic gratiam praedicent, ut negent hominis esse liberum arbitrium et, quod est grauius, dicant, quod in die iudicii non sit redditurus deus unicuique secundum opera eius”.

⁴¹⁵ Aug., *Ep.* 216.3 (*BAC* 99b, p. 275): “Cooperunt memorati fratres [...] inocentum animas commouere [...]”. Cf. Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 400-2 para o contexto.

livre arbítrio de maneira que os separeis da graça de Deus, como se pudéssemos por alguma razão pensar ou fazer algo sem ela, o que de nenhuma forma podemos”.⁴¹⁶ Na segunda, menciona o envio de outros escritos – atas de concílios africanos, correspondências trocadas com bispos de Roma e livros seus – para que os monges soubessem como “o veneno da heresia pelagiana” (*Pelagianae haeresis uenena*) havia sido repellido.⁴¹⁷

Apesar da pressa dos dois servos de Deus de retornar ao seu mosteiro antes da Páscoa, Agostinho os reteve por mais tempo, para que “retornassem a vós instruídos contra os novos hereges pelagianos”.⁴¹⁸ Na segunda carta a Valentino, escrevia, à respeito dos dois monges e de um outro Félix, que havia se juntado a eles: “Fizemos tudo o que pudemos com estes irmãos nossos e vossos para que perseverem na sã fé católica”.⁴¹⁹ Além disso, pedia a Valentino que o enviasse “aquele que, segundo dizem, os turbou”, para ser corrigido.⁴²⁰ Com o mesmo espírito de instrução, Agostinho e outros bispos africanos ensinaram o monge Lepório, que, influenciado pelas idéias de Pelágio, “negava que Deus se tivesse feito homem, pois assim teria seguido indigna mutação ou corrupção da substância divina, que é igual ao Pai”.⁴²¹ Em 418, podiam escrever aos bispos Próculo e Cilênio: “Acolhei com coração paterno e fraterno quem se corrigiu por nossa misericordiosa mansidão, como nós o acolhemos após a correção recebida de vossa misericordiosa severidade”.⁴²² Em todos os casos, Agostinho nunca quis punir, mas persuadir. Queria convencer os monges de sua ortodoxia para que eles também pudessem

⁴¹⁶ Aug., *Ep.* 214.2 (*BAC* 99b, p. 260): “[...] intellegite, ut neque negetis dei gratiam neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a dei gratia separetis, tamquam sine illa uel cogitare aliquid uel agere secundum deum ulla ratione possimus, quod omnino non possumus”.

⁴¹⁷ Aug., *Ep.* 215.2. Veja também *Ep.* 218.

⁴¹⁸ Aug., *Ep.* 215.1 (*BAC* 99b, p. 265): “[...] ut instructiores ad uos redirent aduersus nouos haereticos Pelagianos [...]”.

⁴¹⁹ Aug., *Ep.* 215.4 (*BAC* 99b, p. 268): “Quantum potuimus ergo, egimus cum istis et uestris et nostris fratribus, ut in fide sana catholica perseuerent [...]”.

⁴²⁰ Aug., *Ep.* 214.6 (*BAC* 99b, p. 262): “Melius autem facietis, quod multum rogo, si ipsum, a quo dicunt se fuisse turbatos, ad me mittere non grauemini”. Cf. *Ep.* 215A.

⁴²¹ Aug., *Ep.* 219.1 (*BAC* 99b, p. 311): “[...] negans deum hominem factum, ne uidelicet substantiae diuinae, qua aequalis est patri, indigna mutatio uel corruptio sequeretur [...]”.

⁴²² Aug., *Ep.* 219.2 (*BAC* 99b, p. 312): “Paterno igitur et fraterno corde suscipite a nobis misericordi lenitate correctum, sicut nos suscepimus a uobis misericordi seueritate correptum”. Agostinho recorre a Deut. 32.39, “Eu castigarei e eu sanarei”, para sublinhar o duplo trabalho exercido sobre Lepório: os bispos Próculo e Cilênio primeiro o castigaram; ao chegar à África, foi corrigido e instruído por Agostinho. Veja também *Ep.* 212.

corrigir e instruir os outros.⁴²³ Punidos, não estariam convencidos e seria muito mais difícil mobilizá-los. Ensinar-lhes sua doutrina era um desejo de reuni-los em torno de si, definindo precisamente o inimigo que precisavam combater: os hereges.

Ao mesmo tempo em que procurava engajar os servos de Deus na controvérsia donatista, Agostinho precisava controlá-los de perto. A carta a Eudóxio, da ilha Caprária, demonstra bem as preocupações do bispo. Os monges, enquanto trabalham em favor da Igreja, deveriam manter-se submissos aos líderes eclesiais: “Se a mãe Igreja deseja vosso trabalho, não assumi a tarefa com ávido orgulho, nem a rejeitai com atraente preguiça, mas obedecei a Deus com humilde coração, levando com mansidão aquele que os governa, ou seja, ‘aquele que dirige os humildes na justiça ensinará aos mansos seus caminhos’ (Ps 24.9)”.⁴²⁴ Agostinho precisava controlar os monges tanto para manter o engajamento deles quanto para fazer com que agissem a seu favor. No próximo capítulo, veremos a relação entre Agostinho e os servos de Deus e como aquele procurou controlá-los.

⁴²³ Cf. Aug., *Ep.* 168 (BAC 99, p. 601): “Nos uero, etsi olim spiritu caritatis, qui in te est, docti subiectionem eius abiecerimus erroris, in hoc etiam nunc gratias agimus, quod haec, quae ante credidimus, nunc aliis aperire didicimus uiam facilitatis uberiore sanctitatis tuae sermone pandente”.

⁴²⁴ Aug., *Ep.* 48.2 (BAC 69, p. 313): “[...] si qua opera uestra mater ecclesia desiderauerit, nec elatione auida suscipiatis nec blandiente desidia respuatis, sed miti corde obtemperetis deo cum mansuetudine portantes eum, qui uos regit, *qui dirigit mites in iudicio, docebit mansuetos uias suas* (Ps 24.9)”.

Capítulo III

Perseurate in bono proposito: tensões e o estabelecimento da autoridade episcopal

A Regra de santo Agostinho: tensões e soluções

Em 391, o monge Agostinho chegou a Hipona com o propósito de converter um amigo e de fundar um monastério.⁴²⁵ Enquanto assistia à missa católica na cidade, para sua surpresa e contra sua vontade, foi tomado pela multidão e levado ao bispo Valério para ser ordenado.⁴²⁶ O novo cargo de presbítero não o impediu de realizar seu desejo: recebeu de Valério um jardim para que nele fundasse seu monastério.⁴²⁷ Alguns anos mais tarde, já como bispo da cidade, fundou o monastério de clérigos na sua casa episcopal, para nele acomodar os peregrinos.⁴²⁸

Aqueles servos de Deus, os monges laicos e os monges clérigos, não estavam isolados do mundo. Como acabamos de ver no capítulo anterior, receberam de Agostinho papéis importantes na sua campanha anti-donatista. No entanto, o bispo reconhecia a dificuldade de lidar com os ascetas e os monges ao seu redor, pois sabia da oposição de forças que exerciam. Numa carta à sua comunidade, em Hipona, confessava: “difícilmente encontrei pessoas melhores que as que se adiantam no monastério, mas não encontrei piores que as que no monastério caíram, até o ponto em que penso que a isto se refere o que está escrito no Apocalipse: ‘o justo justifique-se mais e o corrompido corrompa-se mais ainda’ (Apoc 22.11)”.⁴²⁹

⁴²⁵ Aug., *S.* 355.2.

⁴²⁶ Pos., *V. Aug.* 4.

⁴²⁷ Aug., *S.* 355.2; Pos., *V. Aug.* 5.

⁴²⁸ Aug., *S.* 355.2.

⁴²⁹ Aug., *Ep.* 78.9 (*BAC* 69, p. 494): “[...] quo modo difficile sum expertus meliores, quam

Com efeito, a relação de Agostinho com os servos de Deus estava crivada de tensões, que se tornavam mais graves no contexto da disputa donatista. Tais tensões ameaçavam não apenas o projeto monástico do bispo, mas também a imagem pública da Igreja católica. Na *Regra* aos monges laicos, escrita ao redor de 397, pouco depois da fundação do monastério de clérigos,⁴³⁰ uma série de tensões saltam aos olhos. Começamos por aqui.

A *Regra* de Agostinho ou o *Praeceptum* detém-se, basicamente, nas relações pessoais entre os monges, deixando de lado questões como o emprego do tempo, a natureza do trabalho e a estrutura das orações.⁴³¹ Podemos notar, implicitamente, a presença de tensões entre os monges – causadas pela existência de diferenças sociais do mundo exterior no interior do mosteiro – e entre os monges e a hierarquia. Os pobres poderiam tornar-se orgulhosos (*pauperes illic inflantur*) ao conviver, no monastério, com ricos, aos quais “não ousavam se aproximar” (*ad quos foris accedere non audebant*).⁴³² Por sua vez, os ricos poderiam ter “antipatia para com seus irmãos que vieram a esta santa sociedade da pobreza”.⁴³³ Algumas leituras realizadas durante as refeições poderiam gerar “tumulto e contenções” (*tumultus et contentiones*).⁴³⁴ Uns poderiam chegar ao mosteiro “fracos por causa do seu costume anterior” e, por isso, receber “tratamento diverso na alimentação”.⁴³⁵ Outros poderiam vir de “costumes delicados” e, assim, receber “alguns alimentos, vestes,

qui in monasteriis profecerunt, ita non sum expertus peiores, quam qui in monasteriis ceciderunt, ita ut hinc arbitrer in Apocalypsi scriptum: *Iustus iustior fiat et sordidus sordescat adhuc* (Apoc 22.11)”. Cf. Pos., V. Aug. 18.

⁴³⁰ Como propôs Verheijen em *La Règle*, vol. 2, pp. 97-116; “Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin”, pp. 105-6; “La Règle de saint Augustin: l’état actuel des questions (début 1975)”, pp. 228-41.

⁴³¹ Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, vol. 3, pp. 176-7.

⁴³² Aug., *Praec.* 1.6.

⁴³³ Aug., *Praec.* 1.7 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 419): “Sed rursus etiam illi qui aliquid esse uidebantur in saeculo non habeant fastidio fretres suos qui ad illam sanctam societatem ex paupertate uenerunt”.

⁴³⁴ Aug., *Praec.* 3.2. Luc Verheijen estima que “tumulto e contenções” poderiam existir, neste caso, com relação à dificuldade de alguns monges de interpretar o texto bíblico. Verheijen, “Éléments d’un commentaire de la Règle de saint Augustin”, *Augustiniana* 27 (1977), 5-25, às pp. 5-12. Adalbert de Vogüé acrescenta que tais “contenções” poderiam acontecer por causa da própria alimentação. Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, vol. 3, p. 186.

⁴³⁵ Aug., *Praec.* 3.3 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 421): “Qui infirmi sunt ex pristina consuetudine, si aliter tractantur in uictu [...]”.

peças de cama e cobertas” diferenciados.⁴³⁶ “Contenções e murmurações” poderiam surgir com relação às vestes que os monges recebiam, se eram as que um ou outro havia portado ao monastério. Poderia ocorrer que alguém recebesse uma roupa já usada por seu colega e, por isso, pensasse que era “indigno” vestir-se como outro já havia se vestido.⁴³⁷ “Disputas” (*lites*) poderiam ocorrer⁴³⁸ e alguém poderia lesar seu colega com “insulto”, “maledicência”, e “acusação de crimes”.⁴³⁹ Outros, por “necessidade da disciplina” (*necessitas disciplinae*), poderiam recriminar os mais jovens (*minores*) com “palavras duras” (*uerba dura*).⁴⁴⁰

Na sua *Regra*, Agostinho procura solucionar tais tensões e regulamentar as relações entre os monges e a hierarquia. Assim como ao seu monastério de clérigos, sustenta, a partir dos *Atos dos apóstolos*, que todos os bens eram comuns, mas o superior (*praepositus*) deveria distribuí-los segundo a necessidade de cada um: “E não dissei que algo é próprio, mas tudo seja comum a vós, e o superior distribua a cada um de vós o que comer e se cobrir, não igual a todos, pois não igualmente sois, mas mais a cada um segundo suas necessidades. Pois assim ledes nos *Atos dos apóstolos*, que ‘para eles tudo era comum e distribuído segundo suas necessidades pessoais’ (At 4.32 e 35)”.⁴⁴¹

Os que entram no monastério sem possuir nada no século não deveriam lá procurar “o que não puderam ter fora”.⁴⁴² Deveriam permanecer humildes, não levantar a cabeça (*nec erigant ceruicem*) por conviver com os ricos. Estes, por sua vez, não deveriam ser

⁴³⁶ Aug., *Praec.* 3.4 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 422): “Et si eis, qui uenerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium, aliquid alimentorum, uestimentorum, stramentorum, operimentorum datur [...]”.

⁴³⁷ Aug., *Praec.* 5.1 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 429): “Si autem hinc inter uos contentiones et murmura oriuntur, cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat et indignum se esse qui ita uestiatur, sicut alius frater eius uestiatur [...]”.

⁴³⁸ Aug., *Praec.* 6.1.

⁴³⁹ Aug., *Praec.* 6.2 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 433): “Quicumque conuicio, uel maledicto, uel etiam criminis obiectu, alterum laesit [...]”.

⁴⁴⁰ Aug., *Praec.* 6.3.

⁴⁴¹ Aug., *Praec.* 1.3 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 418): “Et non dicatis aliquid proprium, sed sint uobis omnia communia, et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro uictus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter ualetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia ‘erant illis omnia communia et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat’ (At 4.32 e 35)”.

⁴⁴² Aug., *Praec.* 1.5 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 418): “Qui autem non habebant, non ea quaerant in monasterio quae nec foris habere potuerunt”.

orgulhosos; que se vangloriassem “não da dignidade da origem rica, mas da sociedade dos irmãos pobres”. Também não deveriam se orgulhar de levar à comunidade algo nem se assoberbar por dividir com o monastério suas riquezas.⁴⁴³ No tratado *O trabalho dos monges*, escrito pela mesma época, as diferenças sociais são ainda mais explícitas. Agostinho sustenta que aqueles que haviam distribuído bens antes de ingressar no monastério não eram obrigados a trabalhar com as mãos: “Pois, frequentemente, estes homens, educados não de forma melhor, como muitos pensam, mas com menor vigor, não podem suportar os trabalhos físicos”.⁴⁴⁴ Por outro lado, os escravos, libertos, camponeses e artesãos, que tiveram “educação vigorosa”, mas que nada possuíam antes de abraçar a vida monástica,⁴⁴⁵ se não quisessem trabalhar, não deveriam nem mesmo comer.⁴⁴⁶

Mas voltemos à *Regra*. As leituras realizadas durante as refeições deveriam ser ouvidas “sem tumulto e contenções” (*sine tumultu et contentionibus*).⁴⁴⁷ Os “fracos”, que recebiam “tratamento diverso na alimentação”, não deveriam ser molestados nem vistos como mais felizes.⁴⁴⁸ Os mais vigorosos, que não recebiam “alguns alimentos, vestes, peças de cama e cobertas” diferenciados, eram mais felizes. Além disso, deveriam, com relação aos de “costumes delicados”:

Pensar na distância que separa a antiga vida secular do irmão da sua condição atual, mesmo se não podem atingir a moderação dos outros, cuja saúde é mais robusta. Não devem querer tudo aquilo que vêem poucos receber, pois não se trata de preferência, mas de tolerância. Assim, evitar-se-á no monastério a detestável perversidade de que os ricos se tornem trabalhadores e os pobres delicados.⁴⁴⁹

⁴⁴³ Aug., *Praec.* 1.7 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, pp. 419-20): “Magis autem studeant, non de parentum diutum dignitate, sed de pauperum fratrum cocietate, gloriari. Nec extollantur, si communi uitae de suis facultatibus aliquid contulerunt, nec de suis diuitiis magis superbiant, quia eas monasterio partiuntur, quam si eis in saeculo fruerentur”.

⁴⁴⁴ Aug., *De op. mon.* 21.25 (BA 3, p. 384): “Solent enim tales, non melius, sicut multi putant, sed quod est verum, languidius educati, laborem operum corporalium sustinere non posse”. Cf. *De op. mon.* 25.33.

⁴⁴⁵ Aug., *De op. mon.* 22.25 (BA 3, p. 386): “[...] et ex conditione servili, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, tanto utique felicius quanto fortius educati [...]”.

⁴⁴⁶ Aug., *De op. mon.* 25.33.

⁴⁴⁷ Aug., *Praec.* 3.2.

⁴⁴⁸ Aug., *Praec.* 3.3 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 421): “[...] non debet aliis molestum esse nec iniustum uideri [...]. Nec illos feliciores putent [...]”.

⁴⁴⁹ Aug., *Praec.* 3.4 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 422): “[...] quod aliis fortioribus et ideo felicioribus non datur, cogitare debent quibus non datur, quantum de sua saeculari

A respeito das “contenções e murmurações” que poderiam surgir com relação às vestes recebidas, Agostinho lembra que, ao invés das roupas do corpo, os monges deveriam se preocupar com “aquilo que toca os hábitos de vosso coração”. E, mesmo que a “enfermidade” daquele que não quer se vestir como seu colega fosse tolerada, todas as roupas deveriam ficar num só lugar.⁴⁵⁰

Ao mesmo tempo, Agostinho define uma clara hierarquia no mosteiro. O superior (*praepositus*) desfrutava de *potestas*, poder.⁴⁵¹ Sua função era cuidar dos bens comuns e distribuí-los segundo a necessidade de cada um, vigiar as relações pessoais entre os monges, velar pela prática de todos os preceitos estabelecidos e, se algo não fosse observado, “não deixar infringir negligentemente, mas cuidar de remediar e corrigir”.⁴⁵² O presbítero desfrutava da maior *auctoritas*, autoridade, entre todos no monastério.⁴⁵³ Cabia-lhe lidar com aquilo que “excede os meios e as forças” do superior.⁴⁵⁴ Agostinho legitima a

uita illi ad istam descenderint, quamuis usque ad aliorum, qui sunt corpore firmiores, frugalitatem peruenire nequuerint. Nec debent uelle omnes, quod paucos uident amplius, non quia honorantur, sed quia tolerantur, accipere, ne contingat detestanda peruersitas, ut in monasterio, ubi, quantum possunt, fiunt diuites laboriosi, fiant pauperes delicati”. Cf. Aug., *De op. mon.* 25.33 (BA 3, p. 402): “Neque enim propterea militia christiana ad pietatem diuites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo modo enim decet ut in ea vita ubi fiunt senatores laboriosi, ibi fiant opifices otiosi; et quo veniunt relictis deliciis suis qui fuerant praediorum domini, ibi sint rustici delicati”.

⁴⁵⁰ Aug., *Praec.* 5.1 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 429): “[...] hinc uos probate quantum uobis desit in illo interiore sancto habitu cordis, qui pro habitu corporis litigatis. Tamen si destra toleratur infirmitas, ut hoc recipiatis, quod posueritis, in uno tamen loco, sub communibus custodibus habete quod ponitis”.

⁴⁵¹ Aug., *Praec.* 5.3: “[...] in potestate praepositi [...]”; 7.3: “[...] qui uobis praeest, non se existimet potestate dominantem [...]”.

⁴⁵² Aug., *Praec.* 7.2. As punições poderiam incluir chicotadas, no caso de alguém receber, em segredo, bilhetes ou cartas de mulheres. Agostinho escreve que, certa vez, um antigo estenógrafo de seu monastério de clérigos foi punido com golpes de bastão ou chicote por ter sido flagrado conversando com monjas em hora inapropriada: Aug., *Ep.* 20*.5 (BAC 99b, pp. 677-8): “Erat in monasterio nostro ex notario meo quidam qui me gemente non bonus euaserat et a praeposito monasterii eo quod inuentus fuerit solus hora importuna cum quibusdam sanctimonialibus loquens plagis coercitus contemptibilis habebatur”. Cf. Verheijen, “Les Lettres nouvelles et la vie monastique autour de saint Augustin”, p. 125.

⁴⁵³ Aug., *Praec.* 7.2.

⁴⁵⁴ Aug., *Praec.* 7.2 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 435): “Ut ergo cuncta ista seruentur et, si quid seruatum non fuerit, non neglegenter praetereatur, sed emendandum corrigendumque curetur, ad praepositum precipue pertinebit; ita, ut ad presbyterum, cuius

posição de ambos a partir do modelo patriarcal: “Que o superior seja obedecido como um pai, respeitado honradamente, para não ofender a Deus nele; e muito mais o presbítero, que cuida de todos vós”.⁴⁵⁵ O bispo até menciona que o excesso de “humildade” poderia enfraquecer o exercício da autoridade.⁴⁵⁶

Ao estabelecer um presbítero para o mosteiro, Agostinho mantém os monges laicos ligados à Igreja, inserindo a hierarquia monástica na hierarquia eclesiástica. Por outro lado, em nenhum momento somos informados de que no monastério de clérigos vigorasse uma *Regra* escrita e formal.⁴⁵⁷ Lá existiam regras, não uma *Regra*. Acredito que, para os monges clérigos, não havia necessidade de escrever uma *Regra* como a dos monges laicos, pois eles já estavam, como clérigos, diretamente submetidos à hierarquia eclesiástica.

A principal regra que Agostinho estabeleceu para seu monastério de clérigos era o que está escrito nos *Atos dos apóstolos*:

‘Quando estavam orando, moveu-se o lugar em que estavam reunidos e todos se encheram do Espírito Santo, e falavam a palavra de Deus com plena confiança para quem quisesse acreditar. A multidão dos crentes tinha uma só alma e um só coração, e nenhum deles dizia ser seu o que possuía, mas todas as coisas eram comuns. E os apóstolos davam testemunho com grande virtude da ressurreição do Senhor Jesus, e a graça estendia-se sobre todos eles. Tampouco havia entre eles algum necessitado, pois os que possuíam casas ou campos os vendiam, levavam o dinheiro e punham-no diante dos pés dos apóstolos. Distribuía-se a cada um segundo suas necessidades’ (At 4.31-5).⁴⁵⁸

est apud uos maior auctoritas, referat, quod modum uel uires eius excedit”. Cf. *Praec.* 7.3. Luc Verheijen supõe que Agostinho se referia tanto a casos de transgressões excepcionais da *Regra* quanto a questões bíblicas as quais o superior era incapaz de explicar. Verheijen, “Éléments d’un commentaire de la Règle de saint Augustin”, *Augustiniana* 27 (1977), pp. 12-9.

⁴⁵⁵ Aug., *Praec.* 7.1 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 435): “Praeposito tamquam patri oboediatur, honore seruato, ne in illo offendatur deus; multo magis presbitero, qui omnium uestrum curam gerit”.

⁴⁵⁶ Aug., *Praec.* 6.3 (ed. por Verheijen, *La Règle*, vol. 1, p. 435): “[...] eos [mais jovens] quos oportet esse subiectos, dum nimia seruatur humilitas, regendi frangatur auctoritas”. Cf. *Praec.* 7.4.

⁴⁵⁷ Cf. Verheijen, *La Règle*, vol. 2, p. 173.

⁴⁵⁸ Aug., *S.* 356.1 (BAC 461, p. 256): “Cum orassent, motus est locus in quo erant congregati, et impleti sunt omnes spiritu sancto, et loquebantur uerbum dei cum fiducia omni uolenti credere. Multitudinis autem erat credentium anima et cor unum: et nemo eorum quae possidebat, dicebat aliquid suum esse, sed erant illis omnia communia. Et uirtute magna reddebant testimonium apostoli resurrectionis domini Iesu: gratiaque magna erat super omnes illos. Neque enim egens quisquam fuit inter illos. Quotquot enim possessores praediorum uel domorum erant, uendentes afferebant pretia illorum, et

A concepção de *anima una et cor unum in Deum* caracterizou não apenas a vida de seu monastério de clérigos, mas sua inteira teologia monástica.⁴⁵⁹ Agostinho já havia repetido a mesma passagem na sua *Regra*⁴⁶⁰ aos monges laicos e na sua carta às monjas.⁴⁶¹ A diferença parece ser, apenas, a primeira sentença – “Quando estavam orando, moveu-se o lugar em que estavam reunidos e todos se encheram do Espírito Santo, e falavam a palavra de Deus com plena confiança para quem quisesse acreditar” – o que indicaria que a vida dos monges clérigos estava imbuída de uma dimensão pastoral “profissional”.⁴⁶²

No monastério de clérigos, também as vestes deveriam ser simples. Agostinho esclarecia seus ouvintes: “minha veste deve ser tal que eu possa dá-la a meu irmão, se ele não tem, tal que possa tê-la um presbítero, que possa tê-la decentemente um diácono ou um subdiácono”.⁴⁶³ Ninguém poderia receber refeição à parte, mas os enfermos não estavam proibidos de receber de “religiosos ou religiosas” o que necessitasse.⁴⁶⁴

Mas algumas destas regras poderiam permanecer muito informais. A respeito das posses individuais, Agostinho dizia: “Penso bem de meus irmãos e, por sempre pensar bem, absteve-me de uma investigação, pois fazê-lo parecia-me como desconfiar deles. Sabia e sei que todos os que vivem comigo conhecem nosso propósito, nossa norma de vida”.⁴⁶⁵

ponebant ante pedes apostolorum. Distribuebatur autem unicuique prout cuique opus erat (At 4.31-5)”.

⁴⁵⁹ Cf. esp. L. M. J. Verheijen, “Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin. L’utilisation monastique des *Actes des Apôtres* 4, (31) 32-35”, in *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly (22-24 septembre 1974)*, ed. por C. Kannengiesser, Paris: Éditions Beauchesne, 1975, pp. 93-123.

⁴⁶⁰ Aug., *Praec.* 1.3.

⁴⁶¹ Aug., *Ep.* 211.2.

⁴⁶² Cf. Verheijen, “Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin”, pp. 122-3. Não quero dizer, contudo, que os monges laicos estavam mais isolados que os monges clérigos. O monastério de laicos era uma comunidade urbana, dependente tanto da cidade quanto do clero. Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, vol. 3, pp. 190 e 198.

⁴⁶³ Aug., *S.* 356.13 (BAC 461, p. 267): “Non decet: talem debeo habere, qualem possim, si non habuerit, fratri meo dare. Qualem potest habere presbyter, qualem potest habere decenter diaconus et subdiaconus [...]”.

⁴⁶⁴ Aug., *S.* 356.13.

⁴⁶⁵ Aug., *S.* 355.2 (BAC 461, p. 247): “Bene autem sentio de fratribus meis, et semper bene credens ab hac inquisitione dissimulaui: quia et ista quaerere, quasi male sentire uidebatur mihi. Noueram enim, et noui omnes, qui mecum uiuerent, nosse propositum nostrum, nosse legem uitae nostrae”.

Somente em 426, depois de resolvido o caso de Januário, que veremos logo a seguir,⁴⁶⁶ é que o bispo se mostrou rígido: “a quem eu encontrar vivendo na hipocrisia, a quem eu achar possuindo algo próprio, não lhe permitirei fazer testamento, mas o apagarei da lista de clérigos. Apele contra mim com mil concílios, navegue contra mim aonde queira, encontre-se onde possa, o Senhor me ajudará para que ele não seja clérigo onde eu sou bispo. Ouvistes vós, ouviram eles”.⁴⁶⁷

Vejamos agora como as tensões entre Agostinho e os monges se cristalizaram na prática.

Problemas

A ausência de controle direto da disciplina monástica, entre os séculos IV e V, poderia representar graves ameaças à autoridade episcopal, ameaças que se intensificavam na medida em que ascetas e monges ganhavam papel ativo nas disputas religiosas. À época, não havia um código definido do que era lícito ou proibido: o estado monacal, suas condições de acesso e seus deveres ainda não estavam claramente regulamentados.⁴⁶⁸ Assim, a informalidade da disciplina monástica permitia aos monges liberdade que poderia, muitas vezes, causar sérios problemas aos bispos. As epístolas de Agostinho, em especial, nos informam, com bastante detalhe, sobre alguns destes problemas. Através das narrativas do bispo católico de Hipona, podemos delinear algumas das aspirações das personagens envolvidas e, o que é mais importante, como tais aspirações ameaçavam suas estratégias.

Aurélio, bispo de Cartago, pedira a ajuda de Agostinho para resolver o problema que dois servos de Deus, “Donato e seu irmão”, haviam causado ao fugir do mosteiro, desejando o presbiterato. Agostinho opinava, provavelmente em 402, que não se lhes

⁴⁶⁶ *Infra*, pp. 107-9.

⁴⁶⁷ Aug., S. 356.14 (BAC 461, p. 268): “[...] ita modo quia placuit illis, deo propitio, socialis haec uita, quisquis cum hypocrisi uixerit, quisquis inuentus fuerit habens proprium, non illi permitto ut inde faciat testamentum, sed delebo eum de tabula clericorum. Interpellet contra me mille concilia, nauiget contra me quo uoluerit, sit certe ubi potuerit: adiuuabit me dominus, ut ubi ego episcopus sum, ille clericus esse non possit. Audistis, audierunt”.

⁴⁶⁸ Cf. Gaudemet, *L'Église*, pp. 192-211. Apesar de ter escrito uma *Regra* aos seus monges laicos, Agostinho estava ainda muito longe de controlar todas as facetas da vida monástica.

poderia permitir o sacerdócio, “de modo que cheguem a pensar que serão eleitos para um posto melhor se se fazem piores”.⁴⁶⁹ A preocupação do bispo católico de Hipona era com a imagem pública da Igreja. Ele queria manter a pureza do clero católico, então ameaçada por aqueles monges cuja conduta era reprovável. “Facilitar-lhes-emos a caída e faríamos uma gravíssima injúria à ordem dos clérigos ao eleger à milícia clerical os desertores do monastério, enquanto que habitualmente escolhemos para o clero somente os mais provados e melhores dos que permanecem no mosteiro”.⁴⁷⁰ Se eles fossem bons clérigos, “o vulgo zombará de nós, dizendo: ‘um mau monge é um bom clérigo’”.⁴⁷¹ As normas que regularizavam a ordenação de monges haviam sido estabelecidas recentemente, no concílio de Cartago de 401.⁴⁷² Como Donato já havia sido ordenado antes do concílio, Agostinho não sabia o que fazer e deixou o caso ao juízo do próprio Aurélio.

Pouco antes, o padre Quintiano advertira Agostinho a não aceitar os que haviam se dirigido a Hipona a fim de entrar no monastério, para guardar o que havia sido estabelecido em concílio. Todavia, numa carta de 401, Agostinho tenta esclarecer Quintiano que somente se fossem clérigos não poderiam ser recebidos; como eram laicos, o poderiam. O bispo lembra que o concílio, na verdade, não fazia menção aos monastérios: “estabeleceu-se em geral para que ninguém receba um clérigo alheio. Em um concílio recente se estabeleceu que os que se retiram de um mosteiro ou são despedidos não podem ser ordenados em outra parte nem ser superiores em nenhum monastério”.⁴⁷³ O problema maior era o caso de Privaciano, um “jovem” (*adulescens*) considerado leitor por Quintiano. Agostinho não o entendia como tal, pois o rapaz havia lido “apenas uma vez as Escrituras,

⁴⁶⁹ Aug., *Ep.* 60.1 (BAC 69, p. 395): “[...] nihil mihi aliud occurrere potuit nisi non esse istam uiam dandam seruis dei, ut facilius se putent eligi ad aliquid melius, si facti fuerint deteriores”.

⁴⁷⁰ Aug., *Ep.* 60.1 (BAC 69, pp. 395-6): “Et ipsis enim facilis lapsus et ordini clericorum fit indignissima iniuria, si desertores monasteriorum ad militiam clericatus eligantur, cum ex his, qui in monasterio permanent, non tamen nisi probatiores atque meliores in clerum adsumere soleamus [...]”.

⁴⁷¹ Aug., *Ep.* 60.1 (BAC 69, p. 396): “[...] ita idem ipsi uulgares de nobis iocabuntur dicentes ‘malus monachus bonus clericus est’”.

⁴⁷² Concílio de Cartago de 13 de setembro de 401, c. 14.

⁴⁷³ Aug., *Ep.* 64.3 (BAC 69, p. 409): “[...] sed quia sic institutum est, ut clericum alienum nemo suscipiat. recenti autem concilio statutum est, ut de aliquo monasterio qui recesserint uel proiecti fuerint, non fiant alibi clerici aut praepositi monasteriorum”. Ambos fazem referência ao concílio de Hipona de 393 (*Brev. Hipp.*, c. 19) e o mesmo Concílio de Cartago de 13 de setembro de 401, c. 14.

que não eram nem mesmo as canônicas”, mas enviara o caso a Aurélio, para que fosse resolvido pela autoridade do bispo de Cartago.⁴⁷⁴

Em 404, provavelmente, dois monges disputavam um cargo de presbítero na cidade de Hipona. Bonifácio foi eleito e seu adversário, Spes, descontente, trocou acusações com o novo padre. O caso foi julgado no tribunal episcopal de Agostinho, mas nada foi encontrado contra Bonifácio, nem o bispo suspeitava dele. Em princípio, Agostinho queria deixar o assunto ao juízo de Deus, até que aquele em qual caía sua suspeita lhe desse motivo para expulsá-lo. Porém, o caso tornou-se um “escândalo” (*scandalum*) e repercutiu por toda a cidade. Também pudera. À época, “qualquer espécie de confusão trazia uma multidão. Litígio transformava-se em briga de família, pois todos conheciam os litigantes, gostavam ou desgostavam deles e poderiam avaliar a probabilidade de um ou outro ser culpado de crime”.⁴⁷⁵ A plebe dividiu-se em meio a tumultos e os donatistas difamavam os católicos, afirmando que os “crimes individuais” eram “muito numerosos”.⁴⁷⁶ A fama do monastério de Agostinho e de seu clero ficou seriamente prejudicada.⁴⁷⁷

Para acalmar os ânimos de sua comunidade, Agostinho teve que enviar os dois conflitantes para o túmulo de São Félix de Nola, onde “a tremenda intervenção de Deus pudesse manifestar mais facilmente a consciência de cada um ou arrancar-lhes, por castigo ou medo, uma confissão”.⁴⁷⁸ Ora, Agostinho queria que a verdade ficasse transparente tanto aos olhos de Deus quanto aos de todos os fiéis, tirando de si a responsabilidade do julgamento final e, assim, minimizando a ameaça à sua autoridade. O julgamento de Agostinho, numa situação como aquela, seria avaliado pela população, o que poderia pôr em dúvida sua legitimidade, além de que o resultado poderia dividir a congregação.

Por pressão da comunidade, Agostinho, mesmo contra sua vontade, teve que riscar o

⁴⁷⁴ Aug., *Ep.* 64.3 (BAC 69, p. 409): “Miror enim, utrum iam potest lector deputari, qui non nisi semel scripturas etiam non canonicas legit”.

⁴⁷⁵ MacMullen, *Roman social relations*, p. 64.

⁴⁷⁶ Aug., *Ep.* 78.8 (BAC 69, p. 493): “Nec obiciatis haereticis, nisi quia non sunt catholici, ne similes eis sitis, qui non habendo, quod in causa suae diuisionis defendant, non nisi hominum crimina colligere affectant et ea ipsa plura falsissime iactant”. Cf. *Ep.* 78.6.

⁴⁷⁷ Aug., *Ep.* 77.1 (BAC 69, p. 482): “Quid ergo mirum, si homines seruis dei detrahunt et, quia eorum uitam peruertere non possunt, famam decolorare conantur, cum ipsum deum et dominum eorum cotidie blasphemare non cessent, cum eis displicet”. Cf. *Ep.* 78.5.

⁴⁷⁸ Aug., *Ep.* 78.3 (BAC 69, p. 487): “[...] ubi terribiliora opera dei non sanam cuiusque conscientiam multo facilius aperirent et ad confessionem uel poena uel timore compellerent”.

nome de Bonifácio da lista dos presbíteros, lida durante os ofícios. “E agora, se vos agrada que seu nome não seja citado, para que, como disse o apóstolo, ‘não demos ocasião aos que a buscam’ (2 Cor 11.12), isto é, aos que não querem se aproximar da Igreja, não serei responsável por isto, mas aqueles pelos quais a causa foi feita”.⁴⁷⁹ Mas, como se não bastasse, Agostinho precisou escrever uma carta a Félix e Hilário, dois respeitados membros de seu monastério, e outra para toda sua comunidade, consolando os clérigos, os *seniores* e a plebe:

Sei que lhes dói, mas acaso mais que a mim? Sei que estais conturbados, mas temo que entre as línguas dos maldizentes morra e ‘se perca o enfermo, por quem Cristo morreu’ (1 Cor 8.11). Que não cresça minha dor por vós, pois não foi minha culpa que a dor tornou-se vossa. Tentei tomar todas as precauções para que, se fosse possível, esta desventura não fosse do vosso conhecimento, pois nisto tudo sofrem inutilmente os fortes e turbam-se perigosamente os enfermos. Mas aquele que permitiu que fosseis tentados vos dê forcas para tolerar e os instrua mediante sua lei, os ensine e os ‘livre dos dias ruins, até que se abra a fossa ao pecador’ (Ps 93.12-3).⁴⁸⁰

Outro problema causado pela informalidade na consagração dos monges aconteceu pouco depois. Quando os cristãos da cidade de Tiave abandonaram o donatismo – aparentemente, logo após a proclamação do Édito de União de 405 – receberam Honorato, do mosteiro de Tagaste, como presbítero. Porém, provavelmente porque sabiam que o novo padre tinha posses e não as havia renunciado, exigiam que as levasse consigo. Assim, entraram em disputa com o mosteiro de onde ele vinha. Agostinho e Alípio, a princípio, acreditavam que a solução para a querela era que se desse apenas metade dos bens aos de Tiave. Contudo, as preocupações com a imagem pública da Igreja fizeram Agostinho mudar de idéia: para não causar discórdias, o melhor seria que se desse todos os bens aos de

⁴⁷⁹ Aug., *Ep.* 78.4 (BAC 69, p. 489): “[...] et nunc, si uobis placet, ut nomen eius non recitetur, ne his, qui ad ecclesiam nolunt accedere, sicut ait apostolus, demus *occasionem quaerentibus occasionem* (2 Cor 11.12), non erit nostrum hoc factum, sed eorum, quorum causa fuerit factum”.

⁴⁸⁰ Aug., *Ep.* 78.7 (BAC 69, p. 492): “Scio, quia doletis, sed numquid acrius quam ego? scio, quia conturbati estis, sed timeo, ne inter linguas maledicorum deficiat et *pereat infirmus, propter quem Christus mortuus est* (1 Cor 8.11). non ex uobis increscat dolor noster, quia non culpa nostra factus este uester. nam hoc est, quod praecauere conatus sum, si fieri posset, hoc malum nec uitandum neglegeretur nec in uestram notitiam perferretur, ubi infructuose cruciarentur firmi et periculose turbarentur infirmi. sed qui hoc permisit uos temptari, det uobis uires sustinendi et erudiat uos ex lege sua, doceat uos et *mitiget a diebus malignis, donec fodiat paccatori fouea* (Ps 93.12-3)”.

Tiave. Em 405, escreveu uma carta a Alípio para convencê-lo do mesmo.⁴⁸¹

Agostinho imaginava que, se fosse dada apenas a metade dos bens, os de Tiave entenderiam que os bispos estavam preocupados com o dinheiro, e não com a “justiça”. Era preciso evitar, a todo custo, “maiores feridas” ou um “escândalo” ao reparar uma “questão duvidosa”. A suspeita de que os bispos estivessem “maculados de sórdida avareza” seria um problema grave à Igreja,⁴⁸² principalmente porque os cristãos de Tiave poderiam retornar ao donatismo, a outras heresias, ou mesmo causar um novo cisma. “Temos que evitar a morte dos enfermos e um tão grande impedimento para a salvação daqueles por quem temos trabalhado atraindo à paz católica. Assim, temos que fazê-los entender claramente que não nos preocupamos com o dinheiro em tais causas. E isso não entenderão se não lhes deixarmos aqueles bens, que a seu juízo sempre pertenceram ao presbítero”.⁴⁸³

Para Agostinho, quando alguém se convertia ao monacato, deveria se desfazer de todas suas posses. Mas, como Honorato manteve a posse jurídica de seus bens, já que nada havia sido estabelecido de antemão, era preciso “manter em favor dos de Tiave os direitos que estão estabelecidos na sociedade civil, para saber se possuem ou não tais bens”.⁴⁸⁴ Agostinho queria recorrer à “sociedade civil” para que não houvesse dúvidas quanto à legitimidade da atitude a ser tomada, livrando os bispos de “toda aparência maliciosa e guardar nossa boa fama, que é muito necessária ao ministério”.⁴⁸⁵ Uma questão interessante seria saber como os de Tiave souberam daqueles bens. Não queria, talvez, o próprio Honorato levar consigo suas posses, incitando os cristãos para que assim fosse feito?

O maior problema para o bispo católico de Hipona com relação à informalidade do monasticismo parece ter sido o caso do presbítero Januário, em 425. Quando este entrou

⁴⁸¹ Aug., *Ep.* 83.

⁴⁸² Aug., *Ep.* 83.2 (BAC 69, p. 538): “[...] episcopos suos [...] sordida auaritia maculatos putant [...]”.

⁴⁸³ Aug., *Ep.* 83.3 (BAC 69, p. 539): “Haec autem mors infirmorum et tantum impedimentum salutis eorum, pro quibus tantopere laboramus, ut eos catholicae paci lucremur, aliter uitari non potest, nisi ut apertissime intellegant nullo modo nos de pecunia satagere in talibus causis, quod nullo modo intellecturi sunt, nisi illam rem quam semper presbyteri esse putauerunt [...]”.

⁴⁸⁴ Aug., *Ep.* 83.4 (BAC 69, p. 540): “[...] ea iura eis seruare oportet, quae talibus habendis uel non habendis secundum ciuilem societatem sunt instituta [...]”.

⁴⁸⁵ Aug., *Ep.* 83.4 (BAC 69, p. 540): “[...] ut ab omni non solum re sed etiam specie maligna, quantum possumus, nos abstineamus, et bonam famam custodiamus dispensationi nostrae multum necessariam”.

para o monastério de clérigos de Agostinho, daquilo que possuía, abandonou “quase tudo, mas não absolutamente tudo”.⁴⁸⁶ Manteve a posse de algum dinheiro para sua filha, que vivia no monastério feminino, mas que, naquele momento, ainda era menor de idade (*infra annos erat*). “O fato é que guardou o dinheiro para a menina, para que, quando chegasse à idade legal, fizesse com ele o que convém a uma virgem de Cristo, já plenamente capacitada para fazê-lo”.⁴⁸⁷ Mas Januário, antes de morrer, “fez um testamento como se o dinheiro fosse seu, não da filha”,⁴⁸⁸ deixando a igreja de Hipona como herdeira. Assim, criou uma disputa entre a filha e o filho, este, por sua vez, no monastério masculino. “A menina diz: ‘É meu, sabes o que disse sempre dizia meu pai’. O menino diz: ‘Cria-se em meu pai, que não pôde mentir na hora da morte’”.⁴⁸⁹

O incidente pareceu frustrar as estratégias de Agostinho. De Januário, disse: “Oh dor para esta sociedade! Oh fruto não nascido da árvore que plantou o Senhor!”;⁴⁹⁰ do litígio entre os irmãos: “Que grande mal é esta contenda!”.⁴⁹¹ Além disso, reconhecia o perigo que a questão poderia representar para a imagem pública dos servos de Deus:

Se alguém que nos ama e nos louva apresentasse ao nosso detrator esta sociedade e dissesse: ‘Todos os que habitam com o bispo Agostinho vivem segundo o escrito nos *Atos dos apóstolos*’, imediatamente o contestaria aquele detrator, movendo a cabeça e rangendo os dentes: ‘É certo que vivem como dizes? Por que mentes? Por que com falsos louvores honras os indignos? Não fez testamento um presbítero que era membro desta sociedade e dispôs como quis do que tinha, e o deixou? É certo que ali tudo é comum? É certo que ali ninguém chama próprio a nada?’. O que poderia fazer sob o peso destas palavras aquele meu louvador? O detrator não o taparia a boca como com chumbo? Não se arrependeria de seus louvores? Invadido pelo temor e confundido pelas palavras do outro, não difamaria nós e aquele que fez o testamento?⁴⁹²

⁴⁸⁶ Aug., S. 355.3 (BAC 461, p. 247): “Quod uidebatur habere honeste, erogando quasi consumpsit, et non consumpsit [...]”.

⁴⁸⁷ Aug., S. 355.3 (BAC 461, p. 247): “[...] factum est ut argentum ipsum quasi puellae seruaretur, ut cum ad legitimos annos ueniret, faceret inde quod uirginem Christi deceret, quando optime iam facere posset”.

⁴⁸⁸ Aug., S. 355.3 (BAC 461, pp. 247-8): “[...] quamdiu tamquam de suo iure, non filiae, testamentum fecit”.

⁴⁸⁹ Aug., S. 355.3 (BAC 461, p. 249): “Puella dicit: Meum est, nostis quia hoc dicebat semper pater meus. Puer dicit: Credatur patri meo, quia moriens mentiri non potuit”.

⁴⁹⁰ Aug., S. 355.3 (BAC 461, 248): “O dolor illius societatis! O fructus natus, non de arbore quam plantauit dominus!”.

⁴⁹¹ Aug., S. 355.3 (BAC 461, p. 249): “Et ista contentio quale malum est!”.

⁴⁹² Aug., S. 356.2 (BAC 461, pp. 257-8): “Si quis dilector et laudator noster apud detractorem nostrum istam praedicaret societatem et diceret: Cum episcopo Augustino sic

Para pôr fim àquela situação, Agostinho precisou pregar dois sermões para defender a reputação de seu mosteiro de clérigos. Ao mesmo tempo, procurou regularizar a condição dos servos de Deus: estipulou um prazo, até a Epifania, para que eles se desfizessem de seus bens pessoais.⁴⁹³ Num forte tom de desilusão, garantiu que, se alguém possuísse algo e quisesse continuar o possuindo, não perderia a clericatura:

Por certo, eu instituí, como sabeis, que não ordenaria clérigo ninguém que não quisesse permanecer comigo, de forma que, se quisesse abandonar seu propósito, retirar-lhe-ia a clericatura, pois desertaria a santa sociedade e a companhia em que havia começado a viver; eis que, diante da presença de Deus e da vossa, mudo de parecer: quem quiser possuir algo como próprio, aqueles a quem não basta Deus e sua Igreja, permaneçam onde queiram e onde possam, pois eu não o retirarei da clericatura. Não quero ter hipócritas. Má coisa é, quem o ignora? Má coisa é cair do propósito, mas pior é simulá-lo. Eis o que digo: cai quem abandona a sociedade da vida comum já abraçada, louvada nos *Atos dos apóstolos*: cai de seu voto, cai de sua profissão santa. Olha o juiz, mas Deus, não eu. Não o retiro da clericatura. Pus diante de seus olhos o perigo em que se encontra, faça o que quiser.⁴⁹⁴

uiuunt omnes cohabitatores eius, quomodo scriptum est in Actibus apostolorum, continuo ille detractor caput mouens, dentem promouens, diceret: Itane uero sic uiuitur, quomodo dicis? Quare mentiris? Quare falsa laude honoras indignos? Nonne ibi modo in eorum societate positus presbyter testamentum fecit, et quod habuit quomodo uoluit disposuit, et reliquit? Certe omnia ibi sunt communia? Certe nemo dicit aliquid suum? Sub his uerbis quid ageret ille laudator meus? Nonne os eius quasi plumbo oppilaret ille detractor? Nonne illum laudasse paeniteret? Nonne reuerentia perfusus et illius sermone confusus, uel nobis uel testatori illi malediceret?''.

⁴⁹³ Aug., *S.* 355.6. Para a informalidade do acesso ao monasticismo de Agostinho, cf. Aug., *S.* 355.2 (*BAC* 461, p. 247): "Nulli licet in societate habere aliquid proprium. Sed forte aliqui habent. Nulli licet: si qui habent, faciunt quod non licet. Bene autem sentio de fratribus meis, et semper bene credens ab hac inquisitione dissimulaui: quia et ista quaerere, quasi male sentire uidebatur mihi. Noueram enim, et noui omnes, qui mecum uiuerent, nosse propositum nostrum, nosse legem uitae nostrae".

⁴⁹⁴ Aug., *S.* 355.6 (*BAC* 461, pp. 252-3): "Si autem nolunt, qui forte nolunt: certe ego sum qui statueram, sicut nostis, nullum ordinare clericum, nisi qui mecum uelit manere: ut si uellet descissere a proposito, recte illi tollerem clericatum, quia desereret sanctae societatis promissum coeptumque consortium; ecce in conspectu dei et uestro, muto consilium: qui uolunt habere aliquid proprium, quibus non sufficit deus et ecclesia eius, maneant ubi uolunt et ubi possunt, non eis aufero clericatum. Nolo habere hypocritas. Malum est, quis nesciat? malum est cadere a proposito; sed peius est simulare propositum. Ecce dico: cadit qui societatem communis uitae iam susceptam, quae laudatur in apostolorum Actibus, deserit: a uoto suo cadit, a professione sancta cadit. Obseruet iudicem, sed deum, non me. Ego ei non aufero clericatum. Quantum sit periculum, ante oculos eius posui: faciat quod uult".

Em 426, terminado o prazo, Agostinho apresentou seu clero “como desejava”. Dois casos, entretanto, ainda não estavam concluídos. O subdiácono Valente não havia atingido a “idade legal” (*legitima aetas*) e, os bens da família, possuía-os com seu irmão. Este também era servo de Deus, em Milevi, e, assim que a divisão entre eles fosse feita, dariam liberdade aos escravos e doariam os bens à Igreja.⁴⁹⁵ Também o sobrinho de Agostinho estava impedido de dispor de suas posses por causa da mãe, que estava viva e delas tinha o usufruto. Apesar da morte da mãe naquele mesmo ano, tinha com as irmãs alguns assuntos pendentes, mas que os resolveria rapidamente.⁴⁹⁶ Os filhos de Januário “aceitaram em plena concórdia minha vontade e meu conselho de que repartissem por igual o dinheiro que lhes havia deixado o pai, o qual renunciou a Igreja”.⁴⁹⁷ Seguro, advertia o bispo: “Que ninguém despedace os servos de Deus”.⁴⁹⁸

Os ascetas poderiam, a qualquer instante, abandonar a disciplina que professavam. É o caso de Leto, que havia aderido ao monastério (de clérigos ou de laicos de Agostinho, não sabemos ao certo), mas que foi desencorajado pela mãe ao retornar à sua casa, para, aparentemente, organizar suas finanças. Por volta de 397, Agostinho escreveu para persuadir o “recruta de Cristo” (*tiro Christi*) a não abandonar o “acampamento” (*castra*).⁴⁹⁹ Leto já havia sido advertido pelo bispo de que suas “preocupações domésticas” afastavam-no da “devoção divina”.⁵⁰⁰ Na carta, Agostinho sublinha a passagem do Evangelho: “‘se alguém vem a mim e não odeia seu pai, mãe, esposa, filhos, irmãos, irmãs e a própria alma, não pode ser meu discípulo; e se não carregou sua cruz e veio atrás de mim, não pode ser meu discípulo’ (Lc 14.26)”.⁵⁰¹ A partir desta passagem, o bispo adverte Leto a abandonar todos os laços do mundo transitório que o impediam de manter a vida que havia iniciado

⁴⁹⁵ Aug., S. 356.3.

⁴⁹⁶ Aug., S. 356.3.

⁴⁹⁷ Aug., S. 356.11 (BAC 461, p. 265): “Acquieuerunt omnino concorditer uoluntati meae et consilio meo, ut pares essent in pecunia, quam reliquit pater eorum, ecclesia renuntiante”.

⁴⁹⁸ Aug., S. 356.15 (BAC 461, p. 270): “Nemo laceret seruos dei [...]”.

⁴⁹⁹ Aug., Ep. 243.

⁵⁰⁰ Aug., Ep. 243.11 (BAC 99b, p. 466): “Nam cum te praesentem animaduertentem domesticis curis a divino studio retardari [...]”.

⁵⁰¹ Aug., Ep. 243.2 (BAC 99b, p. 459): “[...] *Si quis uenit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores adhuc et animam suam, non potest meus discipulus esse; et si non tulerit crucem suam et uenerit post me, non potest meus esse discipulus* (Lc 14.26)”.

entre os monges de Hipona.⁵⁰² Agostinho também o lembra das necessidades da Igreja:

Esta mãe, difundida por todo o mundo, é agitada por vários e múltiplos ataques do erro, pois alguns filhos abortados já não duvidam em lutar contra ela com armas mortíferas. Pela preguiça e torpor de alguns, que estão em seu grêmio, lamenta-se que seus membros esfriem-se em muitos lugares e de que se faça menos capaz de ajudar seus pequenos. De quem poderá vir o justo e devido auxílio, se não de outros filhos, de outros membros, em cujo número estás? Esquecerás suas necessidades, para voltar-se a palavras carnavais? Acaso isto não ressoa em teus ouvidos com lamentos mais graves?⁵⁰³

Em outro momento, Bonifácio, desgostoso com a morte da mulher, desejara abandonar a carreira pública e entregar-se “ao ócio santo, a viver a vida que vivem os monges servos de Deus”.⁵⁰⁴ Como homem rico e conde da África, tinha responsabilidades com a defesa de seu país, pensavam Alípio e Agostinho. Assim, fora desencorajado por ambos, que o convenceram de que seu serviço seria mais útil na defesa da Igreja. Mas o fizeram prometer a castidade e a buscar somente o necessário ao seu sustento e de seus filhos. Pouco tempo depois, contudo, Bonifácio quebrara a promessa: casara-se novamente e, segundo “dizem os homens” (*loquuntur homines*), encontrava-se com concubinas. “O que direi diante de tantas e tamanhas desventuras, patentes a todos, que cometeste depois que casaste?”⁵⁰⁵

Entre 426 e 427, Agostinho escreveu a Bonifácio indignado com sua conduta.⁵⁰⁶ Se um homem da importância do conde da África fazia votos de castidade e pouco depois os ignorava, as conseqüências para a imagem pública da Igreja poderiam ser desastrosas, em particular para os servos de Deus, cuja disciplina poderia ser questionada.⁵⁰⁷ Agostinho

⁵⁰² Aug., *Ep.* 243.3.

⁵⁰³ Aug., *Ep.* 243.8 (BAC 99b, p. 464): “Haec mater toto orbe diffusa tam uariis et multiplicibus errorum infestationibus agitatur, ut abortiui iam filii eius aduersus eam infrenis armis belligerare non dubitent. Ignauia etiam atque torpore quorundam, quos gremio continet, et membra sua frigescere plurimis locis et fouendis paruulis minus idonea fieri dolet. Vnde nisi per alios filios, unde nisi per alia membra, quorum e numero es, iustum ac debitum poscit auxilium? Huiusne tu necessitates deserens, ad carnalia uerba conuerteris? Nonne haec grauioribus querelis insonat auribus?”

⁵⁰⁴ Aug. *Ep.* 220.3 (BAC 99b, p. 317): “[...] et te in otium sanctum conferre atque in ea uita uiuere, in qua serui dei monachi uiuunt”.

⁵⁰⁵ Aug., *Ep.* 220.5 (BAC 99b, p. 318): “Ista, quae omnibus patent, tot et tanta mala, quae a te, posteaquam coniugatus es, consecuta sunt, quid ego dicam?”.

⁵⁰⁶ Aug., *Ep.* 220.

⁵⁰⁷ Veja um dos motivos que levaram Agostinho a afirmar que Piniano precisava cumprir

buscava lembrar Bonifácio de suas obrigações públicas e espirituais. Preocupado apenas com suas necessidades, não estaria tomando as providências para impedir a “devastação” (*uastatio*) que os “bárbaros da África” (*Afri barbari*) promoviam.⁵⁰⁸ Para alcançar a “saúde da alma”, a “honra, a glória e a paz eternas” e a vitória sobre a concupiscência, Agostinho instruí-o a dar esmolas, a manter as orações e o jejum sem danar o corpo e a não amar as “coisas terrenas por muito que abundem”.⁵⁰⁹ O bispo ainda lhe sugeria a persuadir sua esposa a viverem, ambos, em continência, senão, ao menos, a manter a “honestidade conjugal” (*puclitia coniugalis*).⁵¹⁰

O poder episcopal, embora já amplamente reconhecido na Igreja, poderia ser seriamente ameaçado pelas atitudes carismáticas dos monges. Em Cartago, alguns deles recusavam o trabalho manual, sobrevivendo apenas com as doações dos fiéis.⁵¹¹ Por volta de 400, Agostinho escreveu um tratado sobre *O trabalho dos monges* ao ser consultado por Aurélio a respeito desta questão. Os monges sustentavam que as palavras de Paulo, “quem não quer trabalhar não deve comer (2 Ts 3.10)”,⁵¹² não se referiam ao trabalho manual. Ele não poderia contradizer o Evangelho, no qual Jesus, aludindo aos “pássaros do céu” (*volatilia coeli*) e às “flores do campo” (*lilia agri*), aconselha seus discípulos a não se preocupar com alimentos e vestes, mas apenas com reino dos céus (Mt 6.25-34).⁵¹³ Assim,

sua promessa: Aug., *Ep.* 126.14 (*BAC* 99, pp. 27-8): “Fiat ergo, quod promissum est, et infirmorum corda sanentur, ne tanto exemplo, quibus hoc placuerit, ad imitandum periurium aedificentur, quibus autem displicet, iustissime dicant nulli nostrum credendum esse non solum promittenti aliquid sed etiam iuranti. Hinc enim potius cauendae sunt linguae inimicorum, de quibus tamquam iaculis ad interficiendos infirmos maior ille utitur inimicus”. E também o que Agostinho escreveu a Leto: Aug., *Ep.* 243.7 (*BAC* 99b, p. 463): “[...] hoc memento ut oderis in ea, si diligis eam, si tiro Christi es, si turris fundamenta posuisti; ne dicant transeuntes: *Hic homo coepit aedificare et non potuit perficere* (Lc 14.28-30)”.

⁵⁰⁸ Aug., *Ep.* 220.7.

⁵⁰⁹ Aug., *Ep.* 220.11 (*BAC* 99b, p. 324): “Salus uero animae cum immortalitate corporis uirtusque iustitiae et uictoria de cupiditatibus inimicis et gloria et honor et pax in aeternum non dantur nisi bonis. Ista ergo dilige, ista concupisce, ista modis omnibus quaere. Porpter haec acquirenda et obtinenda fac elemosynas, funde orationes, exerce ieiunia, quantum sine laesione tui corporis potes. Bona uero illa terrena noli diligere, quanta libet tibi abundant”.

⁵¹⁰ Aug., *Ep.* 220.12.

⁵¹¹ Aug., *De op. mon.* 1.1.

⁵¹² Aug., *De op. mon.* 1.1 (*BA* 3, p. 316): “[...] ‘Qui non uult operari, non manducet’ (2 Ts 3.10) [...]”.

⁵¹³ Aug., *De op. mon.* 1.2.

as palavras de Paulo diriam respeito ao trabalho espiritual e estariam relacionadas a outra passagem, onde ele mesmo disse: “‘A cada um como deu o Senhor. Eu plantei, Apolo regou, mas Deus fez crescer’; e logo em seguida: ‘cada um receberá a recompensa de acordo com seu trabalho. Pois somos colaboradores de Deus e vós sois campo de Deus, o edifício de Deus; em conformidade com a graça que me foi dada, eu, como esperto arquiteto, pus o fundamento’ (1 Cor 3.8-10)”.⁵¹⁴ Paulo teria feito um trabalho espiritual, plantando, regando, elevando o edifício de Deus e nele pondo o fundamento. Da mesma forma procuravam agir os monges: “Lemos com os irmãos, que vêm até nós cansados da inquietude do mundo, e, entre nós, descansam na palavra de Deus, na oração, nos salmos, nos hinos e cânticos espirituais. Dialogamos com eles, os consolamos, os exortamos, e os edificamos, se consideramos que é para o bem da vida deles”.⁵¹⁵ Na medida em que realizavam tais trabalhos, afirmavam, tinham o direito de receber o suporte material da comunidade.⁵¹⁶

O grande problema para Aurélio e Agostinho era o quanto as atitudes daqueles monges fugiam do controle episcopal. Como apontou Daniel Caner, “reivindicando o direito ao suporte material com os argumentos de que eram professores, eles estavam também reivindicando para si os privilégios apostólicos que pertenciam apenas a consagrados membros do clero”.⁵¹⁷ Portanto, o carisma e o prestígio dos monges ameaçavam o monopólio dos elementos a partir dos quais derivava a autoridade dos bispos.⁵¹⁸

⁵¹⁴ Aug., *De op. mon.* 1.2 (BA 3, pp. 318/320): “[...] ‘Unicuique sicut Dominus dedit: ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit’; et paulo post: ‘Unusquisque suam mercedem accipiet secundum suum laborem. Dei enim sumus cooperarii; Dei agricultura, Dei aedificatio estis: secundum gratiam quae data est mihi, ut sapiens architectus fundamentum posui’ (1 Cor 3.8-10)”.

⁵¹⁵ Aug., *De op. mon.* 1.2 (BA 3, p. 320): “Sic, inquiunt, et nos facimus: legimus cum fratribus, qui ad nos ab aestu saeculi veniunt fatigati, ut apud nos in verbo Dei, et in orationibus, psalmis, hymnis, et canticis spiritalibus requiescant. Alloquimur eos, consolamur, exhortamur, aedificantes in eis, si quid eorum vitae pro suo gradu esse perspicimus”.

⁵¹⁶ E certamente recebiam. Lembremos quando Ecdícia recebeu a visita de dois monges giróvagos. Foi, possivelmente, pelo prestígio que sustentavam que ela lhes deu quase todos seus bens para o cuidado dos pobres. Cf. *supra*, p. 82.

⁵¹⁷ Caner, *Wandering, begging monks*, p. 2.

⁵¹⁸ Cf. Aug., *S. Dolbeau* 2.10-11, no qual Agostinho diz que a autoridade do bispo derivava da sua função de guia espiritual.

Neste seu tratado, Agostinho, sustentando que a exegese dos monges estava incorreta,⁵¹⁹ procura solidificar entre eles a autoridade episcopal. Como as palavras de Paulo deveriam ser sempre respeitadas e creditadas,⁵²⁰ assim deveriam os monges obedecer o bispo, que estaria repetindo os preceitos apostólicos:

Se sois irmãos, se sois filhos nossos, se somos conservos, ou melhor, nós somos em Cristo servos vossos, escutai o que vos aconselhamos, reconhecei o que vos prescrevemos, aceitai o que vos dispensamos. [...]. Enfim, crede em nós o que quereis: o apóstolo Paulo vos prescreveu e suplica no Senhor, para que comais o pão trabalhando em silêncio, isto é, quietos e obedientes às ordens. Dele, penso, não podeis suspeitar mal e acreditai naquele que por ele fala.⁵²¹

Porém, Agostinho reconhecia os limites de sua autoridade: “Que se, após este nosso conselho, ou melhor, nossa súplica, estes pensarem em prosseguir na sua conduta anterior, não faremos nada além de lamentar e chorar. Saibam isto e assim será suficiente: se são servos de Deus, terão compaixão; se não a têm, não quero pronunciar sobre eles juízos muito graves”.⁵²² Mas se sua autoridade não fosse reconhecida, como “pronunciar sobre eles juízos muito graves”?

Ainda no mesmo tratado, Agostinho condena a atitude de certos monges que deixavam “crescer abundante cabeleira” (*comam nutriant*).⁵²³ Tais monges sustentavam sua atitude com a de Samuel e outros, que, de acordo com as Escrituras, não cortavam os

⁵¹⁹ Em suma: Jesus teria falado em parábolas, de modo que, em Mt 6.25-34, teria aludido à “palavra de sabedoria espiritual” (*sermo sapientiae spiritalis*). Paulo, ao contrário, expunha-se “abertamente e falava mais em linguagem própria que figurada” (*Apostolum autem iam more apostolico apertius disserentem, et magis proprie quam figurate loquentem*). Portanto, em 2 Ts 3.10, teria de fato se referido ao trabalho manual e aos alimentos necessários à vida do corpo. Aug., *De op. mon.* 2.3.

⁵²⁰ Aug., *De op. mon.* 20.24.

⁵²¹ Aug., *De op. mon.* 29.37 (BA 3, pp. 416/418): “Si fratres, si filii nostri estis, si conservi, vel potius in Christo servi vestri sumus; audite quae monemus, agnoscite quae praecipimus, sumite quae dispensamus. [...]. Postremo quod vultis sentite de nobis: Paulus apostolus vobis praecipit et obsecrat in Domino, ut cum silentio, id est, quieti et obedienter ordinati operantes, vestrum panem manducetis. Nec de illo, ut arbitror, aliquid mali creditis, et in illum qui per eum loquitur credidistis”.

⁵²² Aug., *De op. mon.* 33.41 (BA 3, p. 430): “Quod si post hanc admonitionem vel potius obsecrationem nostram in eo sibi perseverandum esse putaverint, nihil aliud faciemus quam dolemus et gemimus. Hoc noverint, sufficit: si servi Dei sunt, miserentur; si non miserentur, nolo quidquam gravius dicere”.

⁵²³ Aug., *De op. mon.* 31.39.

cabelos (Num 6.5). Porém, deixando crescer o cabelo, pensava Agostinho, criavam problemas:

Eles, com a irregularidade dos cabelos longos contra os preceitos apostólicos, desagradam e perturbam a Igreja. Pois, alguns que lhes observam, não querendo suspeitar mal deles, são obrigados a distorcer as manifestas palavras do apóstolo em perversa sentença; outros, de são intelecto, preferem defender as Escrituras ao invés de adular quaisquer homens. Assim, surgem entre os irmãos mais fracos e os mais fortes amargas e perigosíssimas contensões [...]. [...] bem sabemos com quanta facilidade pode este mal ser imitado pelos maus com o propósito de enganar os homens.⁵²⁴

Agostinho condena veementemente tal costume: afirma que existe uma diferença entre a atitude profética de Samuel e a época da revelação do Evangelho e ensina como aplicar na prática as palavras de Paulo, “o homem que deixar crescer o cabelo terá desonra (1 Cor 11.14)”.⁵²⁵

A voz dos monges também poderia ser ouvida junto aos gritos da plebe nas igrejas. Em 411, Alípio e Agostinho estavam preocupados com a participação dos servos de Deus quando a multidão tentou ordenar presbítero o senador Piniano, em Hipona: “Ignoro se poderemos provar que nossos clérigos ou irmãos no monastério foram partícipes e instigadores das injúrias que lançaram contra ti. Quando tratei de averiguá-lo, disseram-me que apenas um do monastério de Cartago havia gritado com o povo, mas somente quando pediam Piniano por presbítero, não quando lançavam injúrias contra ti”.⁵²⁶ No caso, Agostinho demonstra grande compromisso em proteger a imagem dos monges de Hipona. Mas, dadas as desconfianças dos bispos, ainda que os servos de Deus não tivessem

⁵²⁴ Aug., *De op. mon.* 33.41 (BA 3, pp. 428/30): “[...] illos autem qui hoc uno vitio capillorum contra praeceptum apostolicum demissorum offendunt et perturbant Ecclesiam: quia cum alii nolentes de illis mali aliquid sentire, coguntur manifesta verba Apostoli in perversam detorquere sententiam, alii sanum intellectum Scripturarum defendere malunt, quam quoslibet homines adulare; existunt inter fratres infirmiores et firmiores amarissimae et periculosissimae contentiones [...] cum cogitamus quanto proclivius hoc malum ad decipiendos homines imitari possint mali [...]”.

⁵²⁵ Aug., *De op. mon.* 31.39 (BA 3, p. 422): “Aperte quippe ait: ‘Vir quidem si comatus sit, ignominia est illi’ (1 Cor 11.14)”.

⁵²⁶ Aug., *Ep.* 125.5 (BAC 99, p. 13): “Clericos sane nostros uel fratres in monasterio constitutos partícipes uel hortatores fuisse contumeliarum tuarum utrum probari possit, ignoro. Nam cum hoc quaesisset, dictum est unum tantum modo Carthaginensem de monasterio clamasse cum populo, cum illum presbyterum peterent, non cum in te indigna iactarent”.

insultado Alípio ou clamado pela ordenação de Piniano, não deveria ser rara a presença dos monges em meio à multidão.

Às vezes, monges das comunidades monásticas de Hipona ou outras cidades, escolhidos para ocupar posições clericais em várias sedes da África do Norte, não se adaptavam às funções atribuídas pelas autoridades eclesiásticas. Educados desde a infância em mosteiros, alguns deles mostravam-se incapazes de exercer as funções da cléricatura e comprometiam seriamente a imagem pública da Igreja. Agostinho reconhecia que “um bom monge apenas não resulta um bom clérigo, pois, ainda que possua a continência suficiente, pode lhe faltar a instrução necessária ou a integridade requerida às pessoas”.⁵²⁷

O maior descrédito à imagem pública da Igreja e à posição de Agostinho foi sem dúvida causado pela nomeação de Antonino ao episcopado de Fussala, entre os anos de 411 e 412.⁵²⁸ O episódio, como notou William Frend, abalou como nunca a autoconfiança do bispo católico de Hipona.⁵²⁹ “O caso de Antonino levantou questões sobre o valor da vida monástica tal como promovida pelo bispo de Hipona por mais de uma geração. O comportamento de Antonino confrontou Agostinho com a possibilidade de que a exposição à caridade monástica pudesse semear divisão e reforçar padrões de exploração na Igreja”.⁵³⁰ Através de uma carta a Celestino, bispo de Roma (*Ep.* 209), e de outra a Fabíola, recentemente descoberta por Johanes Divjak (*Ep.* 20*), é possível acompanhar o quanto as atitudes dos servos de Deus poderiam ameaçar as estratégias de Agostinho.

Fussala era um *castelum* situado nos limites territoriais de Hipona.⁵³¹ Após o concílio de Cartago, a população, que até então era donatista e abertamente hostil aos católicos,⁵³² aderiu à “unidade da Igreja”. Como o vilarejo distava quarenta milhas de

⁵²⁷ Aug., *Ep.* 60.1 (*BAC* 69, p. 396): “[...] cum aliquando etiam bonus monachus uix bonum clericum faciat, si adsit ei sufficiens continentia et tamen desit instructio necessaria aut personae regularis integritas”.

⁵²⁸ Cf. S. Lancel, “L’affaire d’Antoninus de Fussala: pays, choses et gens de la Numidie d’Hippone saisis dans la durée d’une procédure d’enquête épiscopale (*Ep.* 20*)”, in *Les Lettres*, pp. 267-85, às pp. 268-72, sobre a cronologia dos eventos.

⁵²⁹ W. H. C. Frend, “Fussala: Augustine’s crisis of credibility (*Ep.* 20*)”, in *Les Lettres*, pp. 251-65, às pp. 252, 254-5 e 265.

⁵³⁰ Leyser, *Authority and asceticism*, p. 20.

⁵³¹ Aug., *Ep.* 209.2. *Castelum*, à época, designava um vilarejo ou pequena cidade que não possuía estatuto municipal de pleno exercício. Cf. Lepelley, *Les cités*, vol. 1, pp. 132-4; e Lancel, “L’affaire d’Antoninus de Fussala”, p. 273.

⁵³² Aug., *Ep.* 209.2.

Hipona e Agostinho imaginava-se incapaz de “governá-lo e reunir os poucos restantes, mais fugazes que ameaçadores, de ambos os sexos que ainda permaneciam no erro”, decidiu consagrar um bispo para o local.⁵³³ Para ocupar o episcopado, escolheu um presbítero de seu monastério de clérigos, que tinha a capacidade essencial de falar a língua púnica, única entendida pelos moradores do vilarejo. No dia da ordenação, contudo, diante do primaz da Numídia e de toda a população, o padre recusou o cargo. Com o propósito de não decepcionar o primaz, Agostinho apressou-se em escolher um outro bispo para o vilarejo. Assim, apresentou aos fusalenses Antonino, um “jovem” (*adulescens*) leitor de seu monastério de clérigos, que também conhecia o púnico. Apesar de não terem pedido por ele, reconhecendo-o como alguém próximo ao bispo católico de Hipona, aceitaram-no sem contestações.⁵³⁴

Antonino havia chegado a Hipona ainda pequeno, junto com a mãe e o padrasto (*uíticus*). Eram tão pobres “que lhes faltavam os alimentos cotidianos”.⁵³⁵ Ao saber que o pai de Antonino ainda era vivo, Agostinho convenceu a mãe e o padrasto a viverem em continência. Ela, acrescentou-a à lista dos pobres sustentados pela igreja de Hipona (*matricula*); ele, instalou-o com Antonino em seu monastério de clérigos. Anos mais tarde, durante um período de ausência, Agostinho incumbiu Urbano, então presbítero e superior (*praepositus*) do monastério, de nomear um padre para um domínio situado na diocese de Hipona. A escolha caiu sobre Antonino que, na ocasião, recusou o cargo. No entanto, Agostinho mantinha planos para o rapaz: “Quando me informaram sobre ele, comecei a considerá-lo necessário para tal função, não porque o conhecia suficientemente, mas pelo testemunho de seu superior”.⁵³⁶

A conduta de Antonino, contudo, logo se revelaria intolerável para seu rebanho. Quando assumiu o episcopado em Fussala, tinha pouco mais do que vinte anos e “não havia

⁵³³ Aug., *Ep.* 209.2 (BAC 99b, p. 237): “[...] cum in eis regendis et eorum reliquiis licet exiguis colligendis, quae in utroque sexu oberrabant non minaces ulterius sed fugaces [...]”.

⁵³⁴ Aug., *Epp.* 209.3 e 20*.3.

⁵³⁵ Aug., *Ep.* 20*.2 (BAC 99b, p. 675): “[...] ita pauperes erant, ut quotidiano uictu indigerent [...]”.

⁵³⁶ Aug., *Ep.* 20*.2 (BAC 99b, p. 676): “Verumtamen cum id postea comperissem, uelut necessarium coepi habere tali muneri, non quod mihi esset quantum oportebat cognitus, sed testimonio praepositi sui”.

sido provado antes por outros graus da clericatura”.⁵³⁷ O desgosto de Agostinho não poderia ser maior:

Veja meu grande pecado e observa as conseqüências: assustou-se o espírito de jovem, transportado à inesperada dignidade do episcopado sem o merecer por algum trabalho precedente. Logo, vendo que os clérigos e o povo lhe estavam submetidos, como quanto o mostrou a realidade, inflou-se com a insolência da dominação e, sem nada ensinar pela palavra, mas compelindo tudo pela força, agradava-se em ser temido onde via que não era amado.⁵³⁸

Antonino escolhera para compor seu clero “homens convenientes” (*congrui homines*). Ordenara padre um ex-notário do monastério de clérigos de Agostinho, punido certa vez com chicotadas por ter sido encontrado conversando com algumas monjas em “hora inoportuna”. O próprio Antonino reclamara da conduta do ex-notário, expulsando-o de sua comunhão, mas depois o restabeleceu no cargo.⁵³⁹ Ordenara diácono outro membro do monastério de Agostinho, “mas que só apareceu inquieto quando já era diácono”.⁵⁴⁰ Empregou também um “defensor da Igreja” (*ecclesiae defensor*) e um “ex-militar ou desertor”, além de um grupo de homens armados para fazer a guarda noturna no vilarejo.⁵⁴¹

Por volta de dez anos se passaram sem que os fusalenses mostrassem resistência. Todavia, manifestações cada vez mais agudas de descontentamento começaram a se seguir. Os habitantes passaram a dirigir suas queixas contra Antonino ao tribunal episcopal de Agostinho, a ponto de enviarem à sua igreja atas contendo os abusos de seu bispo. Nelas, relatavam extorsões de toda espécie, de dinheiro, roupas, mobílias, pedras e madeiras, de ocupações e demolições das casas dos habitantes, de confisco de colheitas. Em muitas daquelas atividades, Antonino arrecadava o que era necessário à construção de sua casa

⁵³⁷ Aug., *Ep.* 20*.4 (BAC 99b, p. 677): “[...] agentem nullis ante gestis clericatus gradibus comprobatum [...]”.

⁵³⁸ Aug., *Ep.* 20*.4 (BAC 99b, p. 677): “Vides nempe meum grande peccatum; quae consecuta sunt intueri: expauit adolescentis animus nullis laborum praecedentibus meritis repentino episcopatus honore subuectus; deinde uidens clericos et populos sibi esse subiectus, quantum res ipsa docuit, insolentia dominationis inflatus est et nihil docens uerbo, sed imperio ad cuncta compellens gaudebat se terribilem ubi amabilem non uidebat”.

⁵³⁹ Aug., *Ep.* 20*.5.

⁵⁴⁰ Aug., *Ep.* 20*.5 (BAC 99b, p. 678): “[...] sed nisi iam diaconus non apparuit inquietus”.

⁵⁴¹ Aug., *Ep.* 20*.6.

episcopal (*domus*).⁵⁴² Agostinho constatava que “quase nada parece haver na construção daquela casa que não se indique que foi retirada de outra e se mostre com o dedo de onde”.⁵⁴³ Algumas acusações, entre as quais, a de estupro, não se puderam provar.⁵⁴⁴ Como sugeriu Peter Brown, “ele compensou com uma vingança pelo seu período de pobreza”.⁵⁴⁵

O episódio transformou-se em “tamanho escândalo”, lamentava Agostinho, que “os mesmos que haviam aceitado nossa causa e o recebido como bispo, pensando que se agia pelo seu bem, agora estão contra mim por causa dele”.⁵⁴⁶ Tamanha era a insatisfação dos fusalenses que “talvez estivessem prontos a mostrar, com algum crime, com risco para todos, a impaciência incontestável de sua dor”.⁵⁴⁷ As acusações contra Antonino eram repetidas por “gritos vociferados”, não por “queixas sussurradas”.⁵⁴⁸

Em 421, em Hipona, é reunido um tribunal episcopal para julgar as acusações: Antonino é condenado a devolver tudo o que havia extorquido e, embora mantido na cátedra episcopal, não poderia mais exercer suas funções no vilarejo.⁵⁴⁹ Por sua vez, os fusalenses “exigiam veementemente” (*uehementissime flagitabant*) a ordenação de um novo bispo para o local. Assim, o primaz da Numídia para lá enviou alguns prelados a fim de que, pelo “sufrágio” (*suffragium*) dos fiéis, fosse realizada a eleição e o escolhido lhe fosse encaminhado para a ordenação.⁵⁵⁰

Entretanto, no dia da ordenação, Antonino apelou da decisão do tribunal episcopal e os bispos consentiram conceder-lhe as oito comunidades que não lhe haviam manifestado oposição em Fussala. Mas, “para semear novamente a desordem”, Antonino insistia que se juntasse uma outra, o *fundus Thogonoetensis*. Togonoeto era abertamente hostil a

⁵⁴² Aug., *Epp.* 209.4 e 20*.6.

⁵⁴³ Aug., *Ep.* 20*.31 (*BAC* 99b, p. 696): “Nam nihil paene in illius domus fabrica esse perhibetur quod non de alieno ablatum esse doceatur et unde ablatum fuerit digito demonstratur”.

⁵⁴⁴ Aug., *Ep.* 209, 4.

⁵⁴⁵ Brown, *Poverty and leadership*, p. 65.

⁵⁴⁶ Aug., *Ep.* 209.4 (*BAC* 99b, p. 238): “Res quippe ad tantum scandalum uenit, ut cum eo hic apud nos causas dicerent, qui de illius episcopatu suscipiendo tamquam bene sibi consulentibus obtemperauerant nobis”.

⁵⁴⁷ Aug., *Ep.* 209.5 (*BAC* 99b, p. 239): “[...] et cum suo illius que periculo in aliquod scelus forsitan erupturam impatientiam sui doloris ostenderent”.

⁵⁴⁸ Aug., *Ep.* 20*.7 (*BAC* 99b, p. 679): “[...] et per illas terras eorum qui perpressi sunt non murmurantium gemitibus sed uociferantium clamoribus iactantur [...]”.

⁵⁴⁹ Aug., *Epp.* 209.6 e 20*.8.

⁵⁵⁰ Aug., *Ep.* 20*.9.

Antonino, tanto que os colonos escreveram à proprietária que “se ela permitisse que isto fosse feito, partiriam imediatamente”.⁵⁵¹ Ao perceber que Togonoeto não entraria no acordo, Antonino dirigiu-se a Bonifácio, bispo de Roma, e obteve dele uma decisão favorável.⁵⁵² Foi então designada uma comissão episcopal para averiguar sua versão. Os bispos reuniram-se em Tegulata, em 422, onde encontram Agostinho e Alípio, que os informaram do julgamento do tribunal de Hipona.⁵⁵³

Antonino esperava por mensagens favoráveis dos padres e habitantes de Fussala, mas as cartas que chegaram estavam “repletas de lamentáveis queixas contra ele, pelas quais recusavam por todos os meios aceitá-lo como bispo”.⁵⁵⁴ Ainda assim, Antonino recusou-se a crer que as cartas haviam sido escritas pelos fussalenses e, então, solicitou ao primaz da Numídia, Aurélio de Macomades, que fizesse com alguns membros da comissão uma nova sondagem da opinião dos habitantes.

Quando teve início a investigação, conduzida por Aurélio e outros cinco bispos, Agostinho não quis entrar em Fussala:

Eu não estive presente, pois não ousou ver os fussalenses; se eles estavam calmos, tendo aceitado um bispo após nosso julgamento, agora estão novamente turbados pela inquietação dele, e também eu me tornei odiado. Não com murmurações reprimidas, mas a altas vozes e gritos clamam que fui eu quem os deu tão grande calamidade, e o mesmo Antonino, com espírito excessivamente ingrato, não suspeita de mim outra coisa a não ser que sou seu inimigo.⁵⁵⁵

Apesar das tentativas de Antonino de assustar os fussalenses, era grande a animosidade no vilarejo. A multidão mantinha as mesmas disposições já apresentadas na carta à igreja de Tegulata, porém expressas “de maneira mais veemente e exacerbada”

⁵⁵¹ Aug., *Ep.* 20*.10 (BAC 99b, p. 682): “[...] si hoc fieri permisisset, se continuo migraturos [...]”.

⁵⁵² Cf. C. Munier, “La question des appels à Rome d’après la Lettre 20* d’Agustin”, in *Les Lettres*, pp. 287-99, sobre as circunstâncias do apelo de Antonino à sede de Roma.

⁵⁵³ Aug., *Ep.* 20*.11-12.

⁵⁵⁴ Aug., *Ep.* 20*.13 (BAC 99b, p. 684): “[...] aduersum se miserabilium querelarum esse plenissimas, propter quas eum episcopum recipere modis omnibus recusarent [...]”.

⁵⁵⁵ Aug., *Ep.* 20*.15 (BAC 99b, p. 685): “Ego aberam, quia nec Fussalenses uidere audeo quibus post nostrum iudicium accepto episcopo iam quietis et per huius inquietudinem denuo sollicitatis etiam ipse odiosus effectus sum; a quo sibi tantam calamitatem importatam non iam presso murmure mussitant, sed apertis uocibus atque ululatibus clamant, et iste ipse me nihil aliud quam inimicum suum nimis ingrato animo suspicatur”.

(*uehementior et acerbior*). Ao fim do primeiro dia, a população reclamava a apresentação do bispo eleito e, já em sua presença, dois dias depois, defenderam-se com respostas desfavoráveis a Antonino, “gritaram muito” (*multa clamauerunt*), e tudo foi registrado nas atas eclesiásticas.⁵⁵⁶

Terminada a investigação, os bispos encontraram-se com Agostinho e Alípio num lugar a dez milhas de Fussala. Todavia, as negociações com Antonino continuariam infrutíferas. Primeiro, porque ele insistia na concessão de Togonoeto, apesar da manifesta oposição da proprietária e dos colonos, e, segundo, porque a tentativa dos bispos em negociar a troca de Togonoeto por duas outras comunidades logo se mostrou frustrada, pois “todos o recusavam com a maior veemência”.⁵⁵⁷ Como se não bastasse, Antonino queixou-se ao primaz da presença do novo prelado quando os fussalenses foram inquiridos e, pela terceira vez, a comissão episcopal decidiu interrogá-los, então na ausência do bispo.

Ao passar por Togonoeto, a caminho de Fussala, a comissão episcopal encontrou dois habitantes do vilarejo portando um libelo enviado pelos fussalenses, pois havia chegado até eles o boato de que os bispos queriam interrogá-los individualmente. No panfleto, diziam que “sua vontade já havia sido expressa tantas vezes sem discrepância quem eles tinham por bispo e que não diriam individualmente coisa distinta da que todos juntos já o haviam feito”.⁵⁵⁸ Assim como os colonos de Togonoeto, os fussalenses temiam uma reação de Antonino àqueles que tivessem os nomes escritos nas atas. Mas, como se poderia dizer que o libelo não continha vontade de todos, os bispos mantiveram a intenção de interrogar os habitantes de Fussala. Enquanto a comissão seguiu para lá, Agostinho permaneceu em Togonoeto e, no dia seguinte, dirigiu-se para um lugar onde ela deveria passar no seu retorno. Os fussalenses, reportaram os prelados, repetiram as mesmas queixas contra Antonino e acrescentaram, contra Agostinho, que ele “havia sido o autor de tantas calamidades, dando-lhes um homem que não pediram e por quem eram afligidos por tantos males”.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ Aug., *Ep* 20*.16.

⁵⁵⁷ Aug., *Ep*. 20*.18 (BAC 99b, p. 687): “[...] omnibus eum uementissime recusantibus”.

⁵⁵⁸ Aug., *Ep*. 20*.22 (BAC 99b, p. 690): “[...] cum uoluntas eorum iam totiens sine discrepantia claruisset quem episcpum teneant nec aliud se singillatim esse dicturos quam quod simul uniuersi dicere potuerunt”.

⁵⁵⁹ Aug., *Ep*. 20*.23 (BAC 99b, pp. 690-1): “[...] quod ego auctor fuerim tantae calamitatis illorum dando eis hominem quem non petierunt, a quo tantis affligerentur malis”.

Ao ser informado de que sua única opção, se quisesse continuar como bispo, era permanecer apenas com as comunidades que não lhe haviam oposto resistência, Antonino garantiu que estava determinado “a se ausentar em algum lugar secretíssimo, separado das turbas, apartado da inveja e servindo a Deus”.⁵⁶⁰ Porém, quando requisitado por Agostinho a firmar sua vontade por escrito, confessou que “não era verdadeira sua decisão de entregar-se a Deus, pois lhe agradava deixar em grande perturbação de temor a Igreja daquele que ele se dispunha a servir”.⁵⁶¹ Além disso, Antonino havia inclusive adquirido propriedades em seu nome⁵⁶² e exigia a posse da casa que havia construído em Fussala.⁵⁶³ “O que quis lamentar à tua sinceridade é que um jovem, criado por nós no monastério, que, quando o acolhemos, não abandonou nada, nem o distribuiu aos pobres, nem o portou à comunidade, agora se gloria de propriedades e casa, como se fossem suas”.⁵⁶⁴

Certamente, o episódio representou um fracasso pessoal sem precedentes para Agostinho. Num forte tom de resignação, admitia que a unidade da Igreja, pela qual havia lutado a vida inteira, tinha sido seriamente ameaçada. Nas suas palavras a Fabíola:

Eis a grande fábula que nos tornamos aos judeus, gentios, hereges e toda espécie de inimigos interiores, oxalá sem causar a morte deles. Para alguns, livres da heresia e já respirando à luz da unidade, fizemos o nome de católico odioso, se sua enfermidade não recebe, ao menos, o consolo de que não tenham como bispo quem clamam que não podem admitir com justa dor.⁵⁶⁵

⁵⁶⁰ Aug., *Ep.* 20*.24 (BAC 99b, p. 691): “[...] ille respondit etiam ipsas habere se nolle certumque sibi esse consilium sedere quodam secretissimo loco segregatum a turbis, remotum ab invidia, seruitem deo [...]”.

⁵⁶¹ Aug., *Ep.* 20*.24 (BAC 99b, p. 692): “[...] non eum ueraciter cogitare seruiturum se deo, quando eum delectaret eius cui seruiturus esset ecclesiam in tanta timoris perturbatione relinquere”.

⁵⁶² Aug., *Ep.* 20*.29-30.

⁵⁶³ Aug., *Ep.* 20*.31.

⁵⁶⁴ Aug., *Ep.* 20*.32 (BAC 99b, p. 696): “[...] illud ego apud tuam sinceritatem congemiscere uolui, quod iuuenis in monasterio nutritus a nobis qui, quando eum suscepimus, nulla sua reliquit uel pauperibus distribuit uel in communem societatem contulit, nunc tamquam de uillis suis domoque gloriatur [...]”.

⁵⁶⁵ Aug., *Ep.* 20*.26 (BAC 99b, pp. 692-3): “Ecce quam longa fabula facti sumus Iudaeis et gentilibus et haereticis et quibuscumque etiam interioribus inimicis utinam sine interitu eorum, ex quibus ab haeresi liberatis iamque in aliquod unitatis lumen respirantibus catholicum nomen facimus odiosum, si eorum infirmitas non saltem hactenus consolabitur, ut episcopum non habeant quem se habere non posse iustis doloribus clamant”. Cf. *Ep.* 209.10.

Agostinho pedia a Fabíola, que havia acolhido Antonino em Roma, que o aconselhasse: ela estaria em competência de agir como sua mãe, de ensiná-lo a buscar os bens espirituais, não os bens materiais.⁵⁶⁶ Podemos supor que a maior preocupação do bispo católico de Hipona, na sua longa carta a Fabíola, era informá-la da real conduta de Antonino. É por isso que escreve com tantos detalhes. Queria evitar que ela interferisse em favor de Antonino, ao ouvir apenas sua versão dos fatos. Agostinho reconhecia o perigo que intervenções de mulheres como Fabíola, de origem aristocrática e devoção ascética, poderiam representar.⁵⁶⁷ A participação de algumas delas nos assuntos eclesiásticos poderia ser desastrosa, criando divisões na Igreja, como no caso de Lucila, que patrocinou o cisma donatista no início do século IV.⁵⁶⁸

A carta às monjas (Ep. 211)

Pouco após 411,⁵⁶⁹ Agostinho escreveu uma carta às monjas do mosteiro feminino de Hipona por ocasião de uma “dissensão” (*dissensio*) entre elas, motivada pelo desejo de trocar a superiora (*praeposita*). Quem era esta superiora? Porque queriam trocá-la? Estas perguntas iniciais só podem ser respondidas se considerarmos que a epístola a Felicidade e Rústico (*Ep.* 210) foi escrita por ocasião do mesmo incidente. Com efeito, a referência de Agostinho à vida comunitária⁵⁷⁰ e, como lembrou Adalbert de Vogüé, a recorrência à palavra *dissensio*, nas duas cartas, nos permitem afirmar que ambas estão relacionadas.⁵⁷¹

Ao que parece, Felicidade e Rústico eram os responsáveis pela supervisão das monjas. Sobre ambos falaremos um pouco mais adiante. Quanto ao motivo da discórdia,

⁵⁶⁶ Aug., *Ep.* 20*.27-8, 33.

⁵⁶⁷ Sobre Fabíola, cf. Mandouze, *PCBE* 1, p. 380; e Lancel, “L’affaire d’Antoninus de Fussala”, pp. 278-9.

⁵⁶⁸ *Supra*, p. 83.

⁵⁶⁹ A data desta carta é bastante incerta. Verheijen estima que esta seja a data mais aproximada, mas reconhece que poderia ser de qualquer momento entre 411 e 430. Verheijen, *La Règle*, vol. 2, p. 203; e “La Règle de saint Augustin: l’état actuel des questions (début 1975)”, pp. 244-5.

⁵⁷⁰ Aug., *Ep.* 210.1 (*BAC* 99b, p. 245): “Quorum in numero uos per illius gratiam congregatos esse gaudete *sustinentes inuicem in dilectione, studentes seruire unitatem spiritus in uinculo pacis* (Eph 4.2-3)”.

⁵⁷¹ Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, vol. 5, p. 247.

esta teria ocorrido por causa da severidade das punições aplicadas pela superiora:

Pode-se facilmente encontrar alguém que queira ser repreendido? E onde está aquele sábio de quem está escrito: ‘Corrige o sábio e ele te amará’ (Prov 9.8)? Por isto não devemos repreender e corrigir o irmão, para que vá tranquilo à morte? Pode acontecer, e acontece frequentemente, que alguém se entristeça no momento quando é repreendido e resista e discuta. Mas reflita em silêncio, sem ninguém além de Deus e ele mesmo, e tema desagradar não os homens por ter recebido a correção, mas Deus que o corrige. Não tornará a executar aquilo pelo qual foi justamente repreendido, e quanto mais odeia seu pecado, tanto mais ama o irmão que percebe que era inimigo do seu pecado. Porém, se ele pertencer ao número daqueles sobre os quais se disse: ‘Corrija o estulto e ele te odiará’ (Prov 9.8), sua dissensão não nasce da caridade, mas exercita e prova a caridade daquele que o repreende. Pois este não paga ódio com ódio, mas com amor; e este amor, que força a repreender, continua imperturbável ainda quando o repreendido odeia o repreensor.⁵⁷²

A desavença com a superiora não deixava de ser, também, com Agostinho. Na carta às monjas, apesar de todo o polimento, podemos notar uma série de tensões entre elas e o bispo. Agostinho inicia justificando o motivo pelo qual não se apresentava ao mosteiro: temia que sua presença não levasse a “paz”, mas a “dissensão” entre as religiosas. Além disso, puniria se testemunhasse o “tumulto”, cujo ruído havia ultrapassado as paredes do mosteiro e chegado à basílica episcopal.⁵⁷³

Sem dúvida, aparecer diante das monjas era um risco para Agostinho. Ao

⁵⁷² Aug., *Ep.* 210.2 (BAC 99b, pp. 245-6): “Quis enim facile inuenitur, qui uelit reprehendi? Et ubi est ille sapiens, de quo dictum est: *Corripi sapientem et amabit te* (Prov 9.8)? Numquid tamen ideo non debemus reprehendere et corripere fratrem, ne securus tendat in mortem? Solet enim fieri et frequenter accidit ut ad horam contristetur, cum reprehenditur, et resistat et contendat et tamen postea consideret secum in silentio, ubi nemo est nisi deus et ipse nec timet displicere hominibus, quia corripitur, sed timet displicere deo, quia non corrigitur, et deinceps non faciat illud, quod iuste reprehensus est, et, quantum odit peccatum suum, tantum diligat fratrem, quem sensit hostem peccati sui. Si autem de illo numero est, de quo dictum est: *Corripi stultum et adiciet, ut oderit te* (Prov 9.8), non de caritate illius dissensio nascitur, sed tamen caritatem reprehensoris sui exercet et probat, quia non ei rependitur odium, sed dilectio, quae cogit reprehendere, inperturbata perdurat, etiam cum ille, qui reprehensus est, odit”.

⁵⁷³ Aug., *Ep.* 211.1 (BAC 99b, p. 247): “Haec causa fecit ut ad uos non uenirem, cum meam praesentiam quaereretis, non ad pacis uestrae gaudium sed ad dissensionis uestrae augmentum. Quodomo enim contemnerem et impunitum relinquerem, si, et me praesente, tantus uester tumultus existeret, quantus, me absente, etsi oculos meos latuit, tamen aures meas uestris uocibus uerberauit? Nam fortassis etiam maior esset uestra seditio in praesentia mea, quando necesse esset uobis non concedi quod in perniciosissimum exemplum, contra sanam disciplinam, quod uobis non expedit, petebatis, ac sic non quales uolo inuenirem uos et ipse inuenirer a uobis qualem non uolebatis”.

reconhecer a superiora como *praeposita*, ele assimilava-a aos pastores da Igreja, conferindo-lhe uma espécie de ministério hierárquico.⁵⁷⁴ A divergência, conseqüentemente, estendia-se à hierarquia eclesiástica como um todo e a situação poderia agravar-se com a presença do bispo. E como ele não substituiria a superiora, “com receio de dar o mais pernicioso exemplo para a sã disciplina”, a reação das monjas tornava-se ainda mais imprevisível. Numa situação de total descontrole, com que autoridade punir?

Uma análise hermenêutica do terceiro parágrafo da carta pode nos revelar informações importantes sobre como Agostinho imaginava sua relação com as monjas. A passagem “não plantamos e regamos o jardim do Senhor em vós para colher estes espinhos”, como observou Vogüé, reporta provavelmente ao que Paulo disse aos coríntios: “eu plantei, Apolo regou (1 Cor 3.6)”. Os dois papéis sucessivos, realizados por homens diferentes em Corinto, Agostinho os reivindicava. Ele era quem tinha exortado as mulheres à vida comum e, ao mesmo tempo, quem as mantinha unidas.⁵⁷⁵

Assim, Agostinho exortava as monjas a manter a concórdia:

‘Corréis bem. Quem vos iludiu? Esta persuasão não vem de Deus que vos chamou’ (Gal 5.7-9). ‘Um pouco de fermento...’ (1 Cor 5.6). Não quero dizer o que se segue. O que eu mais quero, suplico e exorto é que o fermento torne-se melhor, para que não estrague toda a massa, como está prestes a acontecer. Se voltardes a pensar com sensatez, ‘orai para não cairdes em tentação’ (Mt 26.41; Mc 14.38; Lc 22.46) e para que não haja novas ‘disputas, emulações, animosidades, dissensões, calúnias, desordens e murmurações’ (2 Cor 12.20).⁵⁷⁶

E, logo depois, continuava: *perseurate in bono proposito*, “perseverai no bom propósito”.⁵⁷⁷

O medo de Agostinho era com o surgimento de “cismas” no mosteiro, “agora que

⁵⁷⁴ Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, vol. 5, p. 252.

⁵⁷⁵ Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, vol. 5, p. 249.

⁵⁷⁶ Aug., *Ep.* 211.3 (BAC 99b, p. 249): “*Currebatis bene; quis uos fascinavit? Suasio illa non est ex deo qui uocauit uos* (Gal 5.7-9). *Modicum fermenti* (1 Cor 5.6) – *nolo dicere quod sequitur. Hoc enim magis cupio et oro et hortor, ut ipsum fermentum reuertatur in melius, non tota massa, sicut paene iam fecerat, conuertatur in peius. Si ergo repullulastis sanum sapere, orate ne intretis in temptationem* (Mt 26.41; Mc 14.38; Lc 22.46), *ne iterum in contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, detractiones, seditiones, susurrations* (2 Cor 12.20)”.

⁵⁷⁷ Aug., *Ep.* 211.4.

nos alegramos de ver os donatistas voltarem à unidade”.⁵⁷⁸ A lembrança dos donatistas não era fortuita, pois eles representavam, numa ocasião como aquela, grande ameaça. Estava em jogo a imagem pública da Igreja e a legitimidade da autoridade episcopal. Se o controle das virgens consagradas era a demonstração de um poder simbólico,⁵⁷⁹ a liderança do bispo poderia desmoronar-se diante da incapacidade de controlar aquelas mulheres, ainda mais numa sociedade patriarcal como a romana. Os dissidentes não teriam dificuldade em difamar o *status* das monjas e questionar toda a disciplina monástica de Agostinho.

Para legitimar a autoridade da superiora, Agostinho apresenta-a como se fosse a mãe (*mater*) espiritual das monjas. O bispo as lembra que, graças a ela, cresceram em “número e idade”, tendo-as recebido “como mãe não pelo útero, mas pela alma”.⁵⁸⁰ Felicidade também é apresentada como uma das primeiras companhias da antiga superiora, a irmã de Agostinho,⁵⁸¹ tendo a servido desde o início da maneira que a agradava. Portanto, Felicidade seria mais velha que todas as outras monjas e já havia “muitos anos” (*per tam multos annos; per tot annos*) que as governava. É na figura matriarcal que a hierarquia é restabelecida no monastério. Se, depois de quinze anos ou mais após sua fundação,⁵⁸² ainda era preciso legitimar a autoridade da superiora, podemos supor que este era um trabalho freqüente do bispo. A autoridade episcopal era constantemente contestada pelos monges e Agostinho sempre teve que a legitimar. Assim, percebemos, naquela ocasião, o conflito de duas posições. Ao mesmo tempo em que Agostinho se recusa a trocar a superiora – ela permanece como tal porque ele assim o deseja – é necessário legitimar-lhe a posição, criando uma imagem carismática da hierarquia.

No mosteiro, havia também um outro superior (*praepositus*), cuja chegada coincidiu com a “dissensão” das monjas.⁵⁸³ Aquele superior, Rústico, era provavelmente um padre, delegado pelo bispo da supervisão no mosteiro. Tal governo bicefálico, encabeçado por

⁵⁷⁸ Aug., *Ep.* 211.4 (BAC 99b, p. 249): “Cogitate quid mali sit, cum de Donatistis in unitate gaudeamus, interna schismata in monasterio lugeamus”.

⁵⁷⁹ Aug., *Ep.* 23.3, citada *supra*, n. 353.

⁵⁸⁰ Aug., *Ep.* 211.4 (BAC 99b, p. 249): “[...] uos et numero et aetate creuistis, quae uos mater non utero sed animo suscepit”.

⁵⁸¹ Sobre a irmã de Agostinho, veja também Pos., *V. Aug.* 26.

⁵⁸² Como observou Vogüé, podemos supor que a fundação do monastério feminino de Hipona ocorreu logo após a ordenação de Agostinho ao presbiterato, em 391. Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, vol. 5, p. 250.

⁵⁸³ Aug., *Ep.* 211.4.

Felicidade e Rústico, uma *praeposita* e um *praepositus*, reporta àquele do monastério laico de Hipona. Lá, como vimos, os dois superiores eram um *praepositus* e um presbítero.⁵⁸⁴ Enquanto para os homens havia a distinção verbal das duas autoridades, talvez para evitar confusões, entre as monjas tal distinção não se fazia necessária, já que havia a diferença de gênero.⁵⁸⁵

A existência da hierarquia, estruturada pelo bispo no interior do mosteiro, mostramos um pouco do esforço de Agostinho em organizar a vida monástica ao seu redor. Esta era uma tarefa especialmente importante para o bispo católico de Hipona. Como vimos, os monges que se estabeleceram a sua volta receberam papéis importantes nas suas estratégias contra os hereges, em especial, os donatistas. Para engajá-los e evitar que, naquele contexto de disputa religiosa, causassem danos à imagem pública da Igreja, era necessário controlá-los de perto. Esta carta representa o desejo de Agostinho de reunir as monjas, bem como eliminar as atividades políticas no mosteiro que ameaçavam sua autoridade e o projeto de vida monástica feminina que ele havia implantado.

Os esforços de Agostinho de organizar a vida monástica na África deram resultados. Possídio nos conta que ele “deixou à Igreja clero abundante e monastérios plenos de homens e mulheres continentais, com os seus superiores e suas bibliotecas providas de livros tanto seus quanto de outros santos”.⁵⁸⁶ Ainda mais, o ideal monástico-eclesiástico de Agostinho não ficou restrito a Hipona. Seus monastérios tornaram-se verdadeiros seminários, de modo que os monges lá formados eram solicitados para liderar importantes sedes do Norte da África. Tais bispos também fundavam monastérios ao redor de si, nos quais procuravam manter a mesma disciplina que haviam observado em Hipona. É ainda Possídio quem nos dá seu testemunho:

Também eles vinham do seu santo propósito propagar a Igreja do Senhor e instituíram monastérios; e crescendo o zelo pela edificação da palavra de Deus, os irmãos, recebendo o sacerdócio, eram postos à liderança de outras igrejas. Assim, progredia por meio de muitos

⁵⁸⁴ *Supra*, pp. 99-100.

⁵⁸⁵ Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, vol. 5, p. 250.

⁵⁸⁶ Pos., *V. Aug.* 31 (*BAC* 10, pp. 426/428): “Clerum sufficientissimum, et monasteria virorum ac feminarum continentibus cum suis praepositis plena Ecclesiae dimisit, una cum Bibliotheca et libris tractatus vel suos vel aliorum sanctorum habentibus, in quibus dono Dei qualis quantusque in Ecclesia fuerit noscitur, et in his semper vivere a fidelibus invenitur”.

e em muitos a doutrina de fé salutar, de esperança e de caridade ensinada na Igreja, não apenas em todas as partes da África, mas também nas regiões ultramarinas; pois com a publicação de livros, traduzidos também ao grego, todas as verdades, com o favor de Deus, foram divulgadas através de um homem, e por ele a muitos outros. E então, como está escrito, o pecador, ao ver isto, irava-se, rangia os dentes e consumia-se (cf. Ps 111.10); os teus servos, ao contrário, como também está escrito, eram pacíficos com aqueles que odiavam a paz e, quando falavam, eram combatidos por aqueles sem motivo (cf. Ps. 119.7).⁵⁸⁷

O zelo monástico daqueles bispos está relacionado com o sucesso da campanha que lideraram contra os ditos hereges. Agostinho conseguiu conquistar, para a Igreja católica de Hipona e da África, em geral, uma posição mais sólida do que aquela que encontrou no início do seu presbiterato, em 391. É Possídio quem, mais uma vez, nos conta a vitória de Agostinho com consciência de seus esforços e da participação dos servos de Deus que o rodeavam:

E por divina recompensa teve, ainda nesta vida, a felicidade de gozar do fruto de seus labores, primeiramente, com a unidade e a paz restabelecida na região da igreja de Hipona, a qual presidia, e depois em outras partes da África, onde viu crescer e multiplicar-se a Igreja por esforço seu e de outros sacerdotes, alegrando-se no Senhor, porque se converteram à Igreja de Deus, em grande parte, maniqueus, donatistas, pelagianos e pagãos.⁵⁸⁸

O grupo de bispos ao redor de Agostinho e de Aurélio conseguiu institucionalizar,

⁵⁸⁷ Pos., V. *Aug.* 11 (*BAC* 10, pp. 374/376): “Similiterque et ipsi ex illo sanctorum proposito venientes, Domini ecclesiis propagatis, et monasteria instituerunt; et studio crescente aedificationis verbi Dei, ceteris ecclesiis promotos fratres ad suscipiendum sacerdotium praestiterunt. Unde per multos et in multis salubris fidei, spei et caritatis Ecclesiae innotescere doctrina, non solum per omnes Africae partes, verum etiam in transmarinis, et libros editos atque in Graecum sermonem translatos, ab illo uno homine et illum multis, favente Deo, cuncta innotescere meruerunt. Atque hinc, ut scriptum est, peccator videns irascebatur, dentibus suis frendebat, et tabescebat (cf. *Ps* 111.10) servi autem tui, ut dictum est, cum his qui oderant pacem, erant pacifici, et cum loquerentur, debellabantur gratis ab eis (cf. *Ps* 119.7)”. Cf. Frend, *The Donatist Church*, pp. 246-7; e Brown, *Augustine of Hippo*, p. 193.

⁵⁸⁸ Pos., V. *Aug.* 18 (*BAC* 10, pp. 388/390): “Et illi divinitus donatum est, ut de suorum laborum fructu, etiam in hac vita gaudere provenisset, prius quidem in Hipponensi Ecclesiae regione, cui maxime praesidebat, unitate ac pace perfecta; deinde in aliis Africae partibus, sive per seipsum, sive per alios, et quos ipse dederat sacerdotes, pullulasse et multiplicatam fuisse Domini Ecclesiam pervidens, illosque Manichaeos, Donatistas, Pelagianistas et paganos ex magna parte defecisse, et Ecclesiae Dei sociatos esse congaudens”.

em legislação conciliar, grande parte das estratégias adotadas contra seus adversários religiosos.⁵⁸⁹ É notável o esforço em regularizar questões morais e disciplinares relativas ao clero e aos monges, bem como definir outras tantas relativas aos hereges. Só para dar alguns exemplos: o concílio de Hipona de 393 e o de Cartago de 397 estabeleceram um exame das qualidades religiosas, morais e intelectuais do candidato à clericatura;⁵⁹⁰ com relação às virgens, para salvaguardar sua pureza, os mesmos concílios exigiam que as que não tivessem mais parentes vivos se estabelecessem num mosteiro sob o controle do bispo e de mulheres idosas.⁵⁹¹ Não sabemos, na prática, em que medida aquelas disposições eram de fato aplicadas. É claro que, diante de certas circunstâncias, como a escassez de candidatos à clericatura, alguns pontos da legislação eram ignorados.⁵⁹² Mas tudo isto indica, de qualquer maneira, a emergência de uma nova tendência de expressão religiosa, política e social do poder episcopal.

⁵⁸⁹ Não convém, aqui, repetir todos os cânones conciliares. Remeto, sobretudo, aos concílios de Hipona, de 393, e ao de Cartago, de 397 (CCSL 149, pp. 22-53 e 329-41, respectivamente). Cf. Crespín, *Ministère et sainteté*, p. 21 sobre a importância do concílio de Hipona de 393.

⁵⁹⁰ *Brev. Hipp.*, c. 38, retomado no concílio de Cartago de 397, c. 39 e 40.

⁵⁹¹ *Brev. Hipp.*, c. 31, retomado no concílio de Cartago de 397, c. 33.

⁵⁹² Gaudemet, *L'Église*, pp. 121-36.

Conclusão

Neste estudo, considerei as respostas de Agostinho aos desafios suscitados pela controvérsia donatista, entre finais do século IV e inícios do século V. Procurei entender, em particular, o emprego de valores ascéticos na organização da Igreja e a mobilização de ascetas e monges, bem como o resultado destas estratégias para a expressão do poder episcopal no Norte da África.

A disputa donatista apresentava aos prelados nela envolvidos vários desafios. No confronto para provar qual era a verdadeira Igreja de Cristo na África, a posição dos bispos estava em jogo. Para Agostinho, além disso, toda a sociedade estava ameaçada. As condições da controvérsia obrigavam os bispos a agir com cautela. Por causa da intensa participação popular na disputa, os prelados precisavam sempre legitimar suas idéias e sua autoridade. As ações violentas da multidão e dos circunceliões também representavam grandes dificuldades. Naquelas ações, estava em jogo o reconhecimento e o exercício da autoridade dos prelados, e os circunceliões, aos serem comparados com os servos de Deus, poderiam ameaçar o projeto monástico de Agostinho. Por mais que o aparato coercivo do Estado fosse real, a aplicação das leis contra os donatistas dependia de condições políticas locais. Agostinho sempre soube que o auxílio dos imperadores, apenas, não era suficiente para pôr fim à divisão e logo percebeu a necessidade de convencer os donatistas convertidos ao catolicismo pela força.

Em resposta a tais problemas e dificuldades, Agostinho procurou, desde o início de sua carreira eclesiástica, fazer seus valores ascéticos incidirem sobre a organização da Igreja católica da África. Ao procurar engajar sua comunidade numa esfera moral, criou uma identidade católica em oposição aos donatistas. Ao mesmo tempo, Agostinho procurou canalizar o prestígio e o poder que ascetas e monges desfrutavam na Igreja e na sociedade. Os servos de Deus eram mobilizados para dar o exemplo aos cristãos, controlar os costumes dos fiéis, fazer sermões e debates contra os hereges, cantar hinos e salmos nas

igrejas e organizar e distribuir as esmolas aos pobres. O suporte de mulheres ascetas provenientes dos meios aristocráticos era muito procurado pelos bispos de ambos os partidos para defender suas posições e suas opiniões. Ao estender sua disciplina monástica a todo seu clero e manter conspícua relação com ascetas e monges, Agostinho poderia ser visto como servo de Deus e líder dos servos de Deus. Assim, não só desfrutava dos mesmos poderes e prestígio que eles como também era o responsável pela criação daqueles poderes e prestígio. Ao mesmo tempo, poderia representar seu clero como uma casta distinta dos cristãos comuns e, desta maneira, satisfazer as expectativas dos fiéis com relação à pureza dos seus líderes religiosos e deslegitimar a causa do cisma donatista.

Porém, lidar com os servos de Deus era uma tarefa difícil para Agostinho. Sua relação com os monges estava crivada de tensões, que se tornavam mais graves no contexto da controvérsia religiosa. Pouco depois de ter sido ordenado bispo, escreveu uma *Regra* para eliminar as tensões no seu mosteiro de monges laicos e, ao mesmo tempo, organizá-los com a supervisão da hierarquia eclesiástica. Aquelas tensões obrigavam Agostinho a continuamente legitimar sua autoridade em seus mosteiros, mesmo que uma *Regra* o fazendo já tivesse sido escrita. Além disso, a informalidade da disciplina monástica permitia aos servos de Deus agir além do seu controle e, assim, dar vida àquelas tensões e ameaçar a imagem pública da Igreja.

Fontes

Acta martyrum Saturnini presbyteri, Felicis, Dativi, Ampelii et aliorum, PL 8.688-703.

Actes de la Conférence de Carthage en 411. Introduction Générale, ed. por S. Lancel, Paris: Les Éditions du Cerf, 1972, vol. 1 (SC 194).

Actes de la Conférence de Carthage en 411. Texte et traduction de la capitulation générale et des Actes de la première séance, ed. por S. Lancel, Paris: Les Éditions du Cerf, 1972, vol. 2 (SC 195).

Actes de la Conférence de Carthage en 411. Texte et traduction des Actes de la deuxième et de la troisième séance, ed. por S. Lancel, Paris: Les Éditions du Cerf, 1975, vol. 3 (SC 224).

Actes de la conférence de Carthage en 411. Additamentum criticum, notices sur les sièges et les toponymes, notes complémentaires et index, ed. por S. Lancel, Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, vol. 4 (SC 373).

Agostinho, *De catechizandis rudibus liber unus*, PL 40.309-348.

_____, *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus*, PL 42.21-50.

_____, *De opere monachorum*, in *Oeuvres de saint Augustin. L'ascétisme chrétien*, ed. por J. Saint-Martin, Paris: Declée de Brouwer et Cie, 1949, vol. 3, pp. 316-431 (BA).

_____, *Obras de san Agustín. Enarraciones sobre los Salmos (3º)*, Madri: Editorial Católica, 1966, tomo XXI (BAC 255).

_____, *Obras de san Agustín. Enarraciones sobre los Salmos (4º y último)*, Madri: Editorial Católica, 1967, tomo XXII (BAC 264).

_____, *Praeceptum*, in L. M. J. Verheijen, *La Règle de saint Augustin: tradition manuscrite*, Paris: Études Augustiniennes, 1967, vol. 1, pp. 417-37.

_____, *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, in *Opere di sant'Agostino. Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di san Giovanni*, Roma: Città Nuova Editrice,

- 1968, vol. XXIV, pp. 1-1625 (NBA).
- _____, *Obras completas de san Agustín. Sermones (2º)*, texto latino ed. por M. F. Lanero; trad. por P. de Luis, Madri: Editorial Católica, 1983, tomo X (BAC 441).
- _____, *Obras completas de san Agustín. Sermones (4º)*, texto latino ed. por M. F. Lanero; trad. por P. de Luis, Madri: Editorial Católica, 1983, tomo XXIV (BAC 447).
- _____, *Obras completas de san Agustín. Sermones (5º)*, texto latino ed. por M. F. Lanero; trad. por P. de Luis, Madri: Editorial Católica, 1984, tomo XXV (BAC 448).
- _____, *Obras completas de san Agustín. Sermones (6º)*, texto latino ed. por M. F. Lanero; trad. por P. de Luis, Madri: Editorial Católica, 1985, tomo XXVI (BAC 461).
- _____, *Obras completas de san Agustín. Cartas (1º)*, texto latino ed. por M. F. Lanero; trad. por L. Cilleruelo, Madri: Editorial Católica, 1986, tomo VIII (BAC 69).
- _____, *Obras completas de san Agustín. Cartas (2º)*, texto latino ed. por M. F. Lanero; trad. por L. Cilleruelo, Madri: Editorial Católica, 1987, tomo XIa (BAC 99).
- _____, *Obras completas de san Agustín. Cartas (3º)*, texto latino ed. por M. F. Lanero, E. Garmón e P. de Luis; trad. por L. Cilleruelo e P. de Luis, Madri: Editorial Católica, 1991, tomo XIb (BAC 99b).
- _____, *Confessions*, ed. por P. de Labriolle, Paris: Les Belles Lettres, 1994-1996, 2 vols.
- _____, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, ed. por F. Dolbeau, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- _____, *Contra epistulam Parmeniani libri tres*, in *Opere di sant'Agostino. Polemica con i donatisti*, Roma: Città Nuova Editrice, 1998, vol. XV/1, pp. 59-241 (NBA).
- _____, *Contra litteras Petiliani donatistae libri tres*, in *Opere di sant'Agostino. Polemica con i donatisti*, Roma: Città Nuova Editrice, 1999, vol. XV/2, pp. 23-373 (NBA).
- _____, *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri duo*, in *Opere di sant'Agostino. Polemica con i donatisti*, Roma: Città Nuova Editrice, 2000, vol. XVI/2, pp. 427-551 (NBA).
- _____, *Contra Cresconium grammaticum donatistam libri quatuor*, in *Opere di*

- sant'Agostino. Polemica con i donatisti*, Roma: Città Nuova Editrice, 2002, vol. XVI/1, pp. 37-443 (NBA).
- Cipriano, *Obras de san Cipriano: tratados y cartas*, ed. por J. Campos, Madri: Editorial Católica, 1964 (BAC 241).
- Codex Theodosianus libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. por T. Mommsen e P. Mayer, Berlim, 1954, 2 vols.
- Consilia Africae, A. 345-525*, ed. por C. Munier, Turnholt: Brepols, 1974 (CCSL 149).
- Corpus Iuris Ciuilis. Codex Iustinianus*, ed. por P. Krüger, Berlim: Werdmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959, vol. 2.
- Eusébio, *Histoire ecclésiastique*, ed. por G. Bardy, Paris: Les Éditions du Cerf, 1952, vol. 1 (SC 31); 1955, vol. 2 (SC 41); 1958, vol. 3 (SC 55).
- Gerôncio, *Vie de sainte Mélanie*, ed. por D. Gorce, Paris: Les Éditions du Cerf, 1962 (SC 90).
- Idus martii sermo de passione ss. Donati et Advocati*, PL 8.752-8.
- Optato, *Traité contre les donatistes*, ed. por M. Labrousse, Paris: Les Éditions du Cerf, 1995-6, 2 vols. (SC 412-413).
- Passio benedicti martyris Marculi*, PL 8.760-6.
- Passio Maximiani et Isaac Donatistarum auctore Macrobio*, PL 8.767-74.
- Possídio, *Vita Sancti Augustini*, in *Obras de san Agustín*, ed. por V. Capanaga, Madri: Editorial Católica, 1957, tomo I, pp. 358-429 (BAC 10).

Bibliografia

- Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Geneva: Librairie Droz, 1972.
- Brisson, J.-P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris: E. de Boccard, 1958.
- Brown, P. R. L., *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres: Thames and Hudson, 1971, pp. 34-45.
- _____, "Religious dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa", in *Religion and society in the age of saint Augustine*, Londres: Faber and Faber, 1972, pp. 237-59.
- _____, "St. Augustine's attitude to religious coercion", in *Religion and society in the age of saint Augustine*, Londres: Faber and Faber, 1972, pp. 260-78.
- _____, "Religious coercion in the Later Roman empire: the case of North Africa", in *Religion and society in the age of saint Augustine*, Londres: Faber and Faber, 1972, pp. 301-31.
- _____, *The making of Late Antiquity*, Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- _____, "Response to H. Chadwick's 'The role of the Christian bishop in ancient society'", in *Protocol of the thirty-fifth colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture (25 February 1979)*, ed. por E. C. Hobbs e W. Wuellner, Berkeley: The Graduate Theological Union & The University of California, 1980, pp. 15-22.
- _____, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- _____, "The rise and function of the holy man in Late Antiquity", in *Society and the holy in Late Antiquity*, Londres: Faber and Faber, 1982, pp. 103-52.
- _____, "Relics and social status in the age of Gregory of Tours", in *Society and the holy in*

- Late Antiquity*, Londres: Faber and Faber, 1982, pp. 222-50.
- _____, “Antiquité Tardive”, in *Histoire de la vie privée*, coleção ed. por P. Ariès e G. Duby, *De l'Empire romain à l'an mil*, ed. por P. Veyne, Paris: Seuil, 1985, vol. 1, pp. 225-300.
- _____, *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, Nova York: Columbia University Press, 1988.
- _____, *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian empire*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.
- _____, *Authority and the sacred: aspects of the Christianization of the Roman world*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, *Augustine of Hippo: a biography*, Berkeley: University of California Press, 2000.
- _____, *Poverty and leadership in the later Roman empire*, Hanover/Londres: University Press of New England, 2002.
- Burns, J. P., “On rebaptism: social organization in the third century Church”, *JECS* 1 (1993), 367-403.
- Burns, P., “Augustine’s distinctive use of the Psalms in the *Confessions*: the role of music and recitation”, *AugStud* 24 (1993), 133-46.
- Calderone, S., “Circumcelliones”, *PP* 112 (1967), 94-109.
- Cameron, A., “Redrawing the map: early Christian territory after Foucault”, *JRS* 76 (1986), 266-71.
- _____, “Virginity as metaphor: women and the rhetoric of early Christianity”, in *History as text: the writing of ancient history*, ed. por A. Cameron, Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1989, pp. 181-205.
- _____, *Christianity and the rhetoric of Empire: the development of Christian discourse*, Berkeley: University of California Press, 1991.
- Caner, D., *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 2002.
- Cecconi, G. A., “Un evergete mancato: Piniano a Ippona”, *Athenaeum* 66 (1988), 371-389.
- _____, “Il ‘Praedestinatus’ (I 69) come fonte sul donatismo”, in *L’Africa romana. Atti del IX convegno di studio (Nuoro, 13-15 dicembre 1991)*, ed. por A. Mastino, Sassari: Edizioni Gallizzi, 1992, pp. 865-79.

- _____, “El *limes* religioso de África: los donatistas. Tendencias recientes”, in *Centros & márgines simbólicos del Imperio romano (sociedad – política – religión)*, ed. por H. Zurutuza e H. Botalla, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1998, pp. 83-111.
- _____, “Donatismo e antidonatismo in Agostino alla luce dei sermoni ‘Dolbeau’”, in *L’Africa romana. Atti del XIII convegno di studio (Djerba, 10-13 dicembre 1998)*, ed. por M. Khanoussi, P. Ruggeri e C. Vismara, Roma: Carocci Editore, 2000, pp. 1819-35
- Chadwick, H., *The early Church*, Harmondsworth: Penguin Books, 1967.
- _____, “The role of the Christian bishop in ancient society”, in *Protocol of the thirty-fifth colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture (25 February 1979)*, ed. por E. C. Hobbs e W. Wuellner, Berkeley: The Graduate Theological Union & The University of California, 1980, pp. 1-14.
- Cilleruelo, L., “Evolución del monacato agustiniano”, *EA* 15 (1980), 171-98.
- Clark, E. A., *Reading renunciation: asceticism and Scripture in early Christianity*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Crespin, R., *Ministère et sainteté: pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes, 1965.
- Dearn, A., “The Abitinian martyrs and the outbreak of the Donatist schism”, *JEH* 55 (2004), 1-18.
- Elm, S., *“Virgins of God”: the making of asceticism in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Février, P.-A., “Martyrs, polémique et politique en Afrique (IVe – Ve siècles)”, *Revue d’histoire et de civilisation du Maghreb* 1 (1966), 8-18.
- _____, “Toujours le donatisme. À quand l’Afrique? (Remarques sur l’Afrique à la fin de l’Antiquité, à propos du livre de E. Tengström)”, *RSLR* 2 (1966), 228-40.
- _____, “Approches de fêtes chrétiennes (fin du IVe siècle e Ve siècle)”, in *La fête, pratique et discours. Annales littéraires de l’Université de Besançon* 43, Paris, 1981, pp. 149-64.
- Frend, W. H. C., *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

- _____, *The rise of Christianity*, Filadélfia: Fortress Press, 1984.
- _____, *The early Church*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- _____, “Fussala: Augustine’s crisis of credibility (*Ep.* 20*)”, in *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris: Études Augustiniennes, 1983, pp. 251-65.
- Galvão Sobrinho, C. R., *The rise of the Christian bishop: doctrine and power in the Later Roman Empire, AD 318-380*, Tese de Doutorado: Yale University, 1999.
- Gaudemet, J., *L’Église dans l’Empire romain (IVe-Ve siècles)*, Paris: Sirey, 1958.
- Giardina, A., “Carità eversiva: le donazione di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana”, *StudStor* 29 (1988), 127-142.
- Goehring, J., “The origins of monasticism”, in *Eusebius, Christianity, and Judaism*, ed. por H. W. Attridge e G. Hata, Detroit: Wayne State University Press, 1992, pp. 235-55.
- Gotoh, A., “*Circumcelliones*: the ideology behind their activities”, in *Forms of control and subordination in Antiquity*, ed. por T. Yuge e M. Doi, Leiden: E. J. Brill, 1988, pp. 303-11.
- Harmless, W., “Baptism”, in *Augustine through the ages: an encyclopedia*, ed. por A. D. Fitzgerald, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Herrin, J., *The formation of Christendom*, Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire, 284-602. A social, economic, and administrative survey*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992, 2 vols.
- _____, *Constantine and the conversion of Europe*, Toronto: University of Toronto Press, 1994.
- Jones, A. H. M., Martindale, J. R. e Morris, J. (eds.), *The prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, vol. 2.
- Lancel, S., “Aux origines du Donatisme et du mouvement des Circoncellions”, *CT* 57 (1967), 183-8.
- _____, “L’affaire d’Antoninus de Fussala: pays, choses et gens de la Numidie d’Hippone saisis dans la durée d’une procédure d’enquête épiscopale (*Ep.* 20*)”, in *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris: Études Augustiniennes, 1983, pp. 267-

85.

_____, “Saint Augustin et les donatistes dans les nouveaux sermons Dolbeau”, in *Africa cristiana: storia, religione, letteratura*, ed. por M. Marin e C. Moreschini, Brescia: Editrice Morcelliana, 2002, pp. 201-19.

Lane Fox, R., *Pagans and Christians*, Nova York: Alfred A. Knopf, Inc., 1986.

Lawless, G. P., “Augustine’s first monastery: Thagaste or Hippo?”, *Augustinianum* 25 (1985), 65-78.

_____, “El monasterio de san Agustín en Tagaste: reconsideración del problema”, *Augustinus* 31 (1986), 161-7.

Lepelley, C., *Les cités de l’Afrique romaine au Bas-Empire: la permanence d’une civilization municipale*, Paris: Études Augustiniennes, 1979, vol. 1.

_____, *Les cités de l’Afrique romaine au Bas-Empire: notices d’histoire municipale*, Paris: Études Augustiniennes, 1981, vol. 2.

_____, “Circumcelliones”, *Aug-Lex*, cols. 930-5.

_____, “Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique”, in *L’évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle: image et autorité. Actes de la table ronde organisée par l’Istituto Patristico Augustinianum et l’École Française de Rome (Rome, 1er et 2 Décembre 1995)*, ed. por É. Rebillard e C. Sotinel, Roma: École Française de Rome, 1998, pp.17-33.

Leyser, C., *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

MacMullen, R., *Roman social relations, 50 b.C. to AD 284*, New Haven: Yale University Press, 1974.

_____, “Response to H. Chadwick’s ‘The role of the Christian bishop in ancient society’”, in *Protocol of the thirty-fifth colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture (25 February 1979)*, ed. por E. C. Hobbs e W. Wuellner, Berkeley: The Graduate Theological Union & The University of California, 1980, pp. 25-9.

_____, *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400*, New Haven: Yale University Press, 1984.

_____, “The Preacher’s Audience (AD 350-400)”, *JTS* 40 (1989), 503-11.

- Mandouze, A., *Saint Augustin: l'aventure de la raison et la grace*, Paris: Études Augustiniennes, 1968.
- _____, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris: CNRS, 1982, vol. 1.
- Marin, M., "Aspetti dell'omiletica agostiniana: il pubblico", in *Africa cristiana: storia, religione, letteratura*, ed. por M. Marin e C. Moreschini, Brescia: Editrice Morcelliana, 2002, pp. 183-200.
- Markus, R. A., "Vie monastique et ascétisme chez saint Augustin", in *Congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1987, vol. 1, pp. 119-25.
- _____, *The end of ancient Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____, "Introduzione generale", in *Opere di sant'Agostino. Polemica con i donatisti*, Roma: Città Nuova Editrice, 1998, vol. XV/1, pp. vii-xxxviii.
- Marrou, H.-I., "La basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles", *REAug* 6 (1960), 109-54.
- _____, *L'Église de l'Antiquité Tardive, 303-604*, Paris: Édition du Seuil, 1985.
- Martin, A., "L'image de l'évêque à travers les 'Canons d'Athanase': devoirs et réalités", in *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle: image et autorité. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École Française de Rome (Rome, 1er et 2 Décembre 1995)*, ed. por É. Rebillard e C. Sotinel, Roma: École Française de Rome, 1998, pp. 59-70.
- Martroye, F., "Circoncellions", *DACL*, cols. 1692-710.
- Mattingly, D. J. e Hitchner, R. B., "Roman Africa: an archeological review", *JRS* 85 (1995), 165-213.
- Munier, C., "La question des appels à Rome d'après la Lettre 20* d'Agustin", in *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris: Études Augustiniennes, 1983, pp. 287-99.
- Oliveira, J. C. M. de, *Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África Romana, do século IV ao século V*, Dissertação de Mestrado: Unicamp, 2001.

- Palanque, J.-R., Bardy, G. e Labriolle, P. de, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, in *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, coleção ed. por A. Fliche e V. Martin, Paris: Bloud & Gay, 1950, vol. 3.
- Perler, O., "L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin", *RÉAug* 1 (1955), 299-343.
- Pietri, C. e Pietri, L. (eds.), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, Roma: École Française de Rome, 2000, vol. 2.
- Quinot, B., "C. *Litteras Petiliani* III, XL, 48 et le monchisme en Afrique", *RÉAug* 13 (1967), 15-24.
- Rapp, C., *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkeley: University of California Press, 2005.
- Raynal, D., "Une Église persécutée: l'Église donatiste. Approches historique et archéologique", *CT* 169 (1995), 61-87.
- Rebillard, É., "Augustin et le rituel épiscopal de l'élite sociale et culturelle de son temps: éléments pour une analyse processuelle des relations de l'évêque et la cité dans l'Antiquité Tardive", in *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle: image et autorité. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École Française de Rome (Rome, 1er et 2 Décembre 1995)*, ed. por É. Rebillard e C. Sotinel, Roma: École Française de Rome, 1998, pp. 127-52.
- Rousseau, P., *Ascetics, authority, and the Church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Saumagne, C., "Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circuncellions d'Afrique", *AHES* 6 (1934), 351-64.
- Shaw, B. D., "African Christianity: disputes, definitions and 'Donatists'", in *Orthodoxy and heresy in religious movements: discipline and dissent*, ed. por M. R. Greenshields e T. A. Robinson, Lewinston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1992, pp. 4-34.
- Sterk, A., *Renouncing the world yet leading the Church. The monk-bishop in Late Antiquity*, Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- van der Lof, L. J., "The threefold meaning of *servi Dei* in the writings of saint Augustine", *AugStud* 12 (1981), 43-59.

- de Veer, A. C., “L’exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le Donatisme”, *RechAug* 3 (1965), 219-37.
- Verheijen, L. M. J., “La Règle de S. Augustin: l’état actuel des faits”, *Augustinianum* 4 (1964), 109-22.
- _____, *La Règle de saint Augustin: tradition manuscrite*, Paris: Études Augustiniennes, 1967, vol. 1.
- _____, *La Règle de saint Augustin: recherches historiques*, Paris: Études Augustiniennes, 1967, vol. 2.
- _____, “Éléments d’un commentaire de la Règle de saint Augustin”, *Augustiniana* 21 (1971), 5-23 e 357-404; 22 (1972), 5-34 e 469-510; 23 (1973), 306-33; 24 (1974), 5-9; 25 (1975), 199-204; 27 (1977), 5-25; 29 (1979), 43-86; 32 (1982), 88-136 e 255-81; 33 (1983), 86-111; 34 (1984), 75-144; 37 (1987), 5-37.
- _____, “Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin. L’utilisation monastique des *Actes des Apôtres* 4, (31) 32-35”, in *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly (22-24 septembre 1974)*, ed. por C. Kannengiesser, Paris: Éditions Beauchesne, 1975, pp. 93-123.
- _____, “Saint Augustin, un moine devenu prêtre e évêque”, *EA* 12 (1977), 281-334.
- _____, “La tradition manuscrite de l’Obiurgatio (Lettre CCXI, 1-4) d’Augustin et de la *Regularis Informatio*”, *Augustiniana* 30 (1980), 5-9.
- _____, “La Règle de saint Augustin: l’état actuel des questions (début 1975)”, *Augustiniana* 35 (1985), 193-263.
- _____, “Les Lettres nouvelles et la vie monastique autour de saint Augustin”, in *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris: Études Augustiniennes, 1983, pp. 123-7.
- Veyne, P., *Le pain et le cirque: sociologie historique d’un pluralisme politique*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1976.
- Vogüé, A. de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l’Antiquité*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1996, vol. 3, e 1998, vol. 5.
- Willis, G. G., *Saint Augustine and the Donatist controversy*, Londres: SPCK, 1950.
- Wipszycka, E., “L’attività caritativa dei vescovi egiziani”, in *L’évêque dans la cité du IVe*

au Ve siècle: image et autorité. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École Française de Rome (Rome, 1er et 2 Décembre 1995), ed. por É. Rebillard e C. Sotinel, Roma: École Française de Rome, 1998, pp. 71-80.

Zumkeller, A., *Augustine's ideal of the religious life* (trad. por E. Colledge), Nova York: Fordham University Press, 1986.

Obras de referência

Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots, ed. por A. Ernout e A. Meillet, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967.

Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, ed. por A. Blaise, Paris: Librairie des Méridiens, 1954.