

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

JULIANA MARQUES MORAIS

**Conflitos Religiosos e Combate ao Diabo:**

Identidade, Memória e Violência no Norte da África entre os séculos IV e V d.C.

Versão Corrigida

São Paulo

2020

JULIANA MARQUES MORAIS

**Conflitos Religiosos e Combate ao Diabo:**

Identidade, Memória e Violência no Norte da África entre os séculos IV e V d.C.

Versão Corrigida

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em História.

Orientador: Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira

São Paulo

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M827c      Morais, Juliana Marques  
              Conflitos Religiosos e Combate ao Diabo:  
              Identidade, Memória e Violência no Norte da África  
              entre os séculos IV e V d.C. / Juliana Marques  
              Morais ; orientador Julio Cesar Magalhães de  
              Oliveira. - São Paulo, 2020.  
              176 f.

              Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras  
              e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
              Departamento de História. Área de concentração:  
              História Social.

              1. Antiguidade Tardia. 2. Controvérsia Donatista.  
              3. Conflitos religiosos . 4. Demonização. 5. Memória  
              Social. I. Magalhães de Oliveira, Julio Cesar,  
              orient. II. Título.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)**

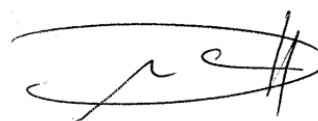
**Nome do (a) aluno (a):** Juliana Marques Morais

**Data da defesa:** 19/03/2020

**Nome do Prof. (a) orientador (a):** Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 12/05/2020



---

(Assinatura do (a) orientador (a))

MORAIS, Juliana Marques. **Conflitos Religiosos e Combate ao Diabo**: Identidade, Memória e Violência no Norte da África entre os séculos IV e V d.C. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em História.

Aprovado em: 19/03/2020

Banca Examinadora

Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira  
Universidade de São Paulo (USP)

Presidente da Comissão Julgadora

Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva  
Universidade de São Paulo (USP)

Julgamento \_\_\_\_\_

Assinatura \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni  
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Julgamento \_\_\_\_\_

Assinatura \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho  
Universidade Estadual Paulista (UNESP) / Franca

Julgamento \_\_\_\_\_

Assinatura \_\_\_\_\_

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

## AGRADECIMENTOS

Eu primeiro lugar, gostaria de manifestar meus sinceros agradecimentos ao Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira pela amizade, pela dedicação imensa que teve a esta pesquisa e pelos muitos anos de convivência e de orientação, que tanto contribuíram para o meu crescimento pessoal e acadêmico. E por ter me apresentado a *Paixão de Perpétua e Felicidade*, que me inseriu no mundo dos conflitos religiosos.

À Profª Drª Renata Senna Garraffoni, ao Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva e à Profª Drª Margaria Maria de Carvalho, por terem gentilmente aceitado o convite de ler e examinar esta tese.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de bolsa ao projetos nº 88882.333202/2010-01, que resultou nesta tese. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora, não necessariamente refletem a visão da CAPES.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da bolsa de doutorado sanduíche no exterior (SWE), que possibilitou minha estadia na École Française de Rome.

Aos funcionários da École Française de Rome, que gentilmente me receberam e fizeram com que eu me sentisse em casa. Cabe um agradecimento especial aos funcionários do Palazzo Farnese, sobretudo da biblioteca, por serem tão prestativos e atenciosos.

Aos meus amigos do grupo de pesquisa “Subalternos e Populares na Antiguidade”, especialmente Giovan, Jéssica, Luiz, Márcio, Nara, Pedro e Rafael, por tornarem essa caminhada acadêmica menos solitária e muito mais agradável.

A minha mãe, Elaine, pelo amor, apoio e por entender minhas eventuais “ausências”. A minha família, por todo suporte emocional, especialmente a Alex, a Eliane, a Fabiana, a Flávia e a Maria José, por serem essas mulheres incríveis e guerreiras que me inspiram diariamente.

À Bruna e à Julia, por transformarem o apê 72 em um lar cheio de amor, companheirismo e solidariedade. À Yeda e à Jane, pela amizade sincera e por terem feito com que minha estadia em Roma tivesse um gostinho de Brasil. À Marcela, ao Cesar e à Bia, por tornarem alguns cliclês significantes ao ponto de me fazer dizer que os amigos são a família que podemos escolher.

Por fim, gostaria de deixar registrada minha gratidão ao André, pelo amor, dedicação e companheirismo, e pelas alegrias e angústias compartilhadas em todas as etapas desse processo.

A todas e todos aqui mencionados, o meu amor e minha gratidão.



O Diabo não existe, mas o homem o criou à sua  
imagem e semelhança.  
(DOSTOIÉVSKI, Fiódor, Os Irmãos Karamázov,  
1879)

## RESUMO

MORAIS, Juliana Marques. **Conflitos Religiosos e Combate ao Diabo: Identidade, Memória e Violência no Norte da África entre os séculos IV e V d.C.** 2020. 176f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Nesse trabalho procuramos compreender os usos estratégicos da demonização de adversários religiosos no contexto dos conflitos sectários que ocorreram no Norte da África entre os séculos IV e V d.C. Nosso intuito é identificar como, e em quais contextos específicos, os cristãos envolvidos nas disputas suscitadas pela controvérsia donatista moldaram e reforçaram identidades coletivas por meio da oposição aos adversários religiosos. Por meio de estudos de casos, buscamos analisar o processo de demonização dos adversários a partir das construções das memórias sociais, das identidades relacionadas às histórias de violências e ao legado dos mártires. Buscamos compreender, também, como os agentes envolvidos nas ações de violência coletiva conceberam essas ações como uma forma de “combate ao diabo”. Por fim, nosso objetivo é entender como o mesmo discurso foi mobilizado pelos dois lados da disputa e quais os usos estratégicos dessa concepção.

Palavras-chave: Conflitos religiosos. Controvérsia donatista. Demonização. Antiguidade Tardia. Memória social.

## ABSTRACT

MORAIS, Juliana Marques. **Religious conflicts and struggle against devil:** identity, memory, and violence in North Africa between the 4th and 5th centuries AD. 2020. 176f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

In this study, we seek to understand the strategic uses of demonizing religious adversaries in the context of the sectarian conflicts that occur in North Africa between the 4th and 5th centuries AD. Our aim is to identify how, and in what contexts, Christians involved in the disputes raised by the donated controversy shaped and reformed identities through opposition to religious opponents. Through case studies, we seek to analyze the process of demonization of opponents, from the construction of social memories, identities related to stories of violence and the legacy of martyrs. We also seek to understand how the agents involved in collective violence actions conceived these actions as a form of “struggle against devil”. Finally, our goal is to understand how the same speech was mobilized on both sides of the dispute and what the strategic uses are in this way.

Keywords: Religious conflicts. Donatist controversy. Demonization. Late Antiquity. Social memory.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AntAfr	Antiquités Africaines
BHL	Bibliotheca Hagiographica Latina
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
PL	Patrologia Latina
SC	Sources Chrétiennes

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO I - A DEMONIZAÇÃO DE ADVERSÁRIOS NA CONTROVÉRSIA DONATISTA: FUNDAMENTAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS</b>	<b>22</b>
<b>1.1 Controvérsia Donatista: uma perspectiva historiográfica</b>	<b>22</b>
<b>1.2 Fontes e abordagens metodológicas</b>	<b>25</b>
1.2.1 Cartas	29
1.2.2 Sermões	31
1.2.3 Tratados Apologéticos	32
1.2.4 Atas e Paixões dos Mártires	33
<b>1.3 Conflitos religiosos, Memória Social e Identidade</b>	<b>36</b>
<b>1.4 Demonização e violência coletiva: o caso da controvérsia donatista</b>	<b>41</b>
1.4.1 Antiguidade Tardia e Violência Coletiva	41
1.4.2 Violência e mobilização popular: perspectivas e possibilidades	48
<b>CAPÍTULO II – MEMÓRIAS DE VIOLÊNCIA</b>	<b>55</b>
<b>2.1 Notícias e <i>Media</i></b>	<b>56</b>
<b>2.2 <i>Passio sancti Donati</i></b>	<b>59</b>
2.2.1 Texto e Contexto	60
2.2.2 (Re)construindo os inimigos	62
2.2.3 Histórias de violência e seus usos identitários	66
<b>2.3 Optato de Mileve e as histórias de profanação</b>	<b>68</b>
2.3.1 Profanação e exorcismo	72
2.3.2 Juliano, o Apóstata	74
<b>2.4 Memórias em disputa</b>	<b>75</b>
2.4.1 A participação do Estado nas tomadas de basílicas	75
2.4.2 Nós e os outros	78

<b>CAPÍTULO III – VIOLÊNCIA COLETIVA E COMBATE AO DIABO</b>	<b>84</b>
<b>3.1 Os combatentes sagrados</b>	<b>84</b>
<b>3.2 Os ataques diabólicos</b>	<b>92</b>
3.2.1 Os filhos do Diabo	95
3.2.2 Mobilizando recursos	97
<b>3.3 Rituais de violência: a participação dos circunceliões nos conflitos entre cecilianistas e donatistas</b>	<b>102</b>
<b>CAPÍTULO IV – MÁRTIRES NO CAMPO DE BATALHA</b>	<b>112</b>
<b>4.1 Os primeiros combatentes</b>	<b>112</b>
<b>4.2 A Paixão de Marculo</b>	<b>117</b>
4.2.1 Dominus Marculus	118
<b>4.3 A Paixão dos Mártires de Abitina</b>	<b>126</b>
4.3.1 Igreja dos mártires X Igreja dos traidores	129
<b>4.4 Martírio e resistência: algumas considerações</b>	<b>140</b>
<b>CAPÍTULO V – COMBATENDO OS PAGÃOS</b>	<b>144</b>
<b>5.1 Levantes religiosos no Norte da África entre os séculos IV e V</b>	<b>145</b>
<b>5.2 A destruição dos ídolos</b>	<b>149</b>
<b>5.3 Combate aos demônios e disputas pelo poder no Norte da África</b>	<b>152</b>
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>163</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>166</b>
<b>Fontes e edições críticas</b>	<b>166</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>167</b>

## INTRODUÇÃO

Petiliano: O Senhor frequentemente censura falsidades e mentirosos com estas palavras: Vocês são *filhos do diabo*. “Ele foi um acusador desde o início, e não permaneceu na verdade”.

Agostinho: Normalmente, não lemos: ele era acusador, mas: ele era homicida. Perguntamos como o *diabo* foi um assassino desde o início, e descobrimos que ele matou o primeiro homem, não puxando a espada ou aplicando alguma força física, mas convencendo-o a pecar e a deixá-lo sair da felicidade do paraíso. O que era então o paraíso agora é a Igreja. São, portanto, *filhos do diabo* os que matam homens tirando-os da Igreja. [...] Quem separa um homem dessa totalidade em qualquer lugar, é condenado como *filho do diabo* e assassino.<sup>1</sup>

O diálogo acima apresenta uma discussão entre dois bispos africanos sobre quem seriam os filhos do Diabo, os falsos e mentirosos ou os cismáticos. Para o bispo da Igreja donatista de Cirta, os falsos e mentirosos eram os cecilianistas, seus adversários religiosos. O bispo cecilianista de Hipona, por outro lado, contra-argumentava que os filhos do Diabo eram os donatistas, que se separaram da verdadeira Igreja. O tom polêmico da discussão revela que a demonização dos adversários foi uma poderosa arma no contexto de ruptura da Igreja africana.

A controvérsia donatista foi um cisma que dividiu a Igreja africana no Império Romano Tardio por, pelo menos, três séculos<sup>2</sup>. O cisma teve início com a disputa pela sede episcopal de Cartago no início do século IV. Com a morte do então bispo de Cartago, Mensúrio, a disputa pela sucessão se deu entre Ceciliano e Majorino, com a vitória do primeiro. Opondo-se ao resultado das eleições, oitenta bispos da Numídia declararam inválida

---

<sup>1</sup> Aug. *Contra litteras Petiliani donatistae libri tres*, II, 13, 29-30: *Petilianus dixit: Falsidicos et mendaces sic identidem obiurgat: " Filii diaboli estis, et ab initio enim ille accusator fuit, et in veritate non stetit ". Augustinu respondit: Non solemus legere: Ille accusator fuit; sed: Ille homicida fuit. Quaerimus autem unde fuerit diabolus homicida ab initio; et invenimus, quod primum hominem occiderit, non gladium stringendo, aut aliquam vim corporaliter inferendo; sed persuadendo peccatum, et a paradisi felicitate deiiciendo. Quod tunc paradus, hoc nunc Ecclesia. Diaboli ergo filii sunt, qui homines ab Ecclesia seducendo interficiunt. [...] Ab isto universo ad partem quamlibet quisquis separat hominem, ille diaboli filius et homicida convincitur.* (tradução nossa).

<sup>2</sup> A controvérsia teve como ponto de partida a consagração de Ceciliano. A data precisa em que isso ocorreu ainda é motivo de discussão entre os historiadores. Uma datação mais tradicional aponta que os eventos que culminaram no cisma tenham ocorrido entre os anos de 311 e 313 (FRIEND, 2003, p. 21-23). Entretanto, novas pesquisas sugerem uma data anterior, entre os anos de 306/307 (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2016, p. 387; SHAW, 2011, p. 62; 812-818). Ou ainda, 307/308, essa última defendida por Alan Dearn (2004, p.1). Não se sabe ao certo quando a Igreja Donatista deixou de existir, pois a partir da conquista Vândala, há uma escassez de documentação. Sabe-se que em 569, o Papa Gregório escreveu uma carta ao Imperador Maurício reclamando da crescente influência do donatismo na Numídia (FRIEND, 2003, p. 2).

a ordenação de Ceciliano e elegeram Majorino em seu lugar. Ceciliano era acusado de ter colaborado com as autoridades perseguidoras, ou se não, de ter sido ordenado por um *traditor*<sup>3</sup>.

A palavra *traditor* carrega uma dupla conotação, de traição e entrega. No contexto das perseguições aos cristãos no início do século IV, alguns clérigos colaboraram com as autoridades imperiais e renunciaram às propriedades da Igreja, ou pior, entregaram as Sagradas Escrituras para serem queimadas. Sobre esses clérigos recaiu o peso de serem *traditores*, aqueles que entregaram as Sagradas Escrituras ao perseguidor, ou seja, traidores da palavra de Cristo. No contexto da controvérsia, os donatistas defendiam que a maldição de ser um *traditor* não se restringia à pessoa que cometeu a traição, mas era passada para seus descendentes eclesiásticos, de geração em geração (TILLEY, 1996, p. ix).

No lugar do bispo “traidor”, os bispos da Numídia elegeram um bispo “puro”, Majorino, que após sua morte foi sucedido por Donato, do qual originou o nome do partido donatista. A questão da pureza, sobretudo daqueles que ministravam os sacramentos, era o cerne da contestação ao bispo Ceciliano e seus apoiadores, na medida em que:

[...] um bispo, que ordena sacerdotes, tinha de estar acima de toda e qualquer recriminação possível. A menos que assim fosse, seu batismo e ordenação seriam ilícitos por completo – seriam de fato, possivelmente malignos, pois uma organização social composta de tais homens constituiria uma antiigreja, dirigida pelo demônio, projetando uma sombra nefanda sobre a verdadeira Igreja dos fiéis (JOHNSON, 2001, p.101-102).

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

O cisma se consolidou com a interferência do primeiro imperador cristão, Constantino, que com o fim das perseguições precisava saber a quem devolver as igrejas e

---

<sup>3</sup> Os bispos da Numídia acusavam Felix de Abthungi, responsável pela ordenação de Ceciliano, de ter colaborado com as autoridades imperiais nos tempos de perseguição, e de ter entregue as Sagradas Escrituras (DEARN, 2004, p. 1; FRIEND, 2003, p.18-19).



propriedades tomadas pelo Império<sup>4</sup>. Nesse sentido, era preciso identificar qual era a verdadeira Igreja africana. Quando a questão chega a Constantino, esse opta por reconhecer Ceciliano e seus partidários como os legítimos católicos e, ao fazer isso, não apenas nega a identidade católica ao grupo oponente, como também os coloca na situação de dissidentes (SHAW, 2011, p. 5-6). Para Constantino, Ceciliano era o bispo existente; portanto, decidiu apoiá-lo contra o que, aos olhos não africanos, pareciam ser queixas exageradas e provincianas (BROWN, 2005, p. 266)

Com exceção da validade dos sacramentos, nada os diferenciava. Tratava-se assim de uma questão de cisma, não de heresia (FRIEND, 2003, p. 3). Nesse sentido, a divisão entre os grupos não se dava por questões doutrinárias, como aconteceu em outras partes do império, mas, sobretudo, pela forma como cada lado entendia a própria Igreja e o papel que essa deveria ocupar no novo cenário que surgiu após a paz de Constantino. É importante ressaltar que a aliança com o Império favoreceu a Igreja de diversas formas, mas, em contrapartida, exigiu de sua nova aliada uma postura que fosse cada vez mais universal (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2016, p. 388).

Outra questão central, que colocava em oposição os dois grupos, eram as diferentes opiniões que expressavam em relação ao rebatismo. Em meados do século III, Cipriano, bispo de Cartago, entrou em confronto com o bispo de Roma, Estêvão, acerca da questão do rebatismo dos heréticos. Cipriano defendia que os heréticos deveriam ser rebatizados, enquanto para o bispo de Roma, o batismo só era válido uma vez (BRENT, 2010, p. 290-328).

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

---

<sup>4</sup> Constantino se envolveu na questão quando enviou três cartas à África no qual ordenava a restituição das propriedades, além de enviar subsídios aos clérigos. Possivelmente agindo segundo os conselhos dos bispos de sua corte, excluiu os seguidores de Majorino, a quem um concílio de bispos tinha eleito bispo de Cartago (BARNES, 2011, p. 100). Sobre o envolvimento de Constantino no cisma donatista e suas implicações ver: JONES, 1978, p. 73-107; LENSKI, 2016a.

correto”. Agostinho defendia que o batismo imprimia uma marca permanente no fiel, sendo assim cada pessoa necessitava ser batizada apenas uma vez.

Embora os donatistas não tenham contado com o reconhecimento do Império, num primeiro momento<sup>5</sup>, isso não impediu que se tornassem uma Igreja numerosa, com basílicas imensas, e bispos fervorosos, prontos para defender sua causa. De fato, quase nada os diferenciava do grupo considerado católico. Segundo Brown, “os donatistas gozavam do apoio de homens simples, mas na época de Agostinho, eram também defendidos por homens sofisticados” (2005, p. 271). O que os diferenciava terminantemente dos cecilianistas eram questões eclesiológicas como a defesa em relação à pureza da Igreja. Para os donatistas, a Igreja deveria se manter pura, sobretudo, no que dizia respeito ao crime de *traditio*. Daí a necessidade de um clero impoluto, capaz de ordenar os sacramentos. Enquanto para os católicos, os sacramentos eram considerados válidos, independente da qualidade de quem os ministrava.

Contudo, é preciso ter em vista que, muitas das posições tomadas pelos dois grupos e que os colocavam em franca oposição, como a questão do rebatismo, por exemplo, não estavam presentes desde o início da controvérsia. Pelo contrário, muitas dessas formulações foram construídas no decorrer da própria controvérsia, muitas vezes a partir da necessidade de definir “quem somos nós?” e “Por que estamos certos?” (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2016, p. 388).

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

---

<sup>5</sup> O governo do imperador pagão, Juliano (361-363), foi marcado por um período de tolerância aos donatistas, no qual muitos bispos donatistas voltaram do exílio e tiveram suas basílicas e propriedades devolvidas.

Nosso intuito ao estudar a controvérsia donatista é compreender como a demonização dos adversários religiosos não só foi parte do cisma, como contribuiu para a sua manutenção. Tendo isso em vista, buscamos compreender como essas identidades foram construídas/reconstruídas por meio de um processo de demonização dos adversários religiosos e como esse processo contribui para manter a polarização, bem como estabelecer e policiar as fronteiras entre os grupos.

Por demonização, entendemos o processo no qual um indivíduo ou um grupo lança sobre o “outro” um estigma social. Como bem ressaltou Shibutani (1966, p. 190), o conceito do que é o inimigo é construído com frequência pela projeção sobre ele de todos os atributos mais odiados ou desprezados. Enquanto um dos lados é dotado de todas as virtudes nobres, lutando de forma altruísta por uma causa digna, o inimigo é percebido como a personificação viva de tudo que é condenável. Na tradição cristã, isso significa que o “outro” passa a ser visto, não só como desprezível, mas, também, como alguém maligno e diabólico. Em suma, a demonização é a forma definitiva de desumanização do outro (KAHLOS, 2011, p. 13).

Tendo isso em vista, partimos da hipótese de que a demonização dos adversários e a violência religiosa do período não podem ser explicadas em termos como irracionalidade e intolerância religiosa. Pelo contrário, procuramos pensar a demonização como um processo que perpassa a construção/reconstrução das memórias sociais e das identidades coletivas. Portanto, deve ser entendido a partir dos termos evocados, dos momentos específicos em que é ativado, das práticas sociais relacionadas e suas implicações.

Parte da construção do outro se dá, em primeiro lugar, pela própria construção conceitual. Durante a controvérsia donatista, uma das grandes batalhas travadas entre os grupos era a disputa pela identificação de quem eram os verdadeiros católicos. Nos estudos sobre o período é usual diferenciar os grupos como católicos e donatistas. Contudo, o emprego do termo “donatista”, para identificar o grupo cristão dissidente, tem recebido diversas críticas nas últimas décadas (SHAW, 2011, p. 5-6), uma vez que ambos os grupos se identificavam como católicos e que os “donatistas” eram a maioria na África. O termo donatista era a forma como seus opositores os identificavam. Do mesmo modo, o grupo reconhecido por Constantino como os verdadeiros católicos, eram chamados de cecilianistas por seus opositores. Para este trabalho, a fim de diferenciar os grupos, resolvemos continuar adotando o termo donatista para designar o grupo “dissidente” e passamos a utilizar cecilianistas para nos referirmos aos partidários de Ceciliano e seus sucessores.

Nosso objetivo neste trabalho não é fazer uma ampla análise da controvérsia donatista, passando por todas as suas fases<sup>6</sup>, mas entender como se deu o processo de demonização dos adversários no contexto da controvérsia e quais foram suas implicações. Sendo assim, os capítulos não seguem necessariamente uma ordem cronológica, embora tentamos manter uma certa coerência cronológica sempre que possível. A divisão dos capítulos seguiu uma ordem temática que procurou acompanhar as diferentes etapas do processo de demonização dos adversários religiosos. Esse processo perpassou a construção das memórias sociais dos grupos envolvidos na controvérsia donatista, o enquadramento interpretativo das ações de violência, bem como a identificação de quem “nós” somos e de quem são os “outros” no contexto de conflito.

Tendo isso em vista, no primeiro capítulo buscamos situar o leitor frente ao debate historiográfico que se desenvolveu nas últimas décadas sobre a controvérsia donatista, tecendo um breve panorama das diferentes abordagens que se desenvolveram em relação ao tema. Na sequência, procuramos tecer algumas reflexões sobre os fundamentos teóricos e metodológicos que guiaram essa pesquisa, sobretudo, quanto à construção/reconstrução das identidades de grupo em contexto de disputas relacionadas à construção e mobilização das memórias sociais. Tendo em vista que maioria dos estudos de caso abordados neste trabalho dizem respeito à violência coletiva, fizemos uma breve contextualização do debate historiográfico em torno desse tema, para então, discutirmos as fundamentações teóricas nas quais baseamos nossa análise.

No segundo capítulo, buscamos identificar como se deu o processo de construção das memórias coletivas ao longo da controvérsia donatista e como essas memórias estiveram relacionadas à construção de uma representação do “outro”, mais especificamente, com a demonização desse “outro”. Para isso, analisamos algumas histórias de violência compartilhadas pelos grupos, a fim de entender como identificam a si e ao outro nessas histórias e em quais momentos essas histórias eram mobilizadas.

No terceiro capítulo, procuramos entender como a demonização dos adversários religiosos foi um elemento legitimador da coerção, mas também como um aspecto de resistência. Nesse capítulo, buscamos entender a partir de alguns estudos de caso, como os

---

<sup>6</sup> No que se refere a um estudo detalhado da controvérsia donatistas vários trabalhos de destacam, dentre eles Tilley (1997) e Friend (1985). Para um resumo das diferentes fases da controvérsia ver: Lenski (2016b).

agentes envolvidos nas práticas de violência ritualizada conceberam suas ações como uma forma de combate ao diabo, mas, também, como a demonização dos adversários religiosos serviu para mobilizar as autoridades a coagir seus inimigos religiosos.

No capítulo seguinte, procuramos compreender como os cristãos que vivenciaram as perseguições empreendidas pelo governo romano conceberam o martírio como um combate contra as forças demoníacas. Mas, principalmente, como essas concepções foram reelaboradas em um processo de construção de uma memória cristã da violência, no contexto dos confrontos religiosos suscitados pela controvérsia donatista. A partir da análise de dois textos que remetem a dois momentos de perseguição sofrida pelos donatistas, *A paixão de Marculo*, do século IV e a *Paixão dos mártires de Abitina*, redigida no século V, buscamos entender como os donatistas construíram uma imagem de si enquanto a “Igrejas dos mártires” e de seus opositores enquanto “Igreja do Diabo” e o quanto essas construções serviram para criar um modelo de resistência nos tempos de perseguição.

Por fim, no último capítulo, analisamos as ações e práticas de violência dirigidas a um inimigo “externo”, o paganismo, no qual buscamos entender a lógica das ações praticadas contra pessoas, imagens e templos. Nosso objetivo foi compreender quais os usos da demonização do paganismo no contexto do século IV e V e como a legitimidade dessas ações também foi objeto de disputa entre cecilianistas e donatista.

As fontes analisadas neste trabalho foram lidas e traduzidas do original em latim e confrontadas com as traduções disponíveis. Os trechos originais foram inseridos como notas de rodapé e, sempre que julgamos conveniente, reproduzimos o trecho original da fonte citada, mesmo quando essa não tenha sido traduzido no corpo do texto. As traduções para o português presentes neste trabalho são de nossa inteira responsabilidade.

## **CAPÍTULO I - A DEMONIZAÇÃO DE ADVERSÁRIOS NA CONTROVÉRSIA DONATISTA: FUNDAMENTAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS**

### **1.1 Controvérsia Donatista: uma perspectiva historiográfica**

A oposição entre donatistas e cecilianistas foi estudada por várias correntes historiográficas. Os principais pontos de divergência entre as diferentes abordagens estavam nas respostas dadas a duas perguntas: quais as reais motivações para o cisma da Igreja africana? E como ele se manteve vivo por tanto tempo?

Os primeiros estudos sobre controvérsia donatista se centraram nos seus aspectos teológicos. Pelos menos até o final do século XIX, a controvérsia foi concebida como uma disputa estritamente religiosa (WHITEHOUSE, 2016, p. 34-36). A partir do século XX, contudo, sob a influência do marxismo, novas abordagens passaram a estudar a controvérsia a partir de uma nova chave de leitura, interessada, sobretudo, nos seus aspectos socioeconômicos e nacionalistas. Um dos primeiros a defender o donatismo como um fenômeno socioeconômico foi François Martroye em seu *Une tentative de révolution sociale en Afrique* (1904). Para o historiador, o donatismo representava uma revolução social, na qual as classes mais baixas da sociedade estariam se rebelando contra as classes altas. O que diferenciava os donatistas dos cecilianistas era que os primeiros teriam se mantido fiéis ao senso de justiça social característico da Igreja africana.

A visão do donatismo como um movimento de protesto ganhou força e outros trabalhos começaram a apontar para razões étnicas ou sociais como motivo da dissidência. Alguns autores, ao se reportar à controvérsia, buscaram entender a Igreja donatista como um repositório da resistência púnica à dominação romana. Nessa visão, o donatismo nada mais era do que uma expressão do nacionalismo púnico, marcado por um forte sentimento antirromano e anti-imperialista. O donatismo exprimia dessa forma, as aspirações de nativos pobres das planícies e colinas dos distritos do interior, contrastando com uma Cartago ortodoxa, formada por ricos proprietários rurais e uma burguesia urbana romanizada.

Essa ideia foi amplamente difundida entre os anos de 1950 e 1970, no contexto de descolonização no pós-guerra<sup>7</sup>. Um dos principais defensores dessa visão foi o historiador W. H. C. Frend, que a partir de sua obra *The Donatist Church*, publicada em 1952, se propôs a entender a controvérsia donatista como um movimento de protesto contra a romanização, associado às diferenças étnicas e sociais presentes na África romana. Outro trabalho que se destacou no período foi o livro *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'Invasion Vandale* (1958) escrito pelo historiador francês, Jean-Paul Brisson, que procurou identificar as raízes sociais do donatismo. Segundo o historiador, o donatismo representava uma forma de cristianismo popular ligado ao campo e as tradições beberes que se opunha à Igreja cecilianista urbana e romanizada.

Essas proposições foram desde cedo contestadas<sup>8</sup> por historiadores como A. H. M. Jones (1959), que criticava a ideia de que o donatismo e outras “heresias” tinha um caráter nacionalista, apontando para questões doutrinária como motivo da ruptura entre as Igrejas. Embora defendesse em seus primeiros trabalhos que o donatismo era uma religião das classes mais baixas, Jones (1948, p.92-107) já apontava que, desde a perseguição aos cristãos no século IV, houve uma disputa na Igreja africana entre moderados e rigoristas. Os moderados que apoiavam Mensúrio e, posteriormente Ceciliano, eram pessoas de classe mais alta, formada em grande parte por *lapsi*. Já os rigoristas que eram apoiadores do bispo Secundo de Tísis, Primaz da Numídia, valorizavam a atitude cristã de recusa em obedecer às autoridades e eram representados pelas classes mais baixas da sociedade. A oposição entre esses dois grupos teria resultado na divisão da Igreja entre cecilianistas e donatistas

Uma das críticas mais contundente à abordagem socioeconômica e nacionalista foi feita por Peter Brown, que escrevendo nos anos de 1960 denunciava:

---

<sup>7</sup> A ideia do “movimento donatista” como um movimento de protesto contra a dominação romana, vem ao encontro de diversos trabalhos historiográficos que surgem paralelamente aos movimentos de independência das antigas colônias europeias no Norte da África, a partir de meados do século XX. Essa corrente historiográfica, chamada pela historiadora Regina M. C. Bustamante de “historiografia descolonizada” (1999, p. 137-159), procurava ressaltar as rebeliões como movimentos de resistência à dominação romana, bem como procurava destacar os elementos nativos em contraposição à romanização.

<sup>8</sup> Mandouze (1976) chamava a atenção para o fato de que a maioria dos trabalhos que clamavam por um significado político do movimento donatista, o faziam com base no papel atribuído a um grupo específico, os circuncelões.

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

Contrário a essas abordagens, o autor aponta que o motivo da divisão não era nem étnico, nem social, mas sim uma incongruência entre uma visão expansionista, amplamente defendida pelo bispo Agostinho, e uma ideia da Igreja dos eleitos, defendida pelos donatistas. Enquanto uma defendia que a Igreja era universal, devendo englobar pecadores e não pecadores, a ideia donatista era da Igreja como uma “Arca de Noé” (BROWN, 2005, p. 263-276). Era uma oposição entre uma Igreja que se pretendia ligada ainda aos ideais da Igreja primitiva, à causa dos mártires e à defesa contra o mal que a rodeava, e uma Igreja, que ao adotar uma abordagem mais moderada e realista, se pretendia universal, disposta a englobar todo o Império (CORNELL; MATTHEWS, 1996, p. 198). Na visão de Brown, a oposição entre cecilianistas e donatistas refletia visões coerentes e estritamente religiosas, do que deveria ser a Igreja.

A abordagem defendida por Brown recolocou a questão religiosa em primeiro plano. Essa perspectiva influenciou vários trabalhos que começaram a identificar o donatismo não mais como um movimento de protesto, mas um movimento religioso. Inspirado por essa abordagem, Robert A. Markus (1972, p.21-36) estabeleceu que, o que transformou a contestada eleição episcopal em um cisma foi a maior abertura dos cecilianistas a uma nova eclesiologia que vinha de fora (Constantino e as Igrejas da Itália e da Gália), enquanto o partido de Majorino não estava preparado para deixar as práticas tradicionais da Igreja africana, como o rebatismo. Assim, a motivação do cisma não era política, social ou econômica, mas baseada nas diferentes visões sobre o que significava ser Igreja no mundo.

Seguindo o mesmo raciocínio de Markus, a historiadora Maureen Tilley em seu livro *The Bible in North Africa* (1997, p. 15) concebeu a controvérsia donatista como uma disputa sobre o jeito correto de ser cristão em um mundo em transformação. O cisma era baseado em desentendimentos sobre a admissão ou inadmissão de determinadas práticas religiosas.



Novas abordagens, como a proposta pelo historiador Brent D. Shaw, em seu magistral *Sacred Violence* (2011), têm demonstrado que a oposição entre os dois grupos, de fato, não reflete questões sociais mais profundas como defendia Frend e outros, mas tampouco apresentava visões tão coerentes como propunham historiadores como Peter Brown. A oposição entre os grupos, bem com as bases que a sustentava, só foi construída ao longo da disputa e estava intrinsicamente relacionada à construção das identidades dos grupos em conflito. Nesse contexto, o discurso de ódio, a violência e a mobilização das “memórias de violência” foram fundamentais na construção e manutenção dessas identidades.

## 1.2 Fontes e abordagens metodológicas

Para além do enquadramento teórico, os estudos sobre a controvérsia donatista foram profundamente influenciados pelas abordagens metodológicas, sobretudo no que se refere aos trabalhos com a documentação textual. Essas abordagens afetaram diretamente a forma como o donatismo foi entendido pela historiografia de modo geral.

Na década de 1950, Frend (1985, p. xvii- xix) já denunciava que mais do que uma análise crítica da documentação textual, os primeiros estudiosos sobre tema estariam, de forma geral, preocupados com a autenticidade e a veracidade dos documentos disponíveis sobre a controvérsia, principalmente aqueles relacionados aos processos judiciais e atas de concílio, que possibilitavam “reconstruir” as origens do cisma. Além disso, devido à escassez de fontes donatistas<sup>9</sup> e de evidências arqueológicas, os estudos eram baseados exclusivamente em textos provenientes do clero cecilianista e, principalmente, na leitura que esses fizeram de seus adversários religiosos.

Em estudo recente, o historiador Matthew Gaumer (2015, p. 31-32) constatou que por quase mil anos (de 700 a 1600), houve uma lacuna de informações ou textos que mencionassem os donatistas, como se eles tivessem sido “esquecidos”. Esses aparecem apenas em raros textos produzidos por clérigos católicos, como um exemplo de heresia. As

---

<sup>9</sup> Para Tilley (1997, p. 2), até a publicação de *The Donatist Church* (1952) e mesmo depois disso, as fontes donatistas foram deliberadamente negligenciadas pelos historiadores. Algumas excessões podem citadas, como o trabalho de Paul Monceux (1913; 1920) e Delehay (1966), ambos da década de 1920.

menções aos donatistas só ressurgiram no debate entre Católicos e Protestantes, no século XVI<sup>10</sup>.

Tamanho foi o sucesso alcançado pelos cecilianistas em rotular seus adversários, que por muito tempo, eles definiram até mesmo o tom com que os donatistas foram lembrados e relembrados ao longo da história, algo que pode ser observado, por exemplo, pela própria propagação do termo “donatista”, cunhado pelos cecilianistas para rotular seus adversários, mas que não era utilizado pelos próprios, que se autodenominavam católicos.

Na década de 1950, Frend revolucionou os estudos sobre a controvérsia donatista, com seu livro *The Donatist Church* (1952). A partir do descobrimento de novos sítios arqueológicos e de inscrições identificadas como donatistas, o historiador construiu uma narrativa no qual os donatistas se tornaram, em partes, protagonistas de sua própria história. Apesar do caráter inovador, a pouca criticidade quanto às fontes escritas, permitiu que muito da visão cecilianista sobre os donatistas continuassem se propagando.

Quatro décadas após a publicação de *The Donatist Church*, a historiadora Maureen Tilley (1996, p. vii-ix) ainda se lamentava que a história da controvérsia donatista era escrita amplamente pelo olhar dos cecilianistas vitoriosos, que teriam se empenhado de forma mais energética em registrar, transmitir e até mesmo traduzir seu lado da história. O resultado é que os historiadores tiveram um melhor acesso à versão cecilianista da batalha e essa se tornou “a” história da controvérsia por excelência:

Não é de se estranhar que os pesquisadores retrataram os donatistas como uma seita intransigente, monolítica e milenarista do cristianismo, que nunca se ajustou ao fim das perseguições romanas, uma vez que este é o retrato que seus oponentes do século IV e V pintaram deles (TILLEY, 1996, p. viii).<sup>11</sup>

A publicação de edições críticas de Atas dos Mártires donatistas, a organização de coletâneas de textos relacionados à controvérsia e as traduções desses textos para o francês e

---

<sup>10</sup> Nesse período, os católicos “reconheceram” o donatismo como protótipo do próprio cisma protestante (FRIEND, 1985, p. 17).

<sup>11</sup> Do original: is it no wonder, then, that scholars portrayed the Donatists as an intransigent, monolithic, and millennialist sect of Christianity wich never adjusted to the end of the Roman persecutions, fot that is the portrait their oponentes in the forth an fifth centuries painted them (tradução nossa).

inglês, realizadas nas últimas décadas<sup>12</sup>, contribuíram de forma significativa para o aparecimento de novas abordagens sobre a controvérsia donatista, sobretudo no que se refere à compreensão dos donatistas a partir de seus próprios termos. Contudo, parte das dificuldades denunciadas por Frensdorff na década de 1950, ainda se fazem presentes.

Com exceção de alguns textos donatistas relacionados ao martírio, como é o caso da *Passio sancti Donati*, *Passio sancti Marculi* e a *Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum*, o acesso aos donatistas ainda é em grande medida intermediado por seus adversários. Dessa forma, o que temos de forma mais direta é a construção que os cecilianistas fizeram de seus adversários donatistas e como se defenderam das acusações feitas por estes. Em sua maioria, esses documentos buscavam legitimar e justificar as posições do grupo do qual faziam parte dentro do confronto, da mesma forma que buscavam repreender as ações dos rivais religiosos.

Embora nosso trabalho não seja sobre os grupos subalternos de um modo geral, pensamos que seja apropriado, nesse caso, utilizar uma metodologia empregada nos estudos sobre os “de baixo”. Entendemos os “de baixo”, a partir de um alargamento do conceito proposto por Simona Cerutti (2015, p. 952)<sup>13</sup>. Mais do que as camadas populares e uma classe econômica específica, a historiadora propõe que os “de baixo” são aqueles que perderam a batalha pela legitimidade. São os perdedores, aqueles que sofreram um processo consciente de apagamento da memória, uma verdadeira *damnatio memoriae*. Aqueles cujas vozes foram silenciadas e sobrepostas. Isso é muito significativo para o estudo dos donatistas, uma vez que as fontes preservadas pelos copistas medievais foram aquelas que interessavam os católicos,

---

<sup>12</sup> A exemplo de Serge Lancel, *Actes de la Conférence de Carthage em 411*, 4 vol. (1972-1990); J. L. Maier, *Le Dossier du Donatisme*, 2 vol. 1987-1989. William S. Babcock (ed.) *Tyconius: The book of Rules* (1989); F. Dolbeau (ed.), *La “Passio sancti Donati”* (1992); M. Tilley, *Donatist Martyr Stories: The Church in Conflict in Roman North Africa* (1996).

<sup>13</sup> A ideia dos “de baixo” para além da classe operária foi proposto pela primeira vez por Gramsci (1934), embora se referisse especificamente aos subalternos. O historiador classifica os grupos subalternos como aqueles que se encontravam em uma relação de subalternidade, no contexto das relações sociais entre os grupos. Essa ideia baseia-se sobretudo no conceito de hegemonia, pensando em grupos de poder, em quem tem ou não o controle da hegemonia. Cerutti (2015), neste caso, pensa em um conceito mais amplo de “below”, a partir da história dos vencidos, daqueles que não tiveram continuidade.

como narrativas de martírio. Mesmo depois disso, editores do século XIX, fizeram intervenções e cortes nesses textos para retirar as “adições donatistas”<sup>14</sup>.

A escassez de uma documentação direta, que nos permita analisar alguns grupos a partir de seus próprios termos, é sem dúvida um problema há tempos enfrentado pelos historiadores, principalmente para aqueles que se propuseram a estudar os “de baixo” (GINZBURG, 2006, p. 11). Diante disso, dois caminhos são úteis para o trabalho com fontes indiretas e ambos foram propostos e utilizados pelo historiador inglês, E. P. Thompson.

Em primeiro lugar o trabalho com a documentação indireta requer um método de leitura a contrapelo, ou nas palavras de Thompson (1997, p. 60), expor os documentos a uma luz satânica. Tal método consiste em fazer uma leitura às avessas. Para nossa análise, isso significa inferir a partir de textos dialógicos, como é caso das cartas, sermões e tratados apologéticos, aquilo que o autor revela sobre o outro, mesmo sem ter tido a intenção. De um modo mais amplo, podemos questionar quais foram os problemas que levaram àquela fala<sup>15</sup>. Em segundo lugar, é preciso fazer um cruzamento das mais variadas fontes disponíveis. É preciso identificar quais são os debates que se repetem, mas, também, as contradições.

Trabalhos com diferentes propostas se valeram dessa metodologia ou de abordagens semelhantes para compreender mais sobre temas relacionados à religiosidade no Norte da África, como a/as identidade(s) cristã(s), a ação popular, a violência sectária e seus agentes, entre outros. Esse movimento já existe na historiografia e pode ser visto em trabalhos recentes publicados por historiadores como Leslie Dossey (2010), Brent Shaw (2011), Julio Cesar Magalhães de Oliveira (2012), Éric Rebillard (2012) e outros.

No que concerne aos objetivos deste trabalho, existe um segundo problema em relação às fontes. Se os textos escritos pelos clérigos donatistas são escassos, quando pensamos nos registros escritos pelos fiéis, de um modo mais amplo, esses são praticamente inexistentes. O foco dessa pesquisa não é entender como todos os fiéis dessas comunidades demonizavam seus adversários, mas principalmente, aqueles que estiveram envolvidos tanto nas ações de violência contra adversários sectários, quanto na defesa de espaços religiosos, como as

---

<sup>14</sup> Temos como exemplo *A paixão dos mártires de Abitina*, texto donatista do século V que foi “editado” por Dom Thierry Ruinat, que cortou o prefácio, o apêndice e grande parte da introdução por considerá-los “adições suspeitas” por “não levava o selo de autenticidade” (RUIZ BUENO, 1962, p. 97).

<sup>15</sup> Esse mesmo método foi utilizado por Thompson tanto no seu clássico *A formação da classe operária inglesa* (1963), quanto na análise da Lei Negra em *Senhores e Caçadores* (1987).

basílicas. Mais uma vez, só temos acesso a eles por meio de fontes provenientes do clero cecilianista e de textos normativos. Nesse caso, novamente a metodologia utilizada por Thompson nos parece essencial, tendo em vista que nosso intuito é compreender as motivações dessas pessoas para além da visão apresentadas pelos textos normativos, buscar pelos possíveis significados das ações, resgatando a capacidade de agenciamento dos grupos.

Sendo assim, para este trabalho, utilizamos quatro corpora documentais distintos. Os textos analisados foram cartas, sermões, tratados apologéticos e atas e paixões dos mártires. As principais fontes documentais utilizadas nas análises foram produzidas no decorrer de cem anos, entre meados do século IV e meados do século V d.C. Por se tratarem de textos de natureza tão diversa foi necessário empregar uma metodologia de análise específica para cada um deles, levando em consideração o contexto da produção e da sua difusão, os autores e o público alvo, assim como os possíveis objetivos e intenções. Aqui discutiremos brevemente cada um deles, visto que no decorrer dos capítulos as fontes serão analisadas com mais atenção.

### ***1.2.1 Cartas***

A troca de correspondências foi um dos principais meios de comunicação no Império Tardio ao qual temos acesso. Mais do que um simples meio de transmitir uma mensagem, a troca de correspondências envolvia um ritual social, que perpassava vários processos, entre os quais: a elaboração da carta, a forma da escrita e a mensagem oral que acompanhava a epístola (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2015, p. 63).

A forma epistolar foi amplamente utilizada pelas autoridades nesse período, para se comunicar com a população de modo mais geral, mas, principalmente, para emitir leis e decretos. Em estudo recente, o historiador Noel Lenski (2016 b, p. 168) apurou que as cartas foram umas das principais formas legislativas no Império Tardio no que se refere à controvérsia donatista, representando um total de 34,1% de toda legislação imperial. As cartas enviadas pelos imperadores eram, na maioria das vezes, acompanhadas dos éditos e serviam

tanto para introduzir uma lei, como continham instruções para sua aplicação (LENSKI, 2016b, p.168).<sup>16</sup>

Assim como o governo imperial utilizava a forma epistolar para ordenar decisões, os bispos das duas Igrejas também enviavam cartas aos imperadores e outras autoridades para pedir auxílio e interceder por uma causa. Por meio dessas cartas é que conhecemos um pouco mais das querelas internas das Igrejas e o papel das autoridades seculares nessas disputas.

As cartas eram, também, um dos principais meios de comunicação entre os clérigos da Igreja, tanto entre seus pares, como entre religiosos de lados opostos. De maneira geral, as correspondências privadas dependiam de relações sociais previamente estabelecidas, da confiabilidade do portador e da circulação mais ampla de notícias e pessoas (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2015, p. 68-72).

Muitas dessas cartas, contudo, não ficavam restritas ao âmbito do privado. No contexto das controvérsias e dissidências religiosas, as cartas escritas por um bispo adversário circulavam entre os fiéis, eram lidas em voz alta e discutidas entre o grupo, pois era principalmente por meio das cartas que os bispos adversários se enfrentavam<sup>17</sup>.

Muitas vezes o bispo tomava conhecimento de uma carta escrita por um adversário pelos próprios fiéis. Dessa forma, as cartas foram parte da própria controvérsia, pois eram um dos meios nos quais os fiéis de uma congregação tomavam parte das discussões. Era uma maneira de ter acesso ao que os “outros” diziam sobre eles, e de exigir que os bispos saíssem em defesa por meio de réplicas.

A maior parte das cartas a que temos acesso foram escritas pelo bispo de Hipona, Agostinho. Elas são uma fonte importante neste trabalho porque, para além de seu conteúdo, nos permite inferir pelas respostas que Agostinho dá, quais seriam as acusações feitas pelos donatistas. Em alguns casos, nem é preciso inferir pois, como nas suas réplicas às cartas de Petiliano, Agostinho fornece transcrições de alguns trechos das cartas do bispo donatista. Essa documentação serve então como uma fonte para entender o lado cecilianista, mas também, como uma fonte indireta sobre os donatistas.

---

<sup>16</sup> O próprio Édito de Milão, tal o qual o conhecemos, é na verdade uma carta, embora claramente baseada em um édito (NOEL LENSKI, 2016b, p. 170).

<sup>17</sup> Isso pode ser visto em: Aug. *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo*, I, 1; Aug. *Contra litteras Petiliani donatistae libri tres*, I. 1 e Aug. *Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum*, I.1.

### 1.2.2 Sermões

Uma das principais responsabilidades de um bispo cristão na Antiguidade Tardia era pregar para a comunidade. O momento da pregação era um dever do cargo, mas também um privilégio restrito aos bispos. O dia regular era o domingo, mas podia variar segundo o calendário litúrgico (REBILLARD, 2008, p. 316). Era durante a pregação do sermão que o bispo se comunicava diretamente com os fiéis.

Os sermões, em geral, tratavam de temas relacionados ao mundo metafísico e às questões doutrinárias, mas também, de problemas e questões do cotidiano da comunidade. Os sermões são uma fonte interessante para pensar a circulação de notícias e as histórias compartilhadas, uma vez que, muitas vezes os bispos usavam o momento da pregação para difundirem rumores<sup>18</sup>, na maioria dos casos relacionados aos seus adversários religiosos. Ou ainda, aproveitavam o momento para refutar, desmentir, ou mesmo se defender de boatos que circulavam entre os fiéis.

Os sermões ao qual temos acesso não são textos que foram escritos pelos bispos para serem lidos durante a pregação. São transcrições das pregações, feitas por estenógrafos, e trazem as falas do bispo tal qual foram proferidas (BROWN, 2005, p. 562). Dessa forma, embora façam parte de uma tradição manuscrita, os sermões também são um registro da oralidade, do que se dizia e como se dizia. Para os sermões de Agostinho, uma das evidências do caráter oral são as interrupções no raciocínio, resultado muitas vezes das interferências da audiência na fala do bispo, o que demonstra que esses textos não foram completamente revisados.

É preciso lembrar também que, durante o Império romano tardio, as basílicas cristãs eram importantes espaços de sociabilização. Os sermões poderiam ser ouvidos por todos que estivessem presentes, mesmo aqueles que não eram fiéis daquela comunidade. A audiência não era necessariamente formada por ouvintes passivos, muito pelo contrário, muitas vezes os “ouvintes” participavam da pregação, interrompendo a fala do bispo e, por vezes, intervindo ou contestando aquilo que era dito.

---

<sup>18</sup> Nem sempre os rumores eram difamatórios, ou negativos. Um exemplo de boatos positivos pode ser visto em: Aug. *Serm.* 256, 7.

Tendo em vista essa natureza dialógica do sermão, uma das grandes vantagens dessa documentação é que nos permite inferir, por meio do método de leitura a contrapelo, a outra parte desses diálogos com a multidão. Dessa forma, os sermões podem ser utilizados como uma fonte indireta para se conhecer as práticas e concepções da comunidade cristã africana.

### ***1.2.3 Tratados Apologéticos***

Assim como as cartas e os sermões, as obras apologéticas também tinham um caráter dialógico. Eram textos em defesa de uma causa, motivados, na maioria das vezes, pelas acusações lançadas por clérigos adversários. O grande diferencial dessas obras é que elas eram escritas para serem lidas tanto pelos “seus” quanto pelos adversários.

Um bom exemplo do período é a obra apologética escrita pelo bispo cecilianista Optato de Mileve, entre as décadas de 360 e 380. A obra composta de sete livros é uma resposta direta ao tratado *Adversus ecclesiam traditorum*, escrito pelo bispo donatista de Cartago, Parmênio. Esse trabalho infelizmente se perdeu, mas parte da polêmica foi preservada na obra de Optato.

Décadas depois, no início do século V, os escritos de Parmênio voltam a ser alvos de contestação por parte dos cecilianistas. Na obra *Contra Epistularum Parmeniani*, composta de três livros, Agostinho “se insere” em uma troca de correspondências entre o bispo donatista, Parmênio, e o gramático Ticônio, que teria ocorrido em 380. Com as cartas em mãos, Agostinho se propõe a “responder” a carta de Parmênio vinte e cinco anos depois, e somente após a morte do bispo (EBBELER, 2016, p. 285-286).

De fato, Agostinho é o principal expoente da “guerra panfletária” com os donatistas que ocorreu no início do século V (REBILLARD, 2016, p. 304). Vários trabalhos anti-donatistas escritos nesse período eram respostas diretas a tratados donatistas conhecidos. Em um processo semelhante ao que ocorria com as cartas, Agostinho escrevia seus trabalhos com os panfletos donatistas em mãos. Um dos métodos utilizados era copiar os trechos dos adversários e na sequência acrescentar seus comentários e argumentos contrários (TILLEY, 1997, p. 139).



Apesar de seu caráter polêmico e partidário, esses textos são uma fonte de importância considerável, pois iluminam questões relevantes sobre o contexto no qual foram produzidos. A partir do modo como seus autores procuraram se defender das acusações dirigidas por seus adversários, é possível analisar, por exemplo, as questões que eram objeto de disputas naquele momento, bem como as permanências e transformações nos discursos e nas práticas.

Esses textos permitem conhecer mais sobre o outro lado da disputa. Mais uma vez, pelo método de leitura a contrapelo podemos identificar os agentes descritos nessas obras, como é caso dos circunceliões, e tentar decifrar os sentidos de suas ações, para além do discurso de repreensão dos autores.

#### ***1.2.4 Atas e Paixões dos Mártires***

As Atas (*acta martyrum*) e Paixões dos Mártires (*passiones*) são documentos que relatam o martírio de membros da Igreja sofrido no contexto das perseguições aos cristãos empreendidas pelos imperadores romanos entre os séculos III e IV. Entre os cristãos do Norte da África, as Atas dos Mártires eram textos que celebravam a memória da comunidade. Desde as primeiras campanhas contra os cristãos, a comunidade cristã africana se preocupou em preservar a memória dos mártires, como exemplos de fé e coragem. Em Cartago diversas Igrejas foram construídas nos séculos posteriores, junto ou próximas aos túmulos dos mártires, ou mesmo no lugar onde os cristãos sofreram o martírio (LEONE, 2007, p. 110).

A comunidade cristã tinha acesso a esses textos, principalmente no contexto litúrgico. Durante a liturgia, as Atas eram lidas em ocasiões especiais e seguidas de um sermão preparado pelo bispo (MONCEUAX, 1913, p. 162). Além disso, elas estavam diretamente relacionadas aos momentos de sociabilidade das comunidades cristãs africanas. Ao menos uma vez no ano, na data do martírio, os cristãos as liam em voz alta, junto à sepultura dos mártires.

No início século do IV, com o fim das perseguições, mais do que a leitura anual desses documentos, desenvolveram-se festas junto aos túmulos dos mártires. Segundo Magalhães de Oliveira (2017, p. 305), as festas e comemorações aos mártires despertavam o senso comum de pertencimento, de estar junto, “entre os seus”. Além disso, os líderes da Igreja, que buscavam dialogar com as formas de cultura popular do período, ofereciam as

histórias dos mártires como verdadeiros espetáculos. Para Lucy Grig (2004, p. 51), a assimilação à visão de um espetáculo era parte da tentativa dos clérigos de representar o mártir, literalmente fazer o mártir presente.

Quanto ao contexto de produção, muitas das Atas eram encomendadas pelas igrejas locais (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2010, p. 57). Durante os períodos de perseguição, os processos verbais dos julgamentos eram transcritos por estenógrafos e depositado nos escritórios dos governos locais. Ao que tudo indica, o público em geral tinha acesso às atas desses processos (TILLEY, 1996, p. xix). É com base nesses processos, no relato de testemunhas oculares e nos escritos dos próprios mártires que esses textos eram redigidos. Muitas dessas Atas, contudo, foram produzidas muito posteriormente ao martírio em si. Como é o caso da *Paixão dos Mártires de Abitina*, cuja redação final data do início do século V. Por isso a importância em se identificar o momento de produção desses textos e os fins ao quais se destinavam.

Nos tempos de perseguição, as Atas dos Mártires serviam para preservar crenças, mas, principalmente, como modelo de comportamento a partir do exemplo dos mártires. Os leitores estavam inscritos na narrativa como mártires em potencial. Por isso a importância em se preservar as palavras dos mártires, uma vez que essas serviriam como modelo de como reagir durante o interrogatório diante das autoridades romanas (TILLEY, 1990, p. 383-384).

Além disso, como bem ressaltou Magalhães de Oliveira (2010, p. 58), mesmo as primeiras Atas já tinham em vista a posteridade. Um exemplo é a *Paixão de Perpétua e Felicidade*, documento do século III, que já previa na sua introdução a função litúrgica do texto, tanto para sua comunidade como para as comunidades futuras. No contexto das disputas sectárias entre cecilianistas e donatistas, esses documentos atenderam também a uma outra função, servir como prova documental, como uma fonte fidedigna de acontecimentos do passado<sup>19</sup>.

Embora tivessem uma mesma função, esses documentos se diferenciavam em relação ao gênero literário. Entre os textos temos a *passio*, ou paixão, identificada como uma narrativa que relata os últimos dias e a morte dos condenados. Os *atos*, por sua vez, são documentos

---

<sup>19</sup> Sobre como as Atas fizeram parte dos dossiês montados por cecilianistas e donatistas em razão da Conferência de Cartago de 411 e foram utilizadas como fontes de autenticidade indiscutível ver MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2010.

que relatavam as decisões das autoridades judiciárias, justificando a condenação à morte dos mártires. E as paixões épicas, textos que foram redigidos, a partir do final século IV e início do século V, e que contêm em sua estrutura muitos elementos fantasiosos (DELEHAYE, 1966, p. 171-218). As lendas são narrativas épicas, que trazem a figura do mártir como um grande herói de uma epopeia, muitas vezes possuindo uma força sobrenatural. Para muitos historiadores a passagem dos primeiros atos às narrativas épicas foi uma das mais marcantes transformações na hagiografia da Antiguidade Tardia (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2010, p. 56).

Embora as Atas dos Mártires fossem escritas a partir de processos judiciais ou de relatos de testemunhas, muitos desses textos por conter em sua estrutura elementos fantasiosos podem ser classificados como textos literários. Para Lucy Grig (2004, p. 24) até mesmo os textos considerados *acta* são, em certa medida, uma produção literária. O trabalho com a literatura é possível e pertinente ao ofício do historiador, como têm demonstrado diversos trabalhos após a Virada Linguística. Em artigo publicado em 2008, os historiadores Pedro Paulo Funari e Renata Senna Garraffoni fazem uma breve reflexão sobre a relação entre Literatura e História para o estudo da Antiguidade. Segundo os autores “Os textos literários [...] apresentam novas possibilidades para abordar os aspectos culturais, sociais, políticos e econômicos vigentes no mundo romano” (2008, p. 105). No que se refere a esta pesquisa o diálogo com a literatura nos possibilita pensar as construções discursivas das histórias relacionadas aos mártires. A análise das Atas dos Mártires nos permite identificar, por exemplo, como os redatores desses textos construíram a imagem do martírio como uma forma de combate ao Diabo.

Em um artigo recente, o historiador britânico, Timothy Barnes (2012, p. 18-19), realizou uma crítica contundente à abordagem literária das Atas dos Mártires, direcionada sobretudo ao trabalho de Lucy Grig (2004). Segundo Barnes, abordagens como a proposta por Grig desconsideram completamente a possibilidade de um criticismo historiográfico de tais textos. Contrário a uma abordagem puramente literária, propõe que o trabalho com textos hagiográficos leve em conta o contraste entre a representação literária dos mártires e a realidade história.

Um ponto de convergência entre essas abordagens foi apresentado por Alan Dearn (2016, p. 73-75), que pontuou a importância em se fazer uma distinção entre o período em que a história do martírio ocorreu e o momento em que essa história é redigida sob a forma de

Ata. Para o historiador toda evidência dos mártires africanos é uma evidência de seu uso, e cada documento pode conter em sua narrativa uma pluralidade de textos. Cada versão de um texto dos mártires preserva um momento do uso da sua história. Embora muitas vezes esses documentos não possam ser utilizados como uma fonte direta sobre o momento do martírio em si, elas podem nos dizer muito sobre seu momento de produção.

Essa parece ser uma abordagem pertinente para este trabalho, na medida em que nosso interesse ao analisar as Atas e Paixões não é compreender o contexto em que o martírio possivelmente ocorreu, mas sim, a forma como os mártires foram representados e em que momentos específicos do confronto esse legado foi mobilizado por cecilianistas e donatistas no contexto das disputas sectárias.

### **1.3 Conflitos religiosos, Memória Social e Identidade**

Nos últimos anos, houve um aumento significativo de trabalhos preocupados em compreender o processo de construção identitária dos grupos religiosos na Antiguidade. Muitos desses trabalhos buscam enfatizar como as comunidades religiosas do mundo antigo forjavam suas identidades em um processo contínuo, entendendo, dessa forma, as identidades não mais como algo fixo e normativo, mas a partir de seu caráter fluído, em constante construção e/ou reconstrução (NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.), 2010).

No que se refere a essa pesquisa, nosso interesse baseia-se, sobretudo, na forma como um grupo religioso constrói uma identidade para si em oposição ao outro. É entender como a demonização do adversário religioso contribui para uma formulação do “nós”, enquanto verdadeiros cristãos. Em um contexto de conflitos religiosos e disputas por poder, como é o caso da controvérsia donatista, essa formulação atendeu a fins estratégicos em momentos específicos do confronto, como pretendemos demonstrar.

Quando pensamos nas interações entre grupos, a construção de si e do outro pode-se dar em diferentes níveis. Em sua obra magistral, *A Conquista da América: a questão do outro* (2010), Tzvetan Todorov se propôs a entender a “descoberta” do outro, a partir do encontro entre dois povos, em um contexto em que a concepção do outro se deu a partir do

estranhamento do contato e da conquista da América no século XV. É um outro tão distante e diferente do “nós” que chegava a se cogitar se fariam parte de uma mesma espécie.

Em *Os estabelecidos e os Outsiders* (2000), por outro lado, N. Elias e J. Scotson observaram a interação entre habitantes de bairros vizinhos em um pequeno povoado industrial na década de 1960. Os pesquisadores chegaram à conclusão de que a estigmatização que um grupo social lançava sobre outro se dava justamente pela proximidade que existia entre eles. Mesmo para um observador mais atento, a diferença entre eles era muito sutil, daí a necessidade de se estabelecer uma barreira que demarcasse os limites entre “nós” e “eles”. Esse nos parece ser o caso dos cristãos do Norte da África.

Embora não seja possível pensar em consenso absoluto, ou uniformidade de pensamentos e práticas, quando pensamos em grupos religiosos há algumas características e comportamentos que os unem e ao mesmo tempo os distinguem dos demais. Essas características estão relacionadas às crenças, tradições e histórias compartilhadas, mas principalmente, à manutenção de uma memória social. Sendo assim, um dos aspectos pelos quais pretendemos entender o processo de demonização é a partir das construções das memórias sociais dos grupos envolvidos na controvérsia donatista.

A memória social está intrinsicamente relacionada às construções/reconstruções das identidades coletivas. A maneira como o grupo se identifica e se autodefine depende das memórias formadas e compartilhadas por seus membros. Isso garante uma tradição e uma história que dá suporte e legitimidade ao grupo. Uma das formas que os grupos utilizam para construir suas identidades é falando de si, compartilhando histórias (WICKHAM, 1998, p. 11). São justamente essas histórias compartilhadas, contadas em grupo, que contribuem para a definição das identidades coletivas:

[...] são as memórias *partilhadas*, na realidade o próprio processo de partilha, isto é, a produção de narrativas faladas ou escritas sobre o passado, o que toma forma dentro do quadro de significado que lhes é dado pelo grupo no seio do qual são contadas. (WICKHAM; FENTRESS, 1992, p. 112).

No caso da controvérsia donatista, muitas dessas histórias partilhadas surgiram como rumores sobre a violência religiosa cometida por seus adversários, e transformaram-se em

memória social por meio de uma seleção e da constante repetição desses relatos. Parte dessas histórias estava relacionada a eventos de violência envolvendo tomada de basílicas e exemplos de resistência às tentativas das autoridades seculares em estabelecer a união entre os grupos, como veremos no capítulo II. Diante disso, pensamos ser pertinente fazer uma reflexão sobre os rumores e seu papel na formação da memória social.

O boato, ou rumor, pode ser definido como um processo social de trocas de notícias não verificadas, com caráter anônimo (ALDRIN, 2001, p. 127). Em outras palavras, podemos pensar os boatos como notícias anônimas que circulam por canais não oficiais e que ocorrem num contexto de trocas de informações, ou seja, a partir de relações sociais.

Os boatos e rumores podem ser pensados como fruto de uma transação coletiva, na qual as pessoas deliberam em conjunto para construir significados diante de uma situação ambígua (SHIBUTANI, 1966, p. 164). São narrativas acionadas em momentos concretos, a partir de contextos específicos (ELIAS, 2000), que nem por isso estão desvinculadas das formas de comunicação cotidiana e devem ser entendidas como parte das interações normais de sociabilidade (BLOCH, 1921; LEFEBVRE, 1979; ELIAS, 2000). Isso significa que os boatos não devem ser compreendidos como uma ruptura da ordem, uma disfunção do corpo social, como propunham Gustave Le Bon (2006, p. 9-15), Gordan Allport e Leo Postman (1946, p. 501-506), entre outros estudiosos, que viam os boatos como pouco mais do que uma ruptura da ordem ou um processo de distorção em série.

Os boatos podem ser plantados para atingir fins específicos, como difamar ou mesmo exaltar a imagem de alguém, ou de um grupo. Mas, podem ter também um caráter mais espontâneo, como uma construção coletiva. De qualquer forma é preciso levar em consideração as intenções de quem conta, os usos que os agentes envolvidos fazem, bem como o contexto que permite sua circulação. Pois, com já atentava o antropólogo Robert Paine (1967) na década de 60, quem difunde um boato o faz segundo uma intenção e movido por interesses determinados.

É nesse sentido que pensamos a relação entre os boatos e rumores e a memória social. Os boatos são uma “versão dos fatos” que, ao ser mantida ao longo do tempo pelos grupos religiosos em disputa, torna-se parte fundamental da identidade social de cada grupo (ALDRIN, 2001, p. 127). Da mesma forma, entendemos notícias como o relato de algo que aconteceu, e não o que aconteceu (DARNTON, 2005, p. 41). Quando falamos em “histórias”

ao longo do trabalho, pensamos, portanto, no modo como essas narrativas, reais ou imaginadas, se consolidaram na memória social dos grupos. Não são narrativas ficcionais, embora muitas vezes sua veracidade não possa ser comprovada. De fato, não só eram factíveis para aqueles que as propagavam, como faziam parte de quem eles eram e das “memórias” que compartilhavam.

Para além das histórias de violência, um elemento importante das memórias sociais dos cristãos do Norte da África era a celebração do martírio e a forma com que esse tema se relacionava às “memórias da perseguição”. Um conceito interessante que nos permite pensar essas “memórias” foi proposto por Jan Assmann no final da década de 1980. Tendo como base os estudos sobre a memória coletiva de Maurice Halbwachs, Assmann propõe os conceitos de “memória cultural” e “concretização das identidades”. Segundo Assmann (1995, p. 129-131), a memória cultural está em constante reconstrução, embora ela possua pontos fixos da memória (eventos do passado) e uma espécie de repositório cultural do que é conhecido pelo grupo. Dentro dessa lógica, a concretização das identidades seria a relação de um determinado grupo social com a sua memória. A memória serviria, assim, como um repositório de saberes (conhecimentos, experiências vividas, entre outros) a partir do qual o grupo obteria uma consciência de sua unidade e peculiaridade.

A manifestação objetiva da memória cultural, nesses termos, seria definida por uma espécie de identificação que pode ser apresentada em um senso positivo (nós somos isso) ou negativo (isso é nosso oposto). Mas essas formulações não são fixas. Pelo contrário, estão em constante transformação. Para Assmann, a memória não tem a capacidade de preservar o passado, o que sobrevive é o que a sociedade em cada momento consegue reconstruir sobre os acontecimentos do passado dentro do seu quadro de referência do presente.

Embora tenham partido de um estudo teórico sobre a memória cultural, essas formulações são interessantes para nosso trabalho e nos ajudam a pensar, por exemplo, a resignificação de eventos de um passado comum entre os grupos (perseguição, martírio, início do cisma, etc.) a partir das perspectivas e necessidades do presente. Um dos nossos objetivos no capítulo IV é justamente compreender como os donatistas mobilizaram histórias da perseguição, e mesmo o legado dos mártires, a partir de uma reconstrução dessa memória, para dar sentido a suas experiências no presente. Essas reconstruções, portanto, não são um reflexo dos acontecimentos do passado, mas sim uma seleção e uma reelaboração:

A memória desempenha um imenso papel social. Diz-nos quem somos, integrando o nosso presente no nosso passado e dando assim fundamento a todos os aspectos daquilo a que os historiadores chamam hoje as *mentalités*. Para muitos grupos, isso significa voltar a montar o *puzzle*: inventar um passado adequado ao presente ou, do mesmo modo, um presente adequado ao passado. Preservamos o passado à custa de o descontextualizar e de, em parte o esborratar. (WICKHAM; FENTRESS, 1992, p. 242).

Outro ponto importante é pensar no processo de construção/reconstrução das memórias sociais. Algumas vezes elas entram em atrito com outras “memórias” e passam a ser objetos de disputa entre os grupos religiosos. De fato, o campo da memória foi um importante campo de conflito ao longo da controvérsia donatistas. A memória se tornou um objeto de disputa em vários momentos do confronto entre os grupos, sobretudo, aqueles relacionados à participação do Estado, aos acontecimentos relacionados às origens do cisma e os papéis desempenhados por cada parte da disputa nesses acontecimentos. Isso porque, a memória social também é um importante instrumento de poder nos confrontos entre os grupos. Nas palavras de Norberto Guarinello (1994, p. 189):

A memória coletiva é, deste modo, um meio fundamental da vida social, uma das dimensões da ação coletiva e um veículo de poder. Poder, por exemplo, de transmitir ou perenizar uma memória de si, ou de propor ou impor uma dada memória à coletividade; poder de criar, refazer ou destruir identidades sociais, de dar sentido, corpo e eficácia aos atos coletivos. O ato de memória é um ato de poder e o campo da memória, o espaço onde atuam seus lugares, é um campo de conflitos.

A memória social pode estar relacionada, dessa forma, a elementos do passado reinterpretados pelo grupo ou, muitas vezes, completamente inventados. Inventadas, ou não, o importante em se estudar a construção das memórias sociais é compreender como os diferentes grupos criam representações de si, mas também dos outros. E o quanto essas representações, atenderam a usos identitários e estratégicos nos momentos em que foram acionadas.



## **1.4 Demonização e violência coletiva: o caso da controvérsia donatista**

A violência é um tema preponderante neste estudo, tendo em vista a sua extrema importância enquanto instrumento de análise para compreender o processo de demonização dos adversários religiosos. De fato, em diferentes medidas, o tema da violência permeia todos os capítulos deste trabalho, seja como violência perpetrada, como violência sofrida ou casos de ameaça de violência. A maioria dos estudos de caso abordados dizem respeito à violência coletiva. Sendo assim, pensamos ser importante contextualizar o debate historiográfico em torno do tema da violência coletiva no qual este trabalho se insere, para, então, discutirmos as fundamentações teóricas nas quais baseamos nossa análise.

### ***1.4.1 Antiguidade Tardia e Violência Coletiva***

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

Os diversos relatos de atos de violência coletiva cometidos, principalmente, entre os séculos IV e V, que se estenderam por todo o Império Romano, há tempos têm despertado a atenção dos historiadores. Tendo em vista a impossibilidade de esgotar o debate historiográfico acerca da temática na violência coletiva e, respeitando as especificidades de cada trabalho, bem como os pontos de divergência das diversas análises, o que podemos afirmar é que, de maneira geral, os trabalhos sobre a violência coletiva no Império Tardio têm se dividido em dois polos dicotômicos. De um lado estão os historiadores que tendem a ver o período como “decadente”, e dessa maneira justificam o aumento da violência coletiva como uma consequência natural da desestruturação política do Império. E por outro, aqueles que, defendendo uma “Longa Antiguidade Tardia”, tendem a esvaziar os impactos da violência coletiva para o período (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2020, p. 2).

Em linhas gerais, os adeptos do modelo “declínio e queda” associam o aumento da violência coletiva ao fim do Império. Nessa visão, a violência é caracterizada como uma

consequência da desestruturação da sociedade clássica, bem como da intolerância religiosa ligada à ascensão do cristianismo. Em sua obra prima, *Declínio e queda do Império Romano* (1776), o historiador Edward Gibbon já denunciava a religião cristã como uma das grandes responsáveis pela decadência do Império. Segundo o historiador britânico, o cristianismo seria uma das forças irracionais que assolaram o Império. Do mesmo modo, para E. R. Dodds (1968) e outros, a Antiguidade Tardia teria sido marcada por uma crescente ansiedade, credulidade e superstição das pessoas, o que explicaria de modo muito natural a crença na intervenção na vida humana de criaturas maléficas, por exemplo.

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

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

Segundo o autor, é a partir dessa associação que surge uma nova identidade romano-cristã cuja principal característica é a intolerância contra os que se opõem ao credo professado pelo imperador. Outro ponto em comum dessas análises é se concentrarem na participação das lideranças religiosas na mobilização popular, sobretudo, no papel dos bispos, muitas vezes apontados como grandes responsáveis por incitar e liderar as ações coletivas de cunho violento. Para Ramsay MacMullen (1999), por exemplo, o engajamento das “massas” nos levantes religiosos seria o resultado de uma resposta quase irracional por parte dos fiéis aos apelos das lideranças religiosas, que diante da impotência de resolverem suas desavenças recorriam a uma apaixonada multidão que estava sempre disposta a atender ao chamado de seus bispos. Segundo o autor, muitas vezes os bispos dividiam suas disputas com a

congregação de fiéis, que eram inflamados por suas palavras, e respondiam com a mesma animação que faziam outrora, nos anfiteatros (1999, p. 271). Nas palavras de MacMullen (1999, p. 270): “Cada bispo devia ter seguidores. Seguidores sozinhos poderiam fazer um líder. E, devidamente conduzidos, eles poderiam, então, ser dispersos apenas pela força”<sup>20</sup>.

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

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

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

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

---

<sup>20</sup> Do original: “Every bishop must have followers. Followers alone could make a leader. And, properly led, they could then be dispersed only by force [...]” (1999, p.270). (tradução nossa).

Na base de agitação popular sempre houve um grupo de agitadores que estava dirigindo o humor da multidão. E a ação chegou a envolver os setores da população mais ou menos amplos apenas em relação à magnitude dos interesses que estavam em jogo<sup>21</sup>.

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

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

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

As diferentes abordagens em relação ao aumento da violência coletiva em geral e, sobretudo, da violência religiosa em específico, como demonstrado, são na maioria das vezes,

---

<sup>21</sup> Do original: “Allá base delle agitazioni popolari c’era sempre um grupo di fomentatori che guidava gli umori della folla. E l’azione giungeva a coinvolgere strati di popolazione più o meno ampi solo in rapporto all’entità degli interessi in gioco” (tradução nossa).

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

Um dos grandes problemas das análises citadas é que, a fim de explicar o aumento da violência religiosa para o período, acabam recorrendo à associação entre a união entre Igreja e Estado, com o aumento da intolerância religiosa. De fato, a união entre a Igreja e o Estado foi um dos fenômenos mais marcantes desse período. Como ressaltou Brown (1999, p. 55):

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

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

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

Embora os autores tenham chamado a atenção para a sentença de exílio imposta aos bispos citados, podemos destacar também a intervenção de Constantino na origem da controvérsia donatista, já mencionada, bem como o concílio de Cartago de 411, convocado pelo imperador Honório, cujo principal objetivo era suprimir o cisma da Igreja Africana. Essas intervenções eram comuns e representavam o desejo dos imperadores de estabelecer um credo universal associado ao Estado. Essa ideia pode ser melhor visualizada no Código de

Teodósio de 438. Trata-se de uma compilação de éditos de Constantino a Teodósio II, no qual, no que se refere à religião, é evidente a postura do Império em relação ao paganismo, ao judaísmo e aos cismas que abatiam a Igreja. No documento fica claro que não havia lugar no Império para os dissidentes.

De fato, as heresias e crenças destoantes, deveriam ser suprimidas em prol de uma Igreja universal, como o que aconteceu na África e em outras partes do Império. Mas, isso não significa que a mesma postura adotada pelos imperadores, e muitas vezes pelo clero, era facilmente assimilada pela população. Sem levar em consideração as experiências e anseios dos grupos que participavam de confrontos religiosos, as ações desses grupos são reduzidas a fruto de uma intolerância religiosa como parte de uma ideologia que é difundida “de cima para baixo”. O grande problema desse tipo de análise é que os indivíduos são entendidos como meros recipientes de uma ideologia herdada e assimilada de maneira passiva, uma vez que os sujeitos são dominados por um discurso, sem ter participação ativa nele (NIRENBERG, 2001). Como apontou David Nirenberg (2001), muitos dos trabalhos sobre a intolerância religiosa na Antiguidade e na Idade Média tendem a atribuir o aumento de práticas intolerantes ao desenvolvimento de uma “mentalidade perseguidora” que, vinculada a aspectos seculares, como a ascensão de monarquias centralizadoras, transcendem particularidades temporais e espaciais.

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

Contudo, não podemos deixar de enfatizar que, muitas vezes, os fiéis agiam sem a permissão dos líderes eclesiásticos, como nos demonstram as fontes do período<sup>22</sup>. É possível afirmar que, por vezes, essas ações de violência, que se estabeleceram após a paz de Constantino, fugiam ao controle das lideranças religiosas. Se em alguns casos os levantes

---

<sup>22</sup> Um exemplo pode ser visto no Sermão 24 de Agostinho.

eram complementares as ações eclesiásticas, muitas vezes eram movimentos populares independentes e contrários às ordens dos clérigos.

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

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

De modo geral, o grande problema dessas abordagens é que, seja por associar as ações de violência por parte da multidão como resposta ao clamado das lideranças religiosas, ou por minimizarem os impactos de tais ações, em ambos os casos, acabam esvaziando os sentidos da mobilização social do período, principalmente os sentidos dados pelos diferentes grupos que recorriam à violência nesse período. Como bem pontuou Magalhães de Oliveira (2008, p. 172):

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

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

que falta é uma maior atenção às motivações dos próprios agentes envolvidos nas ações de cunho violento.

#### ***1.4.2 Violência e mobilização popular: perspectivas e possibilidades***

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

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

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

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



período posterior ao analisado nesse trabalho, suas abordagens são relevantes para essa pesquisa na medida em que, como afirma o historiador:

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

Essa visão não só se distancia daquela proposta por historiadores que tendem a ver o período como “decadente”, e que justificam o aumento da violência coletiva como uma consequência da desestruturação política do Império, como também não partilha da ideia dos que acreditando numa “Longa Antiguidade Tardia”, tendem a esvaziar os impactos das violências coletivas para o período. Segundo Magalhães de Oliveira (2020), os conflitos sociais e as disputas pelo poder nunca estiveram ausentes do mundo romano. A novidade da Antiguidade Tardia se centra em uma ampliação dos espaços para intervenção popular, bem como na abertura de oportunidades políticas.

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

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

Dessa forma, contrário às análises normativas da sociedade, procuramos nesse trabalho adotar a ideia de Natalie Z. Davis e outros de que o conflito não é entendido como

uma anomalia, ou uma ruptura, mas sim como parte da vida em sociedade, como argumentou a autora:

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

A segunda diretriz desta pesquisa diz respeito à busca pelas motivações e pelos significados atribuídos pelos próprios agentes envolvidos nos levantes religiosos, tendo em vista que a violência em si poucas vezes é destituída de significado, principalmente no que se refere às disputas entre os grupos religiosos. Como demonstrou Galvão Sobrinho em seu capítulo *Embodied Theologies: Christian Identity and Violence in Alexandria in the Early Arian Controversy* (2006), para entender os conflitos religiosos é basilar levar em consideração as questões especificamente religiosas. O historiador adverte para que seja levado a sério o aprofundamento das questões teológicas, sobretudo no que se refere aos conflitos que estão relacionados às disputas doutrinárias. Ao procurar pelas motivações do engajamento popular, recorre, em partes, ao próprio sentimento religioso, que segundo ele parece prover uma motivação poderosa (2006, p. 325). Ao estudar os conflitos suscitados pela controvérsia ariana conclui:

Bispos manipuladores, dificuldades econômicas, o ódio a heresia, mudanças nos padrões de autoridade ou patronagem certamente tinham muito a ver com os distúrbios, mas no final a motivação dos fiéis foi o que tornou a violência possível (GALVÃO-SOBRINHO, 2006, p. 323-324)<sup>23</sup>.

Contudo, não basta entender o porquê de se recorrer à violência, mas também compreender como esses grupos se utilizavam de ações violentas, entender a lógica de tais ações. Entender a lógica da violência significa, nesses termos, entender como as pessoas

---

<sup>23</sup> Do original: Manipulative bishops, economic hardship, hatred of heresy, shifting patterns of authority or patronage surely had much to do with the disturbances, but ultimately the motivation of the faithful was what made the violence possible. (Tradução nossa).

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

Também no mundo antigo é possível identificar práticas que parecem derivar de um repertório de ações baseado nas tradições da cidade antiga. Para o caso da violência praticada pelas multidões nas cidades do Mediterrâneo entre os séculos IV e V, Magalhães de Oliveira (2020) afirma que a multidão recorria a uma série de práticas derivadas de um repertório de ações que remontavam a tradições do período da República, sobre o conceito comenta:

O conceito de “repertórios de ação” foi definido por Charles Tilly como “um conjunto limitado de rotinas que são aprendidas, compartilhadas e postas em ação por meio de um processo relativamente deliberado de escolha”. Como o *habitus* de Bourdieu, os repertórios são “caixas de ferramentas” de hábitos, habilidades e estilos a partir dos quais as pessoas constroem “estratégias de ação” (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2020, p. 23)<sup>24</sup>.

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

---

<sup>24</sup> Do original: The concept of a ‘repertoire of contention’ was defined by Charles Tilly as ‘a limited set of routines that are learned, shared, and acted out through a relatively deliberate process of choice’. Like Bourdieu’s *habitus*, repertoires are ‘tool kits’ of habits, skills and styles from which people construct ‘strategies of action’.

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

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

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

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

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

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

Por fim, este trabalho se fundamenta na ideia de que o uso da violência pelos grupos religiosos norte-africanos pode ser entendido a partir de dois fins específicos e complementares: o primeiro se relaciona à construção de identidades e o segundo à definição das fronteiras entre os grupos. Como bem demonstrou Shaw (2011), no contexto dos conflitos religiosos entre católicos e donatistas, os grupos rivais se serviram de uma “memória da violência”, que os permitia identificar o “outro” enquanto perseguidor e “nós” enquanto perseguidos. Dessa forma, a violência não é algo acessório às ações coletivas, pelo contrário, ela ajuda a definir as fronteiras entre grupos e a construir identidades. Para Galvão Sobrinho (2006, p. 331): “A violência continuou a ser uma opção legítima porque ela teria ajudado a preservar intacto um senso pessoal e coletivo de si e as fronteiras que o definiram”<sup>25</sup>. Dessa forma, a violência é parte do próprio debate, pois ajuda a construir e manter as fronteiras entre os grupos.

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

Do mesmo modo, no caso das ações de violência coletiva contra inimigos sectários, em específico, os quadros interpretativos têm um papel fundamental na mobilização:

---

<sup>25</sup> Do original: “Violence remained a legitimate option because it would have helped to preserve intact a personal and collective sense of self and the boundaries that defined it” (Tradução nossa).

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

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

## CAPÍTULO II – MEMÓRIAS DE VIOLÊNCIA

As disputas pelo controle das basílicas cristãs estiveram no centro dos confrontos entre cecilianistas e donatistas e remontam aos primórdios do cisma, no início do século IV. Diante da necessidade de devolver aos cristãos as basílicas e propriedades eclesiásticas tomadas durante a “Grande Perseguição”, o imperador Constantino optou por devolvê-las apenas aos partidários de Ceciliano, considerados por ele os verdadeiros “católicos”. Essa atitude obrigou os donatistas a lutarem por seu reconhecimento como cristãos, mas também pela posse de suas antigas basílicas (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2016, p. 387-388).

As disputas em torno das basílicas refletiam uma disputa maior pelo poder nas cidades norte-africanas. Como demonstrou Magalhães de Oliveira (2016, p. 389-390), a importância das basílicas nas disputas entre os grupos religiosos reside no fato de que essa era uma maneira de se afirmar na paisagem urbana como representantes da “verdadeira Igreja” da África. Outro ponto importante ressaltado pelo historiador é que além de deixar uma marca visível na paisagem urbana, que atestava a presença de uma determinada comunidade, elas eram uma poderosa fonte de poder num contexto de disputas:

Para os líderes cristãos, ser privado de suas basílicas significava ser relegado à clandestinidade, privado dos meios de convencimento público que o púlpito oferecia e de todas as oportunidades regulares de interação com sua comunidade. (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2016, p. 395).<sup>26</sup>

Além de ser uma fonte de poder e de conferir legitimidade, a posse de uma basílica também gerava uma noção de estabilidade. Mais do que uma simples propriedade, a basílica conferia ao grupo uma identidade e um senso de pertencimento (HALBWACHS, 2013, p. 184). Era algo pelo qual valia a pena lutar.

Ao longo de toda a controvérsia, circularam entre as comunidades religiosas norte-africanas uma série de notícias e histórias sobre a tomada de basílicas cristãs por adversários religiosos. De modo geral, os eventos mencionados nas fontes do período podem ser

---

<sup>26</sup> Do original: Pour ces chefs d’églises, être privés de leurs basiliques signifiait être relégués à la clandestinité, privés des moyens de convaincre le public et de toutes les opportunités régulières d’interaction avec leur communauté.

classificados em duas situações distintas. A primeira delas está relacionada à violência contra adversários sectários em um contexto mais amplo, que envolvia outras ações como o ataque a clérigos e outras propriedades. Em muitos desses casos, a basílica não era o alvo principal, mas os religiosos que se escondiam nela. As histórias relacionadas a esse tipo de violência serão abordadas no capítulo seguinte. Em outras ocorrências, como as que analisaremos neste capítulo, a violência era parte do processo de tomada ou retomada de uma basílica que estava em posse dos adversários. Nesses casos, a própria basílica era o objeto de disputa. Essas histórias traziam em seu enredo ações de violência e atrocidades cometidas contra espaços e objetos considerados sagrados. Tais ações foram consideradas como sacrilégios e profanações por aqueles que as difundiram. As histórias demonstram o horror das ações não apenas na tomada e defesa das basílicas, mas também, com o que se fazia após a posse.

É a partir dessas considerações que buscaremos refletir neste capítulo sobre a difusão de histórias de violência relacionadas à tomada de basílicas por adversários religiosos, no contexto da controvérsia donatista. Nosso propósito é identificar os usos concretos dessas histórias feitos pelos agentes históricos envolvidos na controvérsia e como esses usos fizeram parte do processo de demonização dos adversários religiosos.

## 2.1 Notícias e *Media*<sup>27</sup>

Pensar a circulação de notícias no mundo antigo é trabalhoso, pois diferentemente de outros períodos históricos, sobretudo no mundo moderno, não há muitas fontes disponíveis sobre “aquilo que se dizia”. Isso também é válido para as histórias de tomadas de basílicas que vamos analisar. É possível que essas histórias tenham circulado por meio da tradição oral dentro e fora das comunidades religiosas. Contudo, o que se pode saber, a partir das fontes disponíveis, provêm da tradição manuscrita eclesiástica. Os testemunhos de que dispomos estão, portanto, presentes em cartas, sermões e obras apologéticas.

Neste capítulo, discutiremos dois tipos de histórias que circularam pelas comunidades cristãs norte-africana. A primeira é de autoria anônima e está presente em um sermão

---

<sup>27</sup>O termo latino é utilizado aqui para se referir às redes de comunicação, formadas por meios e gêneros diversos (DARNTON, 2005, p. 49-50).



donatista do século IV, que rememora acontecimentos relacionados à tomada de basílicas donatistas durante o governo do imperador Constantino (305-337). A segunda pode ser encontrada na obra escrita pelo bispo cecilianista Optato de Mileve entre as décadas de 360 e 380, no qual reúne uma série de histórias que contam atrocidades cometidas pelos donatistas ao tomarem posse de basílicas que antes pertenciam aos seus adversários, durante o governo do imperador Juliano (361-363).

No caso do sermão donatista, não sabemos qual foi a circulação da sua versão escrita, tendo em vista que não há referência a esse texto em nenhuma fonte posterior. De fato, sua sobrevivência pode estar relacionada ao seu conteúdo, uma vez que se trata de um sermão feito em comemoração ao martírio de cristãos que teriam morrido em defesa de sua basílica. O próprio nome do texto, *Passio sancti Donati aduocati*, parece ser um indicativo de que por muito tempo ele foi identificado como uma paixão e não como um sermão<sup>28</sup>. A estrutura do texto, aliás, segue uma fórmula semelhante àquelas encontradas nas narrativas de mártires redigidas entre os séculos III e V<sup>29</sup>: primeiro é apresentado o objetivo da celebração do martírio, na sequência são narrados os eventos que culminaram na morte dos mártires e, por último, o texto se encerra com as lições morais que aquela história apresenta.

Não é possível precisar também se ele foi escrito para ser lido durante a celebração, ou se foi um registro da própria fala do orador, o que nos parece ser o caso. A forma confusa com que ele passa de um assunto a outro, e as digressões presentes no texto parecem ser um indício de seu caráter oral. De todo modo, o contexto da pregação parece ser o de uma celebração realizada pela comunidade religiosa por ocasião do aniversário de martírio de membros da Igreja donatista<sup>30</sup>. A pobreza dos detalhes em relação aos mártires, que sequer são nomeados, é também um indicativo de que o sermão deriva de um contexto litúrgico, provavelmente precedido da leitura de uma *Passio* (DEARN, 2016, p. 93).

A obra escrita pelo bispo Optato de Mileve, por outro lado, é bem mais conhecida. Não sabemos ao certo qual foi a circulação desses textos no momento em que surgiram, mas

---

<sup>28</sup> Sobre a identificação do texto como um sermão ver: DOLBEAU, 1992, p. 255. Um dos primeiros a identificar o texto dessa forma foi Monceaux (1913, p.178), que o classificou como “sermão martirológico”.

<sup>29</sup> A exemplo da *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, do século III e *Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum*, redigida no século V.

<sup>30</sup> A data comumente aceita para os martírios descritos nesse texto é dia 12 de março (MONCEAUX, 1913, p.178; MAIER, 1987, p.198; FRENDE, 2003, p.159). Contudo, os diferentes manuscritos consultados por Dolbeau (1992, p.255) apresentam datas diferentes: 1º, 12 e 13 de março.

conhecemos os usos posteriores que foram feitos deles. Sabemos por fontes como Agostinho, que os textos de Optato não só eram conhecidos no século V, mas eram também amplamente utilizados pelos cecilianistas para confrontar ou rebater as acusações dos donatistas. Escrevendo em resposta ao bispo donatista, Parmênio, Agostinho argumentava:

Leiam os que desejam a obra de Optato, bispo de Mileve, de venerada memória e em comunhão com a Igreja Católica. Ali verão provas com documentos bem claros, muitas coisas acerca de Lucila, uma mulher riquíssima e facciosa, a quem o santo Ceciliano, ainda diácono, tinha feito queixas para manter a disciplina eclesiástica [...].<sup>31</sup>

O trecho acima é um entre vários que exemplifica o quanto a obra de Optato foi utilizada em momentos posteriores como fonte fidedigna dos acontecimentos que remontavam às origens da dissidência. Mais do que um registro das histórias de violência, essa obra serviu para os cecilianistas como um repositório da memória coletiva.

É importante buscar identificar os meios e lugares por onde essas notícias circulavam pois, como bem pontuou Robert Darnton (2005), o processo de comunicação pode ser pensado a partir dos vários ambientes e meios nos quais as mensagens circulam. Sendo assim, a comunicação não deve ser entendida como uma transmissão de uma determinada mensagem por uma linha de difusão a receptores passivos, “mas sim um processo de assimilação e reelaboração de informações em grupo – isto é, a criação de uma consciência coletiva ou opinião pública” (DARNTON, 2005, p. 77).

Essa consciência coletiva criada entre os grupos parece ter sido moldada, entre outras coisas, pela constante repetição dos acontecimentos evocados nesses textos, fossem eles verdadeiros ou não. De fato, a veracidade é menos importante, uma vez que para ter efeito é preciso que a narrativa tenha significado para um determinado grupo social (WICKHAM, 1998, p. 11).

---

<sup>31</sup> Aug. *Contra epistulam Parmeniani libri tres*, I, 3.5: *Legant qui volunt quae narret et quibus documentis quam multa persuadeat venerabilis memoriae Milevitanus episcopus catholicae communionis Optatus sive de Lucilla pecuniosissima tunc et factiosissima femina, quam pro Ecclesiae disciplina sanctus Caecilianus adhuc diaconus laeserat [...].* (Tradução nossa).

## 2.2 *Passio sancti Donati*

As histórias descritas na *Passio sancti Donati* são alguns dos relatos mais antigos de que se tem conhecimento sobre o processo de tomada de basílicas durante a controvérsia donatista. Nesse documento, os episódios de violência envolvendo tomada e defesa de basílicas são descritos em três momentos. Na primeira parte do sermão (3-4), o orador relata o destino de uma basílica ocupada por seus rivais e os usos impróprios que foram feitos desse espaço:

Os sacramentos foram profanados, tomados por um bando de pagãos, que fizeram das reuniões sagradas um festim imundo! Já o que se dizia e o que se fazia entre os banquetes desses jovens lascivos e até onde foram aquelas mulheres desprezíveis, meus caríssimos irmãos, é um crime até dizer! Ó como tudo mudou de repente! A basílica foi transformada numa taverna para não dizer em coisa pior! Que dor ver na casa de Deus tanta abominação, ver o lugar das preces castas e dos votos habituais ser profanado por obras do incesto e por vozes imundas!<sup>32</sup>

Em seguida (6-8), narra a investida de soldados e “mercenários” contra outra basílica, na localidade de Siciliba<sup>33</sup>, que no momento do ataque estava ocupada por fiéis em oração. Nessa parte, descreve com pesar um massacre que teria resultado na morte do bispo Honorato e de vários fiéis:

Com os olhos bem fechados, pessoas de todas as idades e de ambos os sexos foram mortas, assassinadas bem no meio da basílica. Na basílica, digo eu, entre cujas paredes foram assassinados e sepultados tantos copos<sup>34</sup>.

Após lançar uma série de acusações a Ceciliano, sobretudo a de grande responsável pela morte dos cristãos, o orador volta a mencionar o atentado à basílica de Siciliba, ao

---

<sup>32</sup> *Passio Sancti Donati*, 3-4 (ed. F. Dolbeau, La “*Passio sancti Donati*” (BHL 2303b): *profanantur sacramenta, superinducta gentilitatis caterua; conuentucula sacra fiunt lutulenta conuiuia. Iam quae dicta uel gesta sint illic inter epulas lasciuientium iuuenum et ubi praesto fuerint aspernamenta feminarum, scelus est est et dicere, fidelissimi frates. Quanta reprentere rerum mutatio! Basilica in popinam, ne turpius dicam, conersa est. Qui dolor uidere in domo Dei quantum piaculum, locum illum castis precibus et uotis adsuetum incestis operibus et spurcis uocibus fanari.* (Tradução de Julio Cesar Magalhães de Oliveira).

<sup>33</sup> Sicilibba (atual Bordj Alaouine, Tunisia) era uma pequena cidade da África Proconsular, cerca de 45Km de Cartago.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 8: *cum omnis aetas et sexus clausis admodum oculis caesa in medio basilicae necaretur; basilicae, inquam, intra cuius parietes et occisa et sepulta sunt corpora numerosa.* (Tradução nossa).

descrever a morte de um jovem catecúmeno, que teria ocorrido ao mesmo tempo em que o bispo morria diante do altar (11-12)<sup>35</sup>.

Para encerrar, descreve uma cena emocionante no qual os fiéis que se salvaram retornam à basílica para realizar os ritos funerários dos mortos no massacre (13):

Enquanto o tribuno tinha preparado para conceder os desejos dos traidores e uma abundância de sangue tinha arrefecido o calor de sua crueldade, alguns dos irmãos entraram na basílica novamente, pelo tempo que puderam, para realizar o funeral dos mártires [...].Correndo entre os corpos dos massacrados, eles se apressaram para identificar cada um dos que estavam lá [...].

Assim, os ritos fúnebres do bispo indicaram seu sacerdócio às pessoas que compareceram e, uma vez que ele avançou para o martírio, pôde se deleitar na companhia e nos ritos fúnebres de seus co-mártires.<sup>36</sup>

Como se pode ver pelas passagens citadas, os episódios de tomada e defesa de basílica são lembrados pela violência extrema das ações, pela forma brutal com que os donatistas foram tratados, pela perversidade da ocupação das basílicas pelos cecilianistas e pela forma heroica com que os fiéis e bispos donatistas saíram em defesa de suas basílicas, sendo coroados com o título de mártires.

### 2.2.1 *Texto e Contexto*

A despeito do que postulou Paul Monceaux (1913, p. 179)<sup>37</sup>, os eventos narrados não são contemporâneos do sermão. Trata-se, ao contrário, de uma “memória” de eventos do

---

<sup>35</sup> *Passio Sancti Donati*, 11 (ed. F. Dolbeau, La “*Passio sancti Donati*” (BHL 2303b): *Cum Dei sacerdos ante aram sacri nominis mactaretur, cum catecuminus puer expers disciplinae sacramentorum paene examinis gratiam lauacri salutare sitientissimi postulare: “Subuenite, subienite, aiebat, catecumino mihi”*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 13: *Interea cum traditorum uotis tribuni obsequia paruissent cumque ardorem saeuitiae sanguinis copia satiasset, basilicam rursus aliqui fratres ingressi qualia pro tempore poterant obsequia martyribus exhibebant [...] cum inter cadauera trucidatorum discurrens pietas uniuscuiusque iacentis faciem dinoscere properat* (Tradução nossa).

<sup>37</sup> Monceaux (1913, p. 178-179) propôs que o orador tenha sido uma testemunha ocular dos eventos, e que a pregação do sermão tenha ocorrido em um contexto litúrgico em comemoração a um dos primeiros aniversários dos mártires citados no texto. Foi seguido por William Friend (2003, p. 159) e Maureen Tilley (1996, p. 51-52; 1997, p. 61).

passado. Sendo assim, é preciso fazer uma distinção entre o possível contexto em que essas histórias teriam ocorrido e o momento em que foram lembradas pelo orador.

Podemos situar os acontecimentos descritos no sermão no contexto dos conflitos envolvendo disputas por basílicas ainda no governo de Constantino, no início do século IV (DOLBEAU, 1992, p. 251; FRENDA, 2003, p. 159; GADDIS, 2005, p. 54; TILLEY, 1996, p. 51-52; LENSKI, 2016b, p. 8; MAIER, 1987, p. 198; SHAW, 2011, p. 188). Os acontecimentos citados ocorreram, provavelmente, após o Decreto de União lançado por Constantino no final 316, e antes de sua revogação, em 321. Tal decreto se perdeu, mas sua existência é conhecida graças às menções feitas em fontes posteriores, como Agostinho e o Código Teodosiano<sup>38</sup>. O pouco que sabemos sobre o decreto diz respeito ao confisco de basílicas donatistas e, em alguns casos, ao exílio de clérigos.

Se a existência desse documento é atestada por outras fontes, a sua execução, ou seja, a forma concreta como aconteceram esses confiscos e em que escala eles ocorreram é bem menos conhecida. A *Passio Donati* é basicamente a única fonte sobre esses acontecimentos. Dessa forma, nosso conhecimento sobre as ações envolvendo as disputas por basílicas é bastante limitado e muito em decorrência das interpretações sobre essa fonte.

O período de 317-321 foi por muito tempo entendido pelos historiadores como um primeiro momento de repressão severa e perseguição por parte das autoridades imperiais em relação aos donatistas (FRENDA, 2003, p. 159; TILLEY, 1996, p. 51; 1997, p. 57; GADDIS, 2005, p. 54). O argumento principal é que de diante da recusa dos donatistas em aceitar a União, Constantino teria usado meios coercitivos para forçar os donatistas a mudarem de ideia.

Em estudo recente, porém, Noel Lenski (2016a, p. 104-109) demonstrou que Constantino parece ter relutado em se envolver na questão donatista e quando o fez foi a partir de um aparato legal baseado na lei civil de propriedade. Para o historiador, as histórias descritas na *Passio* revelam muito mais uma tentativa de conter um conflito em torno de uma disputa de propriedade que teria fugido do controle, do que uma ordem imperial para matar donatistas resistentes.

---

<sup>38</sup> Para uma relação mais completas das fontes que citam o Decreto imitado por Constantino ver: MAIER, 1987, I, p. 198.

De fato, os donatistas mantiveram a basílica, assim como outras igrejas que estavam em sua posse, sobretudo na Numídia. E em 320, antes da revogação da ordem de união, os próprios donatistas recorrem à corte imperial para resolver um problema de sucessão episcopal interna (LENSKI, 2016a, p. 112). Após esses incidentes, o único documento que relata disputas por basílicas é do final do governo de Constantino, em 330, quando os bispos de Constantina (antiga Cirta) reclamaram ao imperador que uma das basílicas construídas para os cecilianistas foi tomada pelos donatistas. A solução oferecida pelo imperador foi construir uma nova basílica<sup>39</sup>.

No que se refere ao contexto das ações, é preciso ter cuidado para não tomar o discurso da fonte como um eco da realidade, assim como evitar generalizações, sobretudo quando dispomos de uma única fonte. Mas isso não torna o texto menos interessante para o estudo das disputas pelas basílicas do período. O que esse texto nos revela é muito mais a forma como os donatistas reconstruíram ou rememoram esses acontecimentos e os temores subjacentes a essas histórias, do que um relato do que realmente aconteceu.

### 2.2.2 *(Re)construindo os inimigos*

O que nos interessa, em particular, é como essas histórias estiveram relacionadas ao processo de demonização dos adversários sectários. Para tanto, nos deteremos em dois pontos centrais: a forma como os envolvidos nas ações de violência foram representados (fiéis e bispos donatistas, autoridades seculares, soldados e cecilianistas de modo geral) e os aspectos identitários ressaltados e/ou reafirmados.

Em primeiro lugar, é interessante notar que as duas descrições que o orador da *Passio Donati* faz de atentados a basílicas têm a participação de autoridades seculares. No primeiro caso, o autor afirma que as autoridades tentaram subornar os donatistas para que esses desocupassem a basílica. Diante da recusa, os juízes foram autorizados a intervir e

---

<sup>39</sup> Optat. Ap. 10. Constantino aos bispos da Numídia (5 de fevereiro de 330). In: Maier. *Dossier du Donatisme*. 1987, pp. 248–49.

forças seculares foram utilizadas para resolver a questão<sup>40</sup>. Essa é uma interpretação dos fatos oferecida pelo orador. É provável que os cecilianistas tivessem reclamado a basílica e que algum pagamento tenha sido oferecido para que os donatistas abrissem mão da propriedade. Como o caso não se resolveu, as autoridades apelaram para o uso da força física (SHAW, 2011, p. 189).

No segundo caso, a ação das autoridades é mais severa, resultando em um verdadeiro massacre. Nas palavras do orador:

E eis que, da mesma maneira que na paixão de nosso Senhor, um grupo de soldados, comprados pelos fariseus modernos, saíram de seu acampamento para matar cristãos. E as mãos direitas armadas com bastões contra mãos inocentes, estendidas a Deus, como se aqueles que são mortos em matança ímpia com bastões ao invés de espadas são menos propensos a serem chamados mártires<sup>41</sup>.

Nessa outra investida, “comprados” ou não, também houve a presença de soldados e até mesmo de um tribuno. Na versão do donatista, a participação dos soldados não era garantir que a lei fosse cumprida, mas, exclusivamente, matar cristãos. E foi a morte do bispo Honorato que revelou que eles eram na verdade agentes do próprio Diabo:

Embora o pescoço de Honorato, o mais sagrado bispo de Sicilíbia, se não atravessado, pelo menos picado pela espada do tribuno; e a raiva revelou os agentes do Diabo, tanto quanto o sofrimento do glorioso bispo revelou a Igreja de Cristo, visto que o servo de Cristo nosso Senhor não é outro senão aquele que sofre a mesma paixão que o próprio Senhor sofreu<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> *Passio Sancti Donati*, 3 (ed. F. Dolbeau, La “*Passio sancti Donati*” (BHL 2303b): [...] *mitiit pecúnias quibus uel fidem carpet, uel professionem legis ocasionem fecerit uaritia. Sed cum his omnibus inlecebrantibus temptamentis rigidus atque inflexibilis tenor iustitiae deuotoris obsisteret, iubentur iudices; coguntur ut cogat saeculi potestatis [...]*. (Tradução nossa).

<sup>41</sup> *Ibid.*, 6: [...] *ecce ad instar dominicae passionis cohors militum e castris progreditur, ad christianorum necem a phraisaeis neotericis procurata. Manus contra innocuas ad dominum extensas armantur fustibus dexterarum, quasi minus martyres dicerentur qui non gladiis sed impia caede fustibus trucidabantur.* (Tradução nossa).

<sup>42</sup> *Ibid.*, 7: *quamquam Honoratum sanctissimi Sicilibensis episcopi iugulum tribuni gladius etsi non penetravit, tamen compunxit; atque ita et illic tam ministros diaboli furor detexit quam gloriosi antistitis patientia Christi ecclesiam manifestavit, quia nec alius ostendebatur Christi domini servus quam ille qui haec eadem patiebatur quae et ipse passus est dominus.* (Tradução nossa).

Aqui aparece um elemento importante na construção da identidade dos donatistas: eles são a verdadeira Igreja de Cristo. Os soldados, por sua vez, não estão a serviço da lei, mas do próprio Diabo. O Diabo evocado pelo orador não nos parece ser uma alusão a algum personagem em especial. Mas todos que estiveram envolvidos nas ações contra os donatistas estão de alguma forma atrelados à figura diabólica, como veremos adiante.

Ao tomarmos os casos de confiscos de basílicas donatistas descritos pelo orador, é impossível precisar qual foi, de fato, a real participação de soldados e forças seculares nas disputas. Contudo, a veracidade do relato é o menos importante, pois mesmo em casos de falsas notícias, algum aspecto dessas notícias sempre surge de uma representação coletiva preexistente, um caldo cultural (BLOCH, 1921, p.29). Nesse caso, o caldo é a memória das perseguições. No contexto de disputas entre cristãos, as intervenções do exército são interpretadas como uma forma de perseguição. Nessa construção, o exército que ataca cristãos é igualado ao perseguidor de outrora e, por conseguinte, aos agentes do diabo.

Além disso, essas ações eram críveis para os cristãos do período, justamente porque eram plausíveis, ou seja, eram coerentes com seus axiomas culturais (SHIBUTANI, 1966, p. 76-86). No momento em que as histórias de tomadas de basílicas donatistas são evocadas, elas equivalem a episódios concretos. O modo como a ação dos soldados é descrita e a resistência encontrada remontam às ações típicas que ocorreram em outras partes do império em meados do século IV (SHAW, 2011, 188-189). O que transparece nessas histórias é muito mais uma interpretação do envolvimento das forças seculares na apreensão de uma basílica, e o medo que essas apreensões geravam do que um relato do que teria acontecido “tempos atrás”.

Pela forma como o orador constrói a narrativa, podemos inferir que a reconstrução desses eventos é parte de uma visão mais geral do próprio período em que teriam ocorrido. Para marcar o momento em que as histórias narradas teriam acontecido o orador se refere às autoridades da época:

Os incidentes ocorreram em Cartago quando Ceciliano era o falso bispo, quando Leôncio era *comes* e Ursácio *dux*, no tempo em que Marcelino era tribuno e, quando o Diabo se tornou o conselheiro de todos eles.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> *Passio Sancti Donati*, 2 (ed. F. Dolbeau, La “*Passio sancti Donati*” (BHL 2303b): *apud Carthaginem gest est, Caeciliano pseudoepiscopo tunc instante, adsentiente Leontio comite, duce Vrsatio, Marcellino tunc tribuno famulante, diabolo tamen omnium istorum consiliario existente.* (Tradução nossa).



Nessa passagem há duas menções importantíssimas que relevam a maneira como esse período foi representado nas memórias donatistas. Em primeiro lugar, os acontecimentos que levaram a apreensão da basílica descrita no início do texto (3-4) ocorreram em Cartago quando o próprio Ceciliano era o “falso bispo”. Além de deslegitimar a posição de Ceciliano, a menção a ele é fundamental ao se rememorar esses eventos, pois ele mesmo teria recorrido às autoridades para se apossar das basílicas donatistas. Pior que isso, o orador também o acusava de ser responsável pelas “perseguições” e por ter tramado a morte dos fiéis que se embarricaram na basílica de Siciliba.<sup>44</sup>

Em segundo lugar, a própria ação é deslegitimada, uma vez que o Diabo é o grande responsável de todos esses acontecimentos por ser o próprio “conselheiro” das autoridades e dos cecilianistas. Assim como durante a Grande Perseguição, as ações foram tão nefastas que somente o Diabo poderia ter orquestrado essa investida contra os cristãos. Essa construção fica clara quando ele se refere ao decreto de União: “Cristo, disse [o Diabo], é amante da unidade; que se faça a unidade então”<sup>45</sup>. A ideia de que a unidade é um objetivo do Diabo é um argumento poderoso, mesmo em tempos de relativa paz, pois permite que as fronteiras entre “eles” e “nós” sejam mantidas. Esse argumento serve tanto para explicar a resistência, quanto para explicar para os próprios membros da comunidade o porquê da resistência.

É interessante notar que em nenhuma passagem do sermão o orador donatista cita o imperador Constantino. Assim como nas histórias dos mártires<sup>46</sup> que contavam os tempos da perseguição aos cristãos, as autoridades são representadas como um instrumento do Diabo e não como o próprio Diabo encarnado.

Da maneira semelhante, aqueles que se apossam das basílicas são descritos como pessoas que apresentam comportamentos que causavam repúdio de tal forma que o redator afirmou sentir dor ao saber no que tinha se tornado a basílica. Aqueles que participavam das ações eram construídos em termos depreciativos. A noção que o orador do sermão apresenta

---

<sup>44</sup> *Passio Sancti Donati*, 8-9 (ed. F. Dolbeau, La “*Passio sancti Donati*” (BHL 2303b):[...] *ut et illic ex titulationibus nominum persecutionis etiam Caecilianensis usque in finem memoria prarogetur, ne alios quandoque postmodum episcopatus gestae rei expertes deceperit parricida [...] Illum autem omnium sanguinis necesse est teneri reum, quem totam interficiendam locasse plebem nos est incertum.* (Tradução nossa).

<sup>45</sup> *Ibid.*, 3: “*Christus, inquit, amator unitati est; unitas igitur fiat*”. (Tradução nossa).

<sup>46</sup> Como exemplo podemos citar a *Passio Mariani et Iacobi*, do século III e a *Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum*, do século V.

de que os soldados eram pessoas compradas, ou seja, contratadas, deslegitima a ação uma vez que eles não eram movidos pela fé, mas por interesses mundanos. As representações dos cecilianistas, contudo, apresentam uma carga dramática muito maior. A descrição que ele faz desses personagens é reveladora:

Quem nega que foram os filhos do Diabo os autores desses feitos? Quem chama os autores das ações de cristãos, exceto aquele que deseja desculpar o próprio Diabo e desautorizar Cristo, o Senhor?<sup>47</sup>

Não há dúvidas de que os filhos do Diabo, ao qual se refere, são os próprios cecilianistas que recorreram aos tribunais para tomarem posse dessas basílicas como previa o Decreto de União emitido por Constantino. A construção imagética dos cecilianistas e do próprio Ceciliano enquanto filhos do Diabo reforça um quadro de polarização entre os inimigos diabólicos e a Igreja dos verdadeiros cristão, a Igreja perseguida, aquela que sofre o martírio.

Percebemos até aqui a forma como os “outros” foram construídos por meio das ações e das histórias que eram compartilhadas. O que nos resta fazer é refletir sobre os usos concretos dessas histórias no momento em que elas são acionadas.

### ***2.2.3 Histórias de violência e seus usos identitários***

Não é possível determinar com exatidão a data em que o sermão foi pronunciado, mas é possível estabelecer que tenha sido pregado após 325. As acusações à figura de Ceciliano e a forma como o redator se refere “aos tempos da perseguição de Ceciliano” no passado são, de fato, indícios de que o sermão seria posterior à morte deste, que teria ocorrido entre os anos de 325 e 343 (MAIER, 1987, p. 200)<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> *Passio Sancti Donati*, 4 (ed. F. Dolbeau, La “*Passio sancti Donati*” (BHL 2303b): *Quis talia uel filis diaboli auctoribus gesta negat uel facti autores christianos apellat, nisi qui aut ipsum diabolum excusatum uelit aut de domino Christo aliter sensit?*

<sup>48</sup> As proposições de Maier (1987) para a datação do sermão têm sido aceitas sem maiores contestações. A exemplo de LENSKI, 2016a, p. 110; BARCELLONA, 2002, p. 146; SHAW, 2011, p.188. Tilley (1997, p. 52), contudo, parece ter ignorado as discussões, optando por uma datação contemporânea aos eventos (317-319) seguindo Frennd (1951) e Brisson (1958).

Uma interpretação possível foi oferecida por Brent Shaw (2011, p. 188), que aponta para as disputas envolvendo basílicas, em decorrência de um novo Decreto de União, emitido em 347, como a grande motivação do sermão. O argumento principal é de que essas histórias teriam sido acionadas em um momento estratégico, no qual havia uma nova investida das autoridades seculares contra as propriedades donatistas, por isso a necessidade de se preparar e reforçar os laços comunitários.

De fato, reforçar os laços comunitários parece ter sido um fator preponderante para que essas histórias fossem “relembradas”<sup>49</sup>, sobretudo diante da possibilidade de uma nova repressão por parte do Estado. Contudo, as motivações desse sermão em específico parecem estar relacionadas a uma ameaça mais silenciosa e cotidiana, a proximidade com aqueles que deveriam ser identificados como inimigos da verdadeira Igreja. Na parte introdutória, o próprio orador afirma que eles viviam em momentos de paz, o que nos leva a inferir que sua pregação tenha ocorrido antes dos eventos de 347. Na continuidade, enfatiza que era justamente nesses momentos que se fazia necessário lembrar e mostrar quem eram os inimigos para que os fiéis do presente não se deixassem seduzir por aqueles falsos cristãos<sup>50</sup>.

A comemoração do aniversário de martírio de fiéis e clérigos donatistas que morreram em defesa de sua basílica parece ter sido um momento ideal para policiar as fronteiras que os separavam dos “outros”. Décadas depois dos primeiros acontecimentos que levaram ao cisma, era necessário manter fresco na memória o porquê de os dois grupos se manterem separados. Como bem notou Alan Dearn (2016, p. 95), uma das intenções que transparecem na fala no orador é demarcar as fronteiras entre as comunidades, utilizando a história dos mártires como uma comprovação da antítese entre cristãos e os ministros do Anticristo. Para o orador essa demarcação precisa ser explicada, pois não estava necessariamente aparente para a audiência.

Esse é um uso identitário que permite definir a partir de uma memória comum “quem nós somos” e “o que nós defendemos”. E talvez até mais importante, “quem nós não somos”.

---

<sup>49</sup> Um exemplo desse tipo de mobilização da memória dos mártires como modelo de resistência a ser seguido pela comunidade donatista pode ser encontrado na Paixão dos Mártires de Abitina, analisada no capítulo IV.

<sup>50</sup> *Passio Sancti Donati*, 1 (ed. F. Dolbeau, La “*Passio sancti Donati*” (BHL 2303b): *Magis enim necessarior instructio illis est ubi professa hostilis societas ad decipiendum et facilis et próxima est [...]. Quod salutare est enim tam periculose tacetur prementibus quam inutiliter a simplicibus ignoratur [...]. Christianorum causa ergo repetita quae gesta sunt et utilitatis et iustitiae plea sunt, quia et fidelis comemorando corroborant et rude quosque ad tolerantiam temptationum instigant et inimicos detergendo condempnant.* (tradução nossa).

O mais interessante ao evocar a história do martírio é que a basílica, nesse caso, fica com os fiéis. E seus mártires são enterrados nela. Isso passa uma mensagem de resistência e ensina um comportamento a seguir diante de situações extremas adversas, mas também, no cotidiano religioso (TILLEY, 1996, p. xxi -xxii).

### 2.3 Optato de Mileve e as histórias de profanação

Entre os anos de 362 e 366, logo após assumir o cargo de bispo de Cartago, Parmênio<sup>51</sup>, o Primaz dissidente da África, compôs uma obra de cinco volumes contra seus inimigos sectários (MONCEAUX, 1920, v. 5, pp. 227–31). A obra polêmica, intitulada *Adversus ecclesiam traditorum*<sup>52</sup>, era em tese um tratado sobre a natureza da Igreja donatista, que tinha como propósito demonstrar como a verdadeira Igreja poderia ser identificada (TILLEY, 1997, p. 98). Na prática, contudo, servia como um ataque direto aos seus adversários, os cecilianistas. Em resposta, o bispo Optato de Mileve redigiu uma obra apologética composta de sete livros.

A obra<sup>53</sup> completa do bispo cecilianista foi escrita entre as décadas de 360 e 380. Em seus livros, Optato se empenhou em refutar os argumentos de Parmênio descrevendo a história da dissidência, desde as origens do cisma até eventos contemporâneos. Muitas das histórias descritas faziam parte de um passado muito distante do momento no qual escrevia, principalmente aquelas relacionadas ao início do cisma. E mesmo quando relata eventos contemporâneos, a origem dessas histórias está naquilo “que se ouviu dizer”. Esse parece ser

---

<sup>51</sup> Parmênio foi um dos principais pilares da Igreja donatista. Suas origens não são completamente conhecidas, sabe-se que veio da Gália ou da Espanha para suceder Donato como bispo da Igreja de Cartago em 362. O início de seu episcopado é marcado pela volta de bispos donatistas exilados após o Decretos de União de 347 (TILLEY, 1997, p. 96).

<sup>52</sup> Infelizmente a obra completa não chegou até nós, mas seus argumentos sobreviveram nos escritos de Optato e de Agostinho. Existe um consenso entre os historiadores de que a obra tenha sido escrita na década de 360, provavelmente em 363 (WILHITE, 2014, p. 400-401), mas tenha sido revisada posteriormente por volta de 384 (EDWARDS, 1997, p. xviii). Tilley (1997, p. 98) defende que a primeira edição era composta de um trabalho de seis livros, escritos entre os anos de 366-370, em um período no qual os cecilianistas ainda se recuperavam do impacto do governo do imperador Juliano (361-363). Já o sétimo livro só teria aparecido em 390, quando Optato revisa sua obra em uma segunda edição.

<sup>53</sup> Optato não deixou nenhum título a seus escritos. Alguns comentaristas da fonte a nomearam de *Tratado contra os Donatistas*, *Contra os Donatistas* ou *Contra Parmênio*, mas também é citada apenas como os *Sete livros de Optato*. Para uma discussão sobre o assunto ver EDWARDS, 1997, p. xvi, n.25.

o caso das histórias relacionadas às retomadas de basílicas donatistas que estavam em posse dos cecilianistas.

O segundo livro de Optato pode ser considerado uma resposta direta às alegações de Parmênio de que a Igreja donatista era a verdadeira Igreja de Cristo<sup>54</sup>. Segundo Parmênio, a verdadeira Igreja não poderia ser aquele que “se alimentava do sangue dos mártires”,<sup>55</sup> referindo-se ao fato de que os cecilianistas seriam os perseguidores dos donatistas. É nesse contexto que Optato mobiliza algumas histórias de violência donatista cometida contra seus adversários.

Em uma das histórias, Optato rememora um ataque que teria ocorrido na cidade de Tipasa, na Mauritânia Cesariense<sup>56</sup>, orquestrado por dois clérigos donatistas, Urbano de Formes e Felix de Idicre, com a ajuda de um magistrado e seus soldados<sup>57</sup>. Nesse relato, descreve o que os donatistas fizeram com uma basílica que antes pertencia aos cecilianistas, revelando o descaso dos seus adversários com os objetos utilizados do ritual de consagração da Eucaristia:

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

---

<sup>54</sup> Em sua obra, Parmênio desenvolve uma eclesiologia que justifica a identificação de sua Igreja como a verdadeira Igreja, baseada na posse de determinados dotes. Com o objetivo de contestar o bispo donatista, Optato se propôs a demonstrar que os cecilianistas sim possuam todos os dotes necessários.

<sup>55</sup> Optat. II, XIV, 1(SC 412, p. 268): *Et tu uocis oblitus ad inuidiam catholicis faciendam his locutus es uerbis: Neque enim illa ecclesia dici potest quae cruentis morsibus pascitur et sanctorum sanguine et carnibus opmatur.* (tradução nossa).

<sup>56</sup> Antiga província romana no noroeste do Norte da África, atual Argélia.

<sup>57</sup> Optat. II, XVIII, 4 (SC 412, p. 276).

frasco não experimentou qualquer ruptura, mas, com a proteção de Deus, ele pousou ileso entre as pedras<sup>58</sup>.

Como podemos perceber, o ato de profanação está no descarte da Eucaristia e dos objetos considerados sagrados. Essas ações eram descritas como controversas pelo bispo de Mileve, pois no que se refere à liturgia, nada diferenciava os donatistas dos cecilianistas. A Eucaristia, o óleo sagrado, os cálices e tudo o que foi “profanado” tinham os mesmos significados e faziam parte dos mesmos rituais em ambas Igrejas.

No sexto livro, Optato retorna às histórias de disputas por basílicas. Dessa vez, sem dar detalhes de quando e onde as ações teriam ocorrido. Em uma das passagens se refere aos cálices e outros objetos que teriam sido removidos das basílicas cecilianistas e vendidos como “objetos comuns” no mercado:

Vocês permitiram até mesmo que suas próprias mãos, que foram utilizadas para segurar esses mesmos cálices antes de nós, fossem queimadas junto com eles. Vocês ordenaram que todos fossem levados para serem vendidos em qualquer lugar. É possível que mulheres lascivas os comprassem para seus próprios usos peculiares e que os pagãos os comprassem para fazer recipientes em que eles podem queimar incenso aos seus ídolos<sup>59</sup>.

O que mais horrorizava o bispo de Mileve era o possível destino daqueles objetos que eram vendidos. A venda no mercado comum permitia que “mulheres lascivas” os comprassem para “usos peculiares” e, pior que isso, que os pagãos os utilizassem para queimar incenso aos deuses. Os objetos que antes eram usados num ritual sagrado passariam a fazer parte de um ritual profano.

---

<sup>58</sup> Optat., II, XIX, 1-2 (SC 412, p. 278): *Et quod vobis leve videtur, facinus immane commissum est ut omnia sacrosancta supra memorati vestri episcopi violarent. Iusserunt eucharistiam canibus fundi, non sine signo divini iudicii. Nam idem canes accensi rabie ipsos dominos suos quase latrones, sancti corporis reos, dente vindice tamquam ignotos et inimicos laniaverunt. Ampullam quoque chrismatis per fenestram ut frangerent iactaverunt, et cum casum adiuveret abiectio, non defuit manus angelica quae ampullam spiritali subvectione deduceret: proiecta casum sentire non potuit. Deo muniente illaesa inter saxa consedit.* (tradução nossa).

<sup>59</sup> Optat., VI, II, 1-2 (SC 413, p. 166–68): *Passi estis etiam comburi manus vestras, quibus ante nos eosdem calices tractabatis. Eam rem tamen passim vendi iussistis; emerunt forsitan in usus suos sordidae mulieres, emerunt pagani facturi vasa in quibus incenderent idolis suis.* (tradução nossa).

Optato se queixava também, que nas disputas pelas basílicas, muitos dos altares foram quebrados, esmagados ou mesmo removidos. De fato, a maior parte do sexto livro é dedicada a rememorar esses atentados, que segundo ele eram resultado da crueldade e estupidez dos donatistas. Ao expor tais fatos, o bispo dá a entender que esses relatos eram amplamente conhecidos, não podendo os donatistas negar ou contestar as acusações<sup>60</sup>. Mais uma vez, esses atos são entendidos como uma forma de violação, uma profanação do sagrado:

Pois o que é o altar, senão o lugar de acomodar o Corpo e Sangue de Cristo? Todos estes altares foram esmagados, quebrados, ou removidos pela loucura dos seus homens [...]. Mesmo assim, em todos os lugares, é blasfêmico que vocês coloquem suas mãos sacrílegas e ímpias em algo tão maravilhoso<sup>61</sup>.

Em um esforço de deslegitimar as ações de seus adversários, Optato enfatizou em vários momentos que os donatistas contratavam os chamados circunceliões para fazer esse trabalho, e em troca os pagavam com vinho. Percebemos aqui, a tentativa de difamar a imagem desse grupo de pessoas e deslegitimar suas ações, identificando-os como homens e mulheres que não agiam motivados pela fé, mas sim, em troca de pagamento. Para ele, os donatistas eram homens enlouquecidos que utilizaram gangues contratadas para espalhar o terror entre os cecilianistas e tomar suas basílicas.

Como bem ressaltou Michael Gaddis (2005, p. 112), a maioria dos discursos faziam parte de uma estratégia para desacreditar os circunceliões e, por extensão, a própria Igreja donatista. Optato criava um cenário no qual os circunceliões ou eram apresentados como homens rudes e violentos, ou eram descritos como fanáticos que levavam os imperativos religiosos ao extremo.

No próximo capítulo, discutiremos em detalhes a natureza das ações dos chamados circunceliões. Neste momento, o que importa notar nas descrições oferecidas por Optato é que os “outros” são, de fato, pessoas violentas, que cometeram atos terríveis, não apenas contra outros cristãos, mas contra tudo que era mais sagrado no espaço das basílicas.

---

<sup>60</sup> Optat. VI, I,1 (SC 413, p. 160): *Iam illa ostendenda sunt quae crudeliter ac stule uos fecidde negare minime poteritis.* (tradução nossa).

<sup>61</sup> Optat. VI, I, 2-3 (SC 413, p. 160–62): *Quid est enim altare nisi sedes et corporis et sanguinis Christi? Haec omnia furor vester aut rasisit aut fregit aut removit [...] ubique tamen nefas est, dum tantae rei manus sacrilegas et impias intulistis.* (tradução nossa).

### 2.3.1 Profanação e exorcismo

O que deixava Optato perplexo nas histórias que circulavam sobre o que os donatistas faziam ao se apossarem de uma basílica cecilianista, era a maneira com que lidavam com os objetos utilizados nos rituais cristãos de consagração da Eucaristia, o possível destino daqueles objetos e a destruição dos altares. Todas essas ações eram consideradas profanas aos olhos do bispo. Contudo, elas possuíam um significado diferente para aqueles envolvidos nessas ações.

A ação de quebrar um altar é carregada de significados. Na tradição cristã, os altares eram os principais símbolos do poder sagrado. Afinal, era no altar que um bispo ou presbítero consagrava a eucaristia diante de sua congregação. Atacar um altar era uma forma de atacar o poder dos clérigos inimigos. Mas era também uma forma de negar a validade dos sacramentos consagrados por clérigos considerados *traditores*.

Segundo a mesma lógica, os objetos encontrados nas basílicas cecilianistas não tinham os mesmos significados daqueles utilizados nas basílicas donatistas. Os objetos que faziam parte do ritual cristão durante a celebração, quando eram recuperados dos cecilianistas, eram vistos como objetos que estavam, simbolicamente, poluídos pelo contato com os *traditores*. Por isso mesmo não fazia diferença qual uso seria feito deles.

O ato de jogar a eucaristia aos cães horrorizava Optato, mas, ao que tudo indica, para os donatistas, aquele pão entregue aos cães não representava o “Corpo Sagrado de Cristo”. Afinal, foram consagrados por bispos impuros, o que para os donatistas, anulava a validade do sacramento. Para Shaw (2011, p. 157), a própria escolha do cachorro não era aleatória, e remontava a uma longa tradição cristã que via no animal um símbolo dos descrentes satânicos e hereges. Esses eram símbolos presentes numa tradição compartilhada por ambos os grupos. Essas ações demonstram que os donatistas consideravam os sacramentos cecilianistas não apenas inválidos e sem a presença da “Divina Graça”, mas diabólicos e poluídos (GADDIS, 2005, p. 120).

Além de dar fim aos objetos “contaminados”, as histórias retratam a necessidade de purificar o espaço que seria reocupado. Dessa forma, assim que tomavam posse de uma basílica, os donatistas a lavavam do chão ao teto, incluindo as paredes, cortinas, e



instrumentos utilizados nas reuniões<sup>62</sup>. Para Gaddis (2005, p.121) as ações de purificação ou limpeza de uma basílica são práticas paralelas àquelas utilizadas para evitar/acabar com a poluição associada com os sacrifícios pagãos. Assim, os rituais de purificação das basílicas remontam a um repertório de ações cristãs conhecido e utilizado para purificação dos espaços contaminados pelos pagãos. Tratavam-se de verdadeiros atos de exorcismo. As ações que essas histórias evocavam eram permeadas de atos simbólicos que poderiam ser entendidos pelos dois lados do confronto.

A construção dos cecilianistas enquanto poluídos transparecia nas ações, mas também nos discursos. O próprio Optato afirmou que pelo julgamento donatista, os objetos e lugares que antes pertenciam aos cecilianistas estavam poluídos, por isso se apressavam em purificá-los<sup>63</sup>.

O ato simbólico de purificar os espaços antes ocupados pelos adversários religiosos, parece ter continuado no século V. Em uma carta escrita entre os anos de 409 e 410, Agostinho repreendia alguns atos de violência cometidos pelos circunceliões e clérigos donatistas. Com um certo tom de ironia, o bispo questionava o donatista Macróbio, sobre a necessidade de lavar o chão em que caminhavam aqueles que praticavam tal violência: “E, no entanto, não lavaram com água salgada o chão no qual andaram aqueles pés ligeiros para derramar sangue, como dizem seus clérigos que deve ser feito no chão que pisam os nossos”<sup>64</sup>.

As histórias de Optato não revelam apenas as representações que os cecilianistas faziam dos “outros”, mas também como esses “outros”, os donatistas, construíam uma imagem de si, como cristãos puros, e dos cecilianistas como contaminados. Essa construção que os donatistas parecem ter feito de seus inimigos sectários chocava Optato e posteriormente Agostinho, pois os colocava ao mesmo nível dos pagãos cuja presença precisava ser exorcizada.

---

<sup>62</sup> Optat. VI, V-VI (SC 413, p. 181-183).

<sup>63</sup> Opta. VI, V, 3 (SC 413, p. 180). *Iudicio superbiae uestrae utraque arbitratie estis esse polluta. Nissi fallor, haec omnia purificare properastis.* (tradução nossa).

<sup>64</sup> Aug. Ep. 108, 5-14: [...] *ad effundendum sanguinem ulla aqua pavimenta salsa lavistis, quod post nostros clerici tui putaverunt esse faciendum.* (tradução nossa).

### 2.3.2 *Juliano, o Apóstata*

O bispo de Mileve contextualiza suas histórias como resultado das disputas por basílicas que ocorreram durante o governo do imperador Juliano (361-363). Segundo Optato, foi durante esse período que os cecilianistas viveram seu maior momento de instabilidade. O primeiro ato de Juliano, em relação aos cristãos africanos, foi permitir que os bispos, que tinham sido enviados para o exílio por seu antecessor, regressassem às suas dioceses de origem.

Uma das consequências do retorno dos bispos donatistas exilados é que com suas dioceses tinham o direito de recuperar também suas basílicas, apreendidas pelo Decreto de União de 347. O grande problema é que a maioria dessas basílicas já estava ocupada por bispos cecilianistas havia mais de uma década. Naturalmente, muitos desses bispos se negaram a devolver as basílicas aos bispos donatistas, fazendo com que esses, tendo o decreto do imperador Juliano em mãos, recorressem às cortes civis. Com a vitória garantida nos tribunais, era permitido aos donatistas usar até mesmo de força física para retomar suas propriedades (SHAW, 2011, p.151-153).

Nos textos de Optato podemos encontrar algumas equivalências com as construções apresentadas pelo orador da *Passio Sancti Donati* no que se refere à representação das autoridades seculares envolvidas nas disputas pelas basílicas. Embora nas histórias mobilizadas por Optato a ênfase seja dada menos à ação de forças seculares e mais às ordens imperiais e aos seus impactos, como podemos perceber no trecho a seguir:

Foi quase neste momento que a vossa loucura voltou para a África, quando o Diabo foi liberado das prisões em que havia sido mantido. Vocês vieram como homens enlouquecidos, vocês vieram com fúria, rasgando os membros da Igreja, em suas seduções sutis, no massacre terrível, deliberadamente levaram os filhos de paz para a guerra. Vocês exilaram muitos homens de suas dioceses quando invadiram suas basílicas com gangues contratadas. Em tantos lugares, que levaria muito tempo para especificá-los por nomear<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Optat., II, XVII, 1-3: “*Isdem paene momentis vester furor in Africam revertitur, quibus diabolus de suis carceribus relaxatur [...] Venistis rabidi, venistis irati membra laniantes ecclesiae, subtiles in seductionibus, in caedibus mmanes, filios pacis ad bella provocantes. De sedibus suis multos fecistis extorres, cum conducta manu venientes basilicas invasistis. Multi ex numero vestro per loca plurima quae sub nominibus dicere longum est [...]* (tradução nossa).

Nessa descrição que Optato nos fornece dos acontecimentos do período, a atitude do imperador Juliano foi comparada à libertação do Diabo, tamanha devastação que teria causado na comunidade religiosa. O bispo lamentava que o envolvimento do imperador é que tinha gerado uma guerra entre os cristãos e causado um massacre terrível. Aqui, Juliano também não é apresentado como diabólico, mas como um servo, um agente que permitiu que os cristãos voltassem a sofrer com as investidas do Diabo.

## **2.4 Memórias em disputa**

Como podemos observar, embora as histórias de tomadas de basílicas tenham sido compartilhadas no interior de comunidades diferentes e rivais, elas possuem uma série de relações. Elas relevam, sobretudo, a forma como os inimigos foram construídos a partir dos relatos de violência rememorados, o modo como a participação do Estado nesses episódios foi concebida e a maneira como essas histórias contribuíram para a formação de uma memória social.

### ***2.4.1 A participação do Estado nas tomadas de basílicas***

Os episódios de violência lembrados nessas histórias estão atrelados a dois momentos específicos da intervenção imperial na controvérsia donatista: o Decreto de União de 316 e o decreto do imperador Juliano em 362. Essas histórias deixam claro que a insegurança em relação à posse das basílicas estava diretamente associada à ação do Estado e de como os imperadores e outras autoridades seculares interferiam nas disputas. Tanto no sermão quanto nos textos de Optato, foi possível perceber o quanto a ação dos imperadores foi temida, mas também desejada por donatistas e cecilianistas, respectivamente.

Em termos gerais, podemos concluir que, embora estivessem em lados opostos, donatistas e cecilianistas interpretaram as ações dos imperadores e autoridades seculares como obras do Diabo quando essas ações os prejudicavam de alguma forma. Não sabemos o quanto a reconstrução desses contextos enquanto obra do Diabo já fazia parte de uma memória social

partilhada por esses grupos ou se é uma construção desses autores. Contudo, vale a pena lembrar que as perseguições contra os cristãos antes de Constantino faziam parte das memórias partilhadas pelos dois grupos. Associar o adversário ao perseguidor era uma forma de evocar esse passado, distinguindo de que lado estão os cristãos, de que lado estão os agentes do diabo.

Um dos principais argumentos de ataque aos inimigos religiosos era que o outro lado tinha sido cúmplice dos perseguidores. Mesmo no século IV, grande parte do ataque polêmico de Parmênio, ao qual Optato teve de responder, foi a acusação de que os cecilianistas tinham sido os primeiros a usar a força proporcionada pelo Estado contra outros cristãos em 347 (SHAW, 2011, p. 162-163).

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

O modo impactante como Optato descreveu os acontecimentos de 362 causou grande repercussão na história da Igreja cecilianista e nas “memórias” que se guardaram desse período. Isso ocorreu de tal forma que, décadas depois da publicação dos textos de Optato, em uma carta escrita aos donatistas, Agostinho utilizava os mesmos termos para se referir ao período:

Foi então que Constantino lançou, pela primeira vez, uma lei severa contra o partido de Donato. Os filhos de Constantino imitaram ao pai, ao promulgar leis similares. Esses foram sucedidos por Juliano, apóstata e inimigo de Cristo, que pelas súplicas de Rogaciano e Pôncio, seus delegados, concedeu a liberdade para o partido de Donato, para sua perdição. Devolveu as basílicas aos hereges, e os templos aos demônios, pensando que poderia perecer o nome cristão no mundo se ele quebrasse a unidade da Igreja que ele tinha desertado<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Aug. Ep. 105, 2. 9: *Tunc Constantinus prior contra partem Donati severissimam legem dedit. Hunc imitati filii eius, talia praeceperunt. Quibus succedens Iulianus desertor Christi et inimicus, supplicantibus vestris Rogatiano et Pontio, libertatem perditionis parti Donati permisit: denique tunc reddidit basilicas haereticis, quando templa daemoniis, eo modo putans christianum nomen posse perire de terris, si unitati Ecclesiae de qua lapsus fuerat, invideret, et sacrilegas dissensiones liberas esse permetteret.* (tradução nossa).

O bispo de Hipona se referiu ao imperador Juliano como inimigo de Cristo que tinha como único objetivo destruir a unidade da Igreja. A unidade da qual ele tinha desertado era a própria Igreja. Na carta de Agostinho, os donatistas são descritos como hereges e a devolução das basílicas são equiparadas à abertura dos templos. O que nem Optato, nem Agostinho enfatizam em suas narrativas é que a devolução dessas aos donatistas significava que elas haviam sido tomadas dos donatistas primeiro.

Interessante notar que Agostinho usa os mesmos termos do orador donatista, a unidade. Se para o autor do sermão, o objetivo do Diabo era forçar a união com os *traditores* e por isso teria orquestrado o Decreto de União, para Agostinho, pelo contrário, o decreto de Juliano tinha o objetivo de quebrar a união. Em seu “debate”<sup>67</sup> com o bispo donatista da cidade de Cirta, Petiliano, Agostinho retoma essa discussão:

Quando Juliano, abominando a paz de Cristo, devolveu as basílicas da unidade a vocês, quem pode recordar os estragos que cometeram, quando os mesmos demônios abriram seus próprios templos e saltaram de alegria com vocês?<sup>68</sup>

Nessa passagem, Agostinho convida seus adversários a rememorem esse período. Ao ativar as “memórias” do período, a intenção de Agostinho era justificar aos donatistas o uso das forças estatais mobilizadas pelos cecilianistas e se defender das acusações de que os cecilianistas eram perseguidores dos donatistas.

O que podemos perceber são os usos estratégicos em se ativar essas memórias. As lembranças do passado são selecionadas, reelaboradas e acionadas para justificar o presente, como podemos ver nessa passagem:

---

<sup>67</sup> Agostinho não participou de um debate de fato com Petiliano. A obra do bispo de Hipona (composta de três livros) é uma resposta ao conteúdo de uma carta de Petiliano destinada aos clérigos donatista, que chega as mãos de Agostinho por meio dos cecilianistas de Constantina. O livro 2 (no qual se encontra essa passagem) foi escrito em 401 (REBILLARD, 2016, p. 308)

<sup>68</sup> Aug. *Contra litteras Petiliani donatistae libri tres*, II, 83.184: *Quando Iulianus vobis, Christi invidens paci, basilicas reddidit unitatis, quae strages a vobis factae sint, quando vobiscum apertis templis suis etiam daemones exsultabant, quis commemorare sufficiat?* (tradução nossa).

Você diz: "O que vocês têm com os reis deste mundo, os quais o cristianismo sempre experimentou como inimigos?" Ao dizer isto, trataste de listar quais reis tiveram como inimigos os justos, e não se retenha a pensar que podem ser contados em maior número aqueles que tiveram como amigos.<sup>69</sup>

Nesse trecho temos a indagação do próprio Petiliano quanto à relação dos cecilianistas com os imperadores que, na sua visão, “sempre foram inimigos” dos cristãos. Aqui, Petiliano omite o fato de que também os donatistas recorreram às autoridades seculares para intervirem a seu favor.

As acusações mútuas de recorrer a forças seculares para “perseguir” seus opositores eram motivo de grande ressentimento entre os grupos do período. Como vimos na carta enviada aos donatistas, Agostinho os acusava de terem suplicado para que o imperador Juliano agisse contra os cecilianistas. Mais uma vez as memórias daquele período eram acionadas.

Dessa forma é possível pensar o quanto essas histórias de horror causadas pelos adversários eram necessárias, uma vez que permitiam justificar aos “outros”, mas também para si mesmos, as próprias atrocidades que eles mesmos haviam cometido ou com as quais haviam, no mínimo, sido coniventes.

#### ***2.4.2 Nós e os outros***

Um dos principais pontos de convergência entre as histórias está centrado na construção simbólica de si e do outro e de como essa construção estava relacionada à ideia de profanação do sagrado. Se para Optato a profanação se dava pelo destino dado aos objetos, para o orador donatista a ocupação de pessoas consideradas ímpias no espaço que antes era dedicado às orações e sacramentos já era considerada uma profanação. É interessante notar que na história dos fiéis que saíram em defesa da basílica, essa mesma concepção não está presente. O que difere as duas histórias e faz com que uma das basílicas tenha sido profanada e a outra não, é que uma foi tomada e ocupada pelos cecilianistas e a outra, ao que tudo em

---

<sup>69</sup> Aug. *Contra litteras Petiliani donatistae libri tres*, II, 92. 204: *Quid, inquis, vobis est cum regibus saeculi, quos numquam Christianitas nisi invidos sensit? Hoc cum dixisses, enumerare conatus es, quos reges iusti senserint inimicos; nec considerasti quod plures enumerari possint, quos habuerint amicos.*

indica, continuou em posse dos donatistas<sup>70</sup>. Para os donatistas a contaminação se dava pela própria presença dos cecilianistas.

Essa mesma lógica parece estar presente nas histórias compartilhadas por Optato. Como vimos nos trechos selecionados, Optato acusava os donatistas de jogarem a Eucaristia aos cães, de ter vendido e quebrado os cálices e outros objetos usados nos sacramentos, e de quebrarem os altares por serem considerados poluídos.

Os rituais donatistas descritos nas histórias de tomada de basílicas que anteriormente foram ocupadas por seus inimigos religiosos faziam parte um de repertório cultural relacionado ao processo de purificação. Contudo, esses rituais de violência só adquiriam significado, pois eram sustentados por um discurso que enfatizava a pureza sacramental, algo que não acontecia entre os cecilianistas:

Se esses rituais não se reproduzem entre os católicos, é certamente porque, tendo insistido na validade natural dos sacramentos, e independente de seus ministros, eles não podiam concebê-los como contaminados pelo contato (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2016, p. 396-399).<sup>71</sup>

Sendo assim, as histórias narradas por Optato revelam o horror dos cecilianistas diante das atitudes dos seus irmãos de fé, não só pelo que consideravam profanação do sagrado, mas, sobretudo, pelos significados que aquelas ações continham. O grande horror reside na forma simbólica com que os cecilianistas eram construídos por seus inimigos.

As concepções sobre o “outro” são parte fundamental da interação entre os grupos, sobretudo em momentos de conflito. Da mesma forma que as concepções de si também são formuladas e construídas a partir de seleções (SHIBUTANI, 1966, p. 189). O modo como cecilianistas e donatistas construíram representações dos seus adversários, ao partilharem histórias de violência, foi muito diferente para cada lado.

---

<sup>70</sup> Não há nenhuma passagem na *Passio* que relata o fim que levou a basílica, contudo a própria ação de enterrar os mártires donatistas dentro da basílica é um indicio de que após o massacre os cecilianistas desistiram da ação.

<sup>71</sup> Do original: Si ces rituels ne se reproduisaient pas chez les catholiques, c'est assurément parce que, ayant toujours insisté sur la validité naturelle des sacrements, indépendamment de leurs ministres, ils ne pouvaient pas les concevoir comme contaminés par le contact. (Tradução de Julio Cesar Magalhães de Oliveira).

Os donatistas parecem ter forjado suas identidades muito em oposição aos cecilianistas. Como vimos nos trechos selecionados, o martírio do bispo Honorato é comparado à própria paixão de Cristo. Na visão do orador, o seu sofrimento teria revelado qual era a Igreja de Cristo, ou seja, a Igreja donatista e, ao mesmo tempo, que aqueles que se diziam os verdadeiros católicos eram, na verdade, os aliados dos agentes do Diabo que perseguiram a Igreja de Cristo.

Da maneira semelhante, aqueles que se apossam das basílicas são descritos como pessoas que apresentam comportamentos que causavam repúdio de tal forma que o redator afirmou sentir dor ao saber no que tinha se tornado a basílica. Como observa Norbert Elias:

A atribuição de falhas – e também de qualidades positivas – a indivíduos que pessoalmente nada fizeram para merecê-las, pelo simples fato de pertencerem a um grupo julgado digno delas, é um fenômeno universal. É comum as pessoas desconcertarem ou silenciarem aqueles de quem discordam ou estão combatendo, jogando-lhes na cara algum termo grupal depreciativo e infamante ou algum boato vergonhoso que se refira a esse grupo, desde que tais pessoas pertençam a um grupo que tenha sucesso em afirmar seu status superior em comparação ao de seus adversários (ELIAS, 2000, p. 131).

Optato, do mesmo modo, constrói uma visão dos seus adversários, principalmente daqueles que eram contratados para “fazerem o serviço”, como moralmente corrompidos. Para o orador donatista, por outro lado, os adversários eram mais do que violentos e perigosos, eles eram diabólicos em oposição aos donatistas que eram a verdadeira Igreja de Cristo.

Revisitar as histórias de ataque às basílicas faz parte, portanto, da construção da própria memória social, “de um passado social relevante, que legitima ou dá sentido ao presente do grupo que o comemora” (WICKHAM, 1998, p. 11). O caso da *Passio Donati*, nesse sentido, nos parece exemplar na medida em que as histórias de resistência e de defesa de um espaço que pertence àquela comunidade são evocadas em um momento de celebração. A própria forma da narrativa é propícia para a construção de uma memória social associada a eventos que ajudam a definir quem somos “nós”, quem são “eles” e mais, pelo que lutamos. Como demonstram Wickham e Fentress (1992, p. 69):



A história pode ser realçada acompanhando-a com imagens visuais ou auditivas ou com a representação pelo narrador. Mas uma história não tem que ser mais do que simples palavras [...]. O uso das imagens visuais pela igreja para fixar a narrativa sagrada no espírito dos leigos mostra que, pelo menos para a igreja, imagens e histórias andavam juntas. Essa atitude era típica. Nos contos populares, na poesia oral e, mais frequentemente, em situações em que o conhecimento é transmitido por um dispositivo informal e predominantemente oral, a narrativa progride muitas vezes através de uma sucessão de imagens visuais. A imagética visual é, portanto, um aspecto da memória narrativa.

As descrições orais das cenas e acontecimentos que culminaram no martírio dos donatistas que saíram em defesa da basílica contribuem para difundir uma história, que de outra forma seria inaccessível à grande maioria dos fiéis iletrados. A forma como a narrativa é contada cria uma comoção diante das violências sofridas.

Os martírios são os episódios centrais da narrativa. Contudo, a maneira como as histórias são contadas não deixa claro ao espectador quanto nem quais acontecimentos ele estaria lembrando. Não podemos afirmar ao certo se as histórias já eram conhecidas pelo seu público, por isso a não especificação exata dos eventos, ou se era uma estratégia usada para construir um cenário “maior de violência”.

A forma como o orador passa de uma cena a outra não revela exatamente se ele se refere ao mesmo acontecimento sem uma ordem, ou se são histórias que ocorreram em contextos diferentes. Para Frensdorff (2003, p. 160), o autor do sermão reconta o ataque a três basílicas distintas: em uma delas teria ocorrido o massacre; em outra, o bispo de Advocato, Donato, teria sido assassinado; e em uma terceira, o bispo Honorato de Siciliba foi morto pelo tributo Marcelino. Outras interpretações sugerem a existência de dois massacres: um no qual o bispo de Siciliba teria sido morto; e o outros no qual o bispo de Avioccala, recém chegado a Cartago, teria sido morto diante do altar com alguns catecúmenos e outros fiéis (MAIER, 1987, p. 199-200). Entretanto, François Dolbeau (1992, p. 254-255) demonstrou de forma

convicente, que os martírios narrados nas partes 6-8 e 11-12 se referem ao mesmo acontecimento, a morte do bispo Honorato<sup>72</sup>.

Concordamos com as interpretações de Shaw (2011, p.188-189), de que a história referente à primeira basílica mencionada (4-6), seja na verdade, uma interpretação mais geral do que acontecia quando as basílicas passavam para posse de seus adversários. Partilhamos também da compreensão de Dolbeau (1992, p. 254-255), de que os martírios descritos no texto se referem a um mesmo incidente. Todavia, essas questões são de menor importância nessa análise. Mais interessante aqui é pensar como o orador sequencia essas histórias. Num primeiro momento ele “relembra” os fiéis com uma forte carga dramática qual é o destino de uma basílica tomada pelos adversários e como elas são profanadas. Em seguida, passa a narrar a história dos mártires, que em um momento heroico morreram em defesa da basílica. Isso passa uma mensagem da necessidade em se defender esse espaço sagrado da poluição dos *traditores*, a qualquer custo.

Por outro lado, as histórias recolhidas por Optato tinham o objetivo de contestar as acusações feitas por seus adversários, por meio de provas. E, ao mesmo tempo, de convencer as autoridades seculares de que os donatistas e seus circunceliões eram perigosos, violentos e loucos, por isso deveriam ser contidos. Isso reflete um aspecto mais geral da forma como esses grupos construíam suas memórias sociais. Como demonstrou Shaw (2011, p. 147-192), a própria maneira de pensar esse passado se deu de formas diferentes para os dois lados da disputa. Os donatistas partilhavam uma compreensão especial dos acontecimentos do passado que definiam sua história. O modo de retomar esse passado entre os donatistas era o da

---

<sup>72</sup> Parte da confusão em se interpretar esse texto se dá graças ao próprio título presente nos manuscritos (*Passio sancti Donati aduocati*). Em primeiro lugar, não há nenhuma menção à Donato ao longo do sermão. O único mártir nomeado no texto é o bispo Honorato da cidade de Sicilibba (§7. *Honorati sanctissimi Sicilibbensis episcopi*). Isso fez com que muitos comentadores identificassem o bispo mencionado na parte §12 como Donato. Um outro ponto de confusão é que a menção presente na parte §12 (*Au uero memoratus episcopus ex Abuocatensi oppido Carthaginem adueniens*) foi interpretada e “corrigida” como se referindo à um bispo da cidade de Avioccala. Para Dolbeau (1992, p. 254-255), o genitivo *aduocati*, pode ser referir ao topônimo *Abuocatensi oppido*, contudo, os modernos é que atribuíram a sede de Avioccala a esse bispo, visto que a fonte só fala que ele acabou de chegar de uma viagem da cidade de Abuocatensi. As divergências nas interpretações podem ser identificadas pelos títulos modernos. Na PL (v.VIII, p. 752-758), o texto aparece intitulado “*Sermo de passione sancti donati episcopi abiocalensis*”. Nas traduções que tiveram como base no manuscrito publicado na PL aparecem: “A Sermon Given on the Passion of Saints Donatus e Advocatus” (TILLEY, 1996, p. 51-60); e “Sermon sur la Passion de Donatus, évêque d’Avioccala” (MAIER, 1987, p.198-210). Já a edição crítica publicada por Dolbeau (1992, p.251-267) teve com base cinco manuscritos diferentes e foi intitulada “*Passio sancti Donati aduocati*”.

celebração, enquanto que para os cecilianistas era o de provas que atestassem que estavam certos.

Sendo assim, podemos identificar os usos dessas histórias como o “efeito Winston Parva” descrito por Norbert Elias (2000), no qual os grupos reforçam seus laços comunitários ao atacar seus adversários, em momentos de insegurança. Quanto maior a semelhança entre os grupos, mais necessário é marcar as diferenças. Por isso, cada aspecto de diferença que separa esses grupos, como a destruição de objetos usados pelos adversários religiosos, pode ser pensado como um símbolo de identidade (BURKE, 2012, p. 97). Essas histórias revelam uma intenção de ambos os lados de demarcar as fronteiras entre eles, de traçar os limites que os separavam. Para os donatistas era a necessidade de se manterem afastados da contaminação dos *traditores*. Para os cecilianistas, um fator importante de se traçar divisões entre “nós” e “eles” era não só definir uma identidade para o grupo, mas, também, para a comunidade exterior, sobretudo a partir da necessidade de mobilizar os recursos do Estado, como veremos no próximo capítulo.

### **CAPÍTULO III – VIOLÊNCIA COLETIVA E COMBATE AO DIABO**

No final do século IV e início do século V, várias ações de violência coletiva foram reportadas às autoridades seculares por bispos da Igreja cecilianista. Homens como Agostinho e Possídio se queixavam que os clérigos donatistas, juntamente com seus circunceliões, atacavam pessoas, edifícios e objetos com tamanha crueldade que não poderiam ser apresentadas de outra forma senão como diabólicas. Nesse capítulo, buscamos compreender como e com quais objetivos os agentes envolvidos nas disputas do período utilizaram histórias de eventos violentos para construir representações dos “outros” enquanto demoníacos, mas, também, como os agentes históricos que participaram dessas ações justificaram suas práticas violentas como uma forma de “combate ao Diabo”.

Nossa proposta é entender os usos estratégicos da demonização de adversários religiosos, como uma forma de legitimar a coerção, mas, também, a resistência. Para tanto, nos preocupamos, em um primeiro momento, em identificar os agentes envolvidos nas ações de violência coletiva. Na sequência, buscamos demonstrar como, em quais contextos e com quais intenções as histórias de violência foram mobilizadas. Por fim, a partir de estudos de caso, procuramos identificar os possíveis significados das ações para os agentes envolvidos, bem como a lógica por trás da violência.

#### **3.1 Os combatentes sagrados**

No início do século V, Agostinho denunciava que seu partido vivia sob constante ataque: basílicas e casas eram incendiadas; clérigos eram espancados, torturados e assassinados; objetos sagrados eram profanados. Em quase todas as ações de violência descritas pelo bispo de Hipona, os chamados circunceliões estavam presentes, geralmente agindo sob o comando de clérigos donatistas.

O grande problema em tentar identificar a participação desse grupo no conflito sectário do período é que não há vestígios deixados por essas pessoas. O pouco que sabemos sobre os circunceliões provem de textos escritos por representantes do partido cecilianista, como Agostinho, Possídio e Optato. Em quase todos os textos atribuídos a esses autores, os circunceliões aparecem relacionados aos donatistas e envolvidos em episódios de violência coletiva.

A primeira menção aos circunceliões aparece na obra de Optato, na qual o bispo de Mileve descreve a participação dos circunceliões nos fatídicos eventos que ocorreram na cidade de Bagai no ano de 347. No trecho em questão, Optato acusa o bispo donatista da cidade, Donato, de ter enviados seus arautos às feiras das regiões vizinhas para convocar os circunceliões agonistas (*circumcelliones agonisticos*). O objetivo era formar uma força de resistência aos emissários imperiais, Paulo e Macário, que chegaram na África em 347 com a missão de distribuir caridade aos pobres e exortá-los à União. Para conter a turba furiosa comandada por Donato, os emissários teriam pedido auxílio ao exército, resultando em um verdadeiro massacre. Ainda no mesmo trecho, Optato relembra que em outros tempos os próprios bispos donatistas teriam recorrido ao comandante dos exércitos africanos da época, o *Comes Africae* Taurino, para conter a ação dos circunceliões, que sob o comando Axido e Fasir, espalhavam o terror nos campos africanos, atacando credores e senhores de escravos<sup>73</sup>.

Após um intervalo de décadas, os circunceliões voltam a ser citados nas fontes literárias, dessa vez por Agostinho. O bispo de Hipona se remete diversas vezes aos circunceliões ao longo de toda sua obra. Na maioria das vezes, Agostinho os menciona a fim de repreender suas ações violentas e os aponta como os grandes responsáveis pela violência cometida contra os cecilianistas<sup>74</sup>. Na carta endereçada ao *Comes Africae* Bonifácio, no ano de 417, por exemplo, o bispo se queixava que em várias regiões da África, a Igreja cecilianista: “sofria com a violência de parte seus clérigos (donatistas), circunceliões, ou massas populares”<sup>75</sup>. É interessante notar nessa passagem, que os circunceliões não eram correlatos das “massas populares”, mas um grupo à parte. Muitas dessas acusações dirigidas aos circunceliões são retomadas por Possídio na *Vita sancti Augustini*, biografia de Agostinho escrita pelo discípulo em 430.

Além dos textos cecilianistas, há uma menção aos circunceliões em uma lei promulgada em 30 de janeiro de 412 e preservada no Código Teodosiano<sup>76</sup>. Por meio dessa legislação ficava estabelecido que todos os donatistas, clérigos ou não, deveriam retornar à

---

<sup>73</sup> Optat. III, 4.

<sup>74</sup> Embora na maioria das vezes, os circunceliões tenham sido mencionados como partidários do donatismo, há indícios da participação dos circunceliões nas campanhas anti-pagãs, “controladas” tanto por clérigos católicos, como donatistas, sobretudo, entre os anos de 380 e 390, no qual executavam ordens imperiais de destruir fisicamente o paganismo (SHAW, 2011, p. 673- 708).

<sup>75</sup> Ep. 185, 7.12: *sed in quorum regionibus aliquas violentias a clericis, vel a Circumcellionibus, vel populis eorum, Ecclesia catholica pateretur.* (tradução nossa).

<sup>76</sup> Cod. Th. XVI, 5, 52. Para um discussão sobre a possibilidade dos circunceliões representarem um *ordo* na sociedade africana, a partir da interpretação dessa lei, ver: ATKINSON, 1992, p.488-498.

União da Igreja Católica, sob pena de multa para aqueles que se recusassem. Logo no prefácio são listadas as penas monetárias impostas às diferentes classes de pessoas, no qual os circunceliões aparecem como uma das categorias passíveis de punição.

Mas quem eram os circunceliões? Essa é uma pergunta cuja resposta está longe de um consenso e tem sido motivo de acirrados debates entre os historiadores por mais de um século. Por não terem deixado nenhum registro escrito, o que conhecemos dos circunceliões se limita principalmente às descrições feitas por clérigos cecilianistas como Optato, Possídio e Agostinho e às interpretações desses textos.

Os primeiros estudos sobre os circunceliões e suas ações remontam ao século XVI e XVII, no contexto da Reforma Protestante. Nesse período, os teólogos e homens da Igreja reconheceram nos circunceliões um dos primeiros movimentos de resistência à Igreja Católica (FRIEND, 1985, p. xvii). Essa perspectiva influenciou diretamente os historiadores que tenderam a ver a motivações dos circunceliões como estritamente religiosas, como é o caso de Zeev Rubin (1994, p. 156-178), que descreveu o grupo como um movimento ascético donatista, cujas atividades poderiam ser consideradas como uma expressão de protesto contra a Igreja estabelecida. Da mesma forma, Tilley (1997, p.94), baseando-se sobretudo na obra de Optato, descreveu os circunceliões como um grupo de religiosos conservadores, migrantes e trabalhadores rurais, que geralmente, mas não sempre, eram apoiadores dos donatistas. Nessa perspectiva, os circunceliões foram vistos como monges errantes ou ascetas extremamente violentos ligados à Igreja Donatista.

Por outro lado, os circunceliões foram muitas vezes entendidos pela historiografia como agentes envolvidos em um movimento de protesto social do Norte da África formado, em sua maioria, por trabalhadores rurais. Segundo essa abordagem que procurava “secularizar” as motivações das ações desse grupo, as mazelas geradas pela crise do século III teriam provocado uma revolução rural no Norte da África. Essa perspectiva está relacionada, principalmente, à historiografia marxista do século XX. Os principais expoentes dessa abordagem foram François Martroye (1904, p.397-410), Joaquim Diesner (1957, p.106-112) e pesquisador francês Jean-Paul Brisson (1958, p. 325-356). Para os historiadores que prezaram pelas motivações sociais, as ações relacionadas à violência religiosa são entendidas, apenas, como uma superfície que escondia reivindicações sociais mais abrangentes.

Para Martroye (1904, p.397-410), por exemplo, o movimento dos circunceliões era composto por pessoas oriundas das classes populares, sobretudo, camponeses pobres, que falavam púnico e vagavam pelo campo. Eram pessoas hostis à ordem política e social, aliciadas por clérigos inescrupulosos, que desejavam satisfazer suas ambições e rancores. Baseando-se nesse mesmo modelo interpretativo, Balwin (1961, p. 3-11) defendeu que os circunceliões formavam um movimento revolucionário, fora da lei, que atraía escravos e camponeses e que teriam entrado na questão religiosa quando os líderes donatistas os manipularam para seus fins. Dessa forma, a participação nas querelas religiosas do período seria resultado de uma manipulação inescrupulosa de um movimento popular para fins sectários.

Para Frend (2003, p. 172-178), as motivações dos circunceliões eram tanto religiosas, quanto sociais. Segundo ele, os circunceliões eram pessoas pobres e sem recursos, que apareceram como consequência da crescente miséria do Império tardio, e que naturalmente foram atraídos à “rebeldia” dos donatistas. Nessa visão, eram apontados como monges errantes, ou ativistas mais radicais da Igreja Donatista, profundamente ligados à causa nativista.

Essas abordagens receberam diversas críticas a partir dos anos de 1960. Contrário às tendências que buscavam ver nos circunceliões um movimento de protesto social na África, ou mesmo um movimento de resistência à dominação romana, Claude Lepelley (1979, p.92-98) apontou que as reivindicações sociais, ou os aspectos sociais revolucionários, só apareceram nas circunstâncias da década de 340, mas desapareceram logo em seguida<sup>77</sup>. Nos tempos de Agostinho, o movimento seria exclusivamente religioso, não passando de uma irmandade fanática.

Parte das discussões em torno da identidade desse grupo surgiram devido à própria disputa em torno do significado da palavra *circumcelliones*<sup>78</sup>. Numa tradução literal, circunceliões são aqueles que andam “em volta (*circum*) da *cella*”. Uma interpretação que vigorou por muito tempo era de que as *cellae*, em torno das quais andavam, seriam celeiros ou locais de armazenamento, associados a lugares sagrados. Para Mazzarino (1980, p. 438-440), os circunceliões eram desocupados fanáticos que viviam em torno dos celeiros como forma de

<sup>77</sup> Contra E. Tengström. *Donatisten und Katholiken*, 1964, p. 24-78.

<sup>78</sup> Salvatore Calderone (1967, p. 103-108) partiu do termo *cotopitae* tirado de Isidoro, para concluir que os circunceliões eram monges errantes, que tinham como modelo um tipo monástico de proveniência egípcia.

subsistência. Outras vezes, as *cellae* foram entendidas como o próprio santuário dos mártires, ou capelas (FRIEND, 2003, p. 173). Assim, os circunceliões seriam aqueles que andavam pelos túmulos dos mártires ou, muitas vezes, que buscavam o próprio martírio.

Novas abordagens têm proposto que as ações empreendidas pelos circunceliões devem ser entendidas como um fenômeno mais complexo do que propunham aqueles que os clamavam como um movimento de protesto social ou como um grupo de fanáticos religiosos. Trabalhos como o de Leslie Dossey (2010) e Brent Shaw (2011), reintroduziram os circunceliões no seu contexto rural, enfatizando, contudo, que suas ações não devem ser entendidas simplesmente como reativas (fanatismo, irracionalidade, etc.) ou revolucionárias (inversão social como forma de impor uma nova ordem). Para esses autores, a própria origem do nome dado ao grupo está relacionada ao tipo de trabalho em que estavam envolvidos, ou ao pagamento que recebiam (SHAW, 2011, p. 636; DOSSEY, 2010, p. 2)<sup>79</sup>.

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

Os Circunceliões receberam o seu nome, coloquialmente, de uma atividade regular anual – o dos bandos de colheita movendo-se em grandes varreduras anuais por toda as altas planícies da África. [...] eles eram uma parte sem rosto do regime de trabalho manual não só na África, mas também do Mediterrâneo – um grande ciclo anual, que deixou poucos vestígios em nossas fontes literárias. Alguns destes homens aparecem nos escritos de Agostinho apenas por causa de uma convergência peculiar de ação e motivo:

---

<sup>79</sup> De maneira convincente, Shaw (2011, p.636) demonstrou como Agostinho sempre usava a palavra *cella* para designar não um celeiro, como um edificio independente, mas sempre como um cômodo de armazenamento que fazia parte da habitação rural. E em nenhum de seus textos, utilizou a palavra *cella*, para se referir a um santuário de mártires. Agostinho se referia às *cellae* como um lugar designado para o armazenamento de vinho.



alguns deles, que chamavam a si mesmos de "combatentes sagrados", foram mobilizados como participantes em um conflito sectário (SHAW, p. 649).<sup>80</sup>

Uma crítica a essa abordagem se refere à forma como os *agonistici* (combatentes sagrados) foram entendidos. Como pode ser visto no trecho selecionado, para o historiador esse era um grupo específico de circunceliões. Contrário a essa ideia, Bruno Pottier (2016, p.143), defendeu que o termo circunceliões não se refere a uma base sócio econômica precisa, mas possui um significado puramente religioso. É apenas um termo depreciativo utilizado para se referir aos *agonistici*, que seriam pessoas que vagavam em volta dos túmulos dos mártires por devoção, ou em volta dos celeiros das Igrejas para fim de subsistência.

Não nos cabe aqui traçar um estudo aprofundado a respeito dos circunceliões, algo que demanda uma análise mais densa. Contudo, de maneira preliminar, podemos identificar os circunceliões ou agonistas como um grupo formado por homens e mulheres que estiveram envolvidos na violência sectária entre o final do século IV e o início do século V, em algumas regiões do Norte da África.

Embora Agostinho se refira aos circunceliões sempre de maneira pejorativa, é uma fonte importante, uma vez que, dentre outras coisas, nos fornece uma descrição mais precisa do termo agonistas (*agonistici*). Nos seus Comentários ao Salmo 132, uma de suas pregações do início do século V, o bispo de Hipona explicava aos fiéis que era a partir desse salmo que tiveram origem os mosteiros e a própria ideia do que seriam os monges<sup>81</sup>. Ao escolher um texto que falava justamente sobre a união, o bispo atacava seus adversários donatistas, dizendo que por meio de suas ações, os monges simbolizavam a unidade, assim como ensinava o Salmo e, por isso, ultrajavam os “seguidores de Donato”, pois estes se negavam a unir-se à “verdadeira Igreja”. Contudo, a principal preocupação de Agostinho nessa pregação, era defender a origem do nome “monge”, que nos parece ter sido contestada pelos donatistas,

---

<sup>80</sup> Do original: The circumcellions received their name, colloquially, from a normal annual activity – that of harvesting gangs moving in great annual sweeps across the face of the high plains of Africa [...] They were a faceless part of the regime of manual labor not only in Africa, but also the Mediterranean – a great annual cycle that has left very few traces in our literary sources. Some of these men appear in Augustine’s writings only because of a peculiar convergence of action and subject: a few of them, who called themselves “holy fighters,” had been mobilized as participants in a sectarian conflict. (tradução nossa).

<sup>81</sup> Não há nenhuma menção no texto ao local da pregação, nem a data exata. Segundo ZARB (1948), Agostinho teria feito sua pregação em Cartago, no dia 23 de dezembro de 412. Um estudo alternativo de A. M. LA BONNARDIÈRE (1957) sugere que o sermão tenha sido proferido no dia 8 de abril de 407, em Hipona.

em comparação com o surgimento do nome “agonista”. É principalmente nesse texto que Agostinho nos revela um pouco mais sobre o significado desse termo e sobre a própria identidade dos circunceliões agonistas:

Portanto, o que dizem aqueles (donatistas) que insultam o nome de monges? Talvez nos digam: “os nossos não são chamados circunceliões, vós que os chamais assim, com esse nome ultrajante; pois nós não os chamamos por esse nome”. Deixem que digam como os chamam, e como vós escutais: os chamam de agonistas. Também nós admitimos que os chamem com esse nome honesto, se corresponder à realidade. Mas, enquanto isso, que a Vossa Santidade reconheça isso: que aqueles que nos dizem: “Mostrem onde está escrito o nome dos monges”, mostrem onde está escrito o nome dos agonistas. Os chamam assim – dizem – por causa da luta; e disse o apóstolo: combati o bom combate. Porque lutam contra o Diabo, e prevalecem, esses soldados de Cristo são chamados agonistas. Mas, se pelo menos fossem soldados de Cristo (*milites Christi*), e não soldados do Diabo (*milites diaboli*), dos quais é mais temido o “Deus seja louvado” (*Deo laudes*) do que o rugir de um leão (...).<sup>82</sup>

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

Agostinho rebate essas colocações de forma irônica. Para o bispo, o nome era válido, contudo, era preciso merecê-lo, coisa que ainda não era digna daquele grupo. O bispo

---

<sup>82</sup> Aug. *Enarrationes in Psalmus*. 132, 6: *Quid ergo dicunt illi qui nobis de nomine monachorum insultant? Fortasse dicturi sunt: Nostrum non vocantur circumcelliones: vos illos ita appellatis contumelioso nomine; nam nos eos ita non vocamus. Dicant quid eos vocent, et audietis. Agonisticos eos vocant. Fatemur et nos honesto nomine, si et res conveniret. Sed interim illud videat Sanctitas vestra: qui nobis dicunt: Ostendite ubi scriptum sit nomen monachorum, ostendant ubi scriptum sit nomen agonisticorum. Sic eos, inquit, appellamus propter agonem. Certant enim; et dicit Apostolus: Certamen bonum certavi. Quia sunt qui certant adversus diabolum, et praevalent, milites Christi agonistici appellantur. Utinam ergo milites Christi essent, et non milites diaboli, a quibus plus timetur, Deo laudes, quam fremitus leonis.* (tradução nossa).

procurou argumentar que eles, de fato, não eram soldados de Cristo, mas sim soldados do próprio Diabo. E continuava: “Que o Senhor garanta que lutem contra o Diabo e não contra Cristo, cuja Igreja eles perseguem”<sup>83</sup>.

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

Agostinho nunca usa o termo agonistas para se referir aos circunceliões que participavam da violência religiosa. Entretanto, nos parece que isso se deve mais a uma escolha proposital do bispo, do que a falta de conhecimento, ou costume da época, uma vez que existem evidências de que esse já era um termo conhecido e utilizado pelos cristãos africanos, pelo menos desde de 380. Quando Optato narra a repressão imperial aos donatistas na cidade de Bagai em 347, ele afirma que os arautos do bispo local, Donato, teriam ido às feiras das cidades mais próximas a fim de convocar os circunceliões agonistas (*circumcelliones agonisticos*) para lutarem ao lado dos donatistas contra os emissários imperiais, Paulo e Macário, que levavam para a cidade de Bagai um grupo de soldados, com o objetivo de obrigá-los a retornar à unidade da Igreja<sup>84</sup>. Interessante notar que não há necessidade, por parte do bispo, de explicar o que esse nome significava.

Mesmo que fosse um costume chamá-los de agonistas e que eles próprios reivindicassem serem chamados por esse nome, Agostinho insiste em usar o termo circunceliões em todas as suas pregações e cartas. É preciso ter em mente que em um contexto de confronto, os rótulos são uma parte fundamental na construção ideológica do outro. A partir do momento que os rotula como circunceliões, Agostinho procura não apenas negar a identidade que é reivindicada por esses agentes, como também busca deslegitimar suas ações.

---

<sup>83</sup> Aug. *Enarrationes in Psalmus*, 132, 6: *Praestet Dominus ut illi contra diabolum certent, et non contra Christum, cuius persequuntur Ecclesiam*. (tradução nossa).

<sup>84</sup> Optat. III, 4.

Não se tratava apenas de uma disputa em relação à identificação desse grupo, mas à própria identidade e sentido relacionados às suas ações. No discurso de Agostinho, é por meio dos seus ataques que esse grupo persegue a Igreja (cecilianista), e quando fazem isso, estão lutando contra o próprio Cristo e não contra o Diabo como eles alegavam.

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

### **3.2 Os ataques diabólicos**

O final do século IV e início do século V marcou uma nova fase nos conflitos entre cecilianistas e donatistas. Foi durante o governo do imperador Honório (395-423) que a Igreja donatista deixou de ser considerada cismática e passou a ser vista como uma heresia. A nível doutrinário, o cisma caracterizava a separação da Igreja mãe por desentendimentos e rivalidades. A heresia, por outro lado, era entendida um desvio da crença. No plano legal, isso significava que as leis contra heresias, emitidas pelo imperador Teodósio em 392, poderiam ser aplicadas contra a Igreja donatista. Mais do que uma política de intolerância, esse novo enquadramento era resultado de um intenso lobby cecilianista junto às autoridades seculares.

A atuação dos bispos cecilianistas na campanha de repressão ao donatismo no final do século IV e início do século V foi demonstrada de forma contundente na historiografia sobre a controvérsia donatista. Na década de 1950, Frend (1985, p. 227-257) já enfatizava o papel desempenhado por bispos como Possídio, Aurélio e Agostinho na luta contra a Igreja donatista, que teria resultado no que o historiador chamou de “eclipse do donatismo”.

Para Tilley (1997, p. 135-137) Agostinho e seus aliados começaram uma campanha contra o donatismo ainda no final do século IV, quando os donatistas passaram por cismas internos. Entre os anos de 393 e 397, Agostinho parece ter se concentrado em táticas como o ensinamento persuasivo, catequese e debates para converter donatistas. Contudo, a partir do

início do século V é possível identificar uma mudança na estratégia cecilianista de combate à Igreja donatista, que passa a rotular os adversários não mais como cismáticos, mas como heréticos, com o objetivo de fazer com que a legislação contra heresia, já usada contra arianos e maniqueístas, se voltasse contra os donatistas (TILLEY, 1997, p. 136).

A mudança de atitude de Agostinho foi recentemente entendida como menos estratégica e mais “conformista”. Ebbeler (2016, p. 285) propôs que, por volta de 405, após uma década de tentativas em vão de engajar clérigos e leigos donatistas em debates sobre diferenças teológicas (via carta ou debate público), Agostinho retomou a tática de “interceptar” e responder cartas trocadas entre donatistas. Essa mudança de tática é vista como um indicativo de que Agostinho teria começado a aceitar que não seria capaz de persuadi-los a aceitar seus “erros” em cartas amigáveis e que seria necessário envolver as autoridades para corrigir o erro donatista.

Mais do que uma tentativa de corrigir os donatistas, essa mudança de estratégia nos parece uma manobra bem calculada, realizada a partir de uma oportunidade que surge com a supressão da Revolta de Gildão (398) pelo administrador imperial Estilício. Os bispos cecilianistas passaram a explorar a reputação donatista, de associados do rebelde Gildão e dos circunceliões, para convencer às autoridades de que os donatistas eram revoltosos (TILLEY, 1997, p. 136; LENSKI, 2016b, p. 180-184).

Como bem demonstrou Érika Hermanowicz (2008, p. 45-86), os bispos cecilianistas passaram anos pressionando autoridades para obterem legislações contra seus oponentes religiosos, eles aprenderam como compilar documentos e transcrições que constituíam evidências nas cortes seculares. Tanto donatistas quanto cecilianistas cortejavam as autoridades governamentais e utilizavam métodos semelhantes para ganhar acesso e influência. Mas os cecilianistas foram bem-sucedidos em seu empreendimento justamente por procurarem reconhecimento além da África. Os apelos para a corte imperial, resultaram em decretos e tratados de punição aos donatistas.

Em 404, os bispos cecilianistas organizaram uma embaixada com o objetivo de pedir a proteção imperial contra uma “insurreição” que ameaçava a paz da província e pela punição dos seus inimigos sectários (FRIEND, 2003, p. 261-626, SHAW, 2011, p. 550-551). Para convencer as autoridades, os bispos reuniram várias histórias de violência cometidas pelos donatistas e seus circunceliões contra pessoas e edifícios. Nesse período, as ações dos

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

E já que os bárbaros não chegaram a nossa região de Hipona, os assaltos dos clérigos donatistas e circunceliões devastam a Igreja de tal modo, que os crimes dos bárbaros talvez sejam mais toleráveis. Qual bárbaro pode imaginar, como esses, que atiraram nos olhos de nossos clérigos cal e vinagre, depois de maltratar outros membros feridos com golpes horríveis?<sup>85</sup>

Não sabemos se essa foi a forma com que as ações foram apresentadas à corte em Ravena, mas sabemos o efeito que as histórias causaram. Em 405, o imperador Honório (395-423) lançou um novo édito de União, no qual ordenava que os donatistas entregassem suas propriedades aos cecilianistas, que as reuniões fossem proibidas e os bispos exilados. Por meio desse édito, o donatismo deixou de ser entendido como um cisma e passou a ser considerado uma heresia.<sup>86</sup>

Contudo, o édito não teve o efeito esperado pelos cecilianistas. Até 409, as autoridades locais não haviam cumprido prontamente as ordens imperiais. Para Frend (2003, p.267), os governos locais não quiseram aplicar a legislação, para evitar desavenças entre a população. Shaw (2011, p. 552), no entanto, levanta a hipótese de que talvez as autoridades locais não tivessem a força necessária disponível. O fato é que em 410, contrariando todas as expectativas dos bispos cecilianistas, o imperador substituiu o édito de União por um édito de tolerância religiosa.

Os cecilianistas apelaram, então, ao imperador para que fosse convocada uma conferência com as duas Igrejas para resolver a questão. Para Shaw (2011, p.553), essa foi uma estratégia dos cecilianistas para envolver as autoridades imperiais, em uma audiência no qual o juiz, não só se decidiria em favor de um dos lados, mas condenaria o outro e aplicaria uma punição. Era uma estratégia bem calculada pois os cecilianistas sabiam que a vitória era

---

<sup>85</sup> Ep 111, 1: *Ecce in regione nostra Hipponensi, quoniam eam barbari non attigerunt, clericorum donatarum et Circumcellionum latrocinia sic vastant ecclesias, ut barbarorum fortasse facta mitiora sint. Quis enim barbarus excogitare potuit quod isti, ut in oculos clericorum nostrorum calcem et acetum mitterent, quorum membra etiam caetera plagis horrendis vulneribusque sauciarunt?* (tradução nossa).

<sup>86</sup> *Cod. Th.* XVI. 5 (MAIER, 1987, t.II, p.135,136).

garantida. O juiz que presidiu a conferência, Marcelino, era amigo de Agostinho e simpatizante da causa cecilianista (FRIEND, 2003, p.276).

A Conferência foi realizada nos dias 1º, 3 e 8 de junho de 411 e reuniu duzentos e oitenta e seis bispos católicos e duzentos e sessenta e nove bispos donatistas. Como já era previsto, os donatistas saíram como perdedores da Conferência. Um ano depois, uma lei (conservada no Código Teodosiano) estabelecia que aqueles que persistissem no cisma seriam multados e teriam as propriedades eclesiásticas apreendidas<sup>87</sup>.

Embora o resultado já estivesse certo, a Conferência de Cartago foi um evento que mobilizou um acirrado debate entre os dois lados da disputa. O objetivo dos donatistas era apresentar provas que deslegitimassem a vitória cecilianista perante os fiéis africanos. Os cecilianistas precisavam, em contrapartida, legitimar sua posição enquanto os verdadeiros católicos (SHAW, 2011, p. 564-184).

É no contexto pós Conferência que Agostinho mobiliza algumas histórias de violência sofridas pelos cecilianistas anos antes. Nessas histórias, o bispo acusava os clérigos donatistas e seus circunceliões de uma série de atentados às propriedades eclesiásticas, basílicas, objetos e pessoas.

### **3.2.1 Os filhos do Diabo**

Depois da Conferência de Cartago, Agostinho escreveu dois textos que resumiam o conteúdo das Atas da Conferência, um direcionado aos cecilianistas e outro aos donatistas<sup>88</sup>. Em seu *Breviculus collationis cum Donatistas*, o bispo de Hipona apresentou um resumo enviesado dos debates que aconteceram nos três dias de Conferência. O objetivo da obra era explicar aos fiéis os principais momentos da Conferência e, principalmente, como os cecilianistas “derrotaram” os donatistas e se estabeleceram, de uma vez por todas, como a verdadeira Igreja da África.

É justamente nesse texto que Agostinho apresenta sua descrição mais significativa dos eventos de violência coletiva envolvendo os circunceliões. Referindo-se aos debates do

---

<sup>87</sup> *Cod. Th.* XVI, 5, 52 (MAIER, 1987, t.II, p.135,136).

<sup>88</sup> Aug. *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo*, PL 43.

terceiro dia da Conferência de 411, Agostinho transcreveu uma discussão que ele e outros bispos católicos tiveram com os bispos donatistas a respeito da violência religiosa:

Falou-se também que chegaram nessa perseguição até atacar, com cal e vinagre, olhos humanos, cuja perversidade *superou a crueldade do diabo*, que conduziu final semelhante na carne de Jó, apesar de ter sido dado o poder de atormentá-lo. Os donatistas questionaram *quem eram os filhos do diabo*, aqueles que fizeram essas coisas ou os que a sofreram? Como se os católicos não se referissem às torturas horríveis causadas por seu clero e Circunceliões (italico nosso).<sup>89</sup>

Essa é uma passagem crucial para entendermos as disputas em torno da legitimidade das ações de violência. Em primeiro lugar, Agostinho relembra que durante a Conferência, os cecilianistas acusaram os donatistas de terem atacado seus clérigos. Os atentados cometidos pelos circunceliões são apresentados como mais perversos que aqueles praticados pelo próprio Diabo. Os circunceliões e o clero donatista não era apenas cruéis, mas suas ações eram diabólicas. As acusações de que os donatistas foram diabólicos em suas ações é uma resposta às acusações dos donatistas de que os cecilianistas eram “filhos do Diabo” e, por isso, foram atacados.

A representação dos cecilianistas como filhos do Diabo remonta ao contexto de tomada de basílicas donatistas no século IV, entendidos pelos donatistas como uma perseguição, como vimos na *Passio sancti Donati*. As pressões pela Unidade foram concebidas pelos donatistas como uma nova perseguição. É justamente nesse cenário de perseguição que eles evocam uma imagem dos seus adversários como perseguidores e filhos do Diabo. O que temos aqui é que mais uma vez, em um contexto de insegurança e “perseguição” por parte dos seus inimigos sectários, os donatistas concebem os cecilianistas em termos diabólicos.

Agostinho, em suas descrições das ações praticadas pelos circunceliões, ocultava deliberadamente a lógica dessas ações, para apresentá-las não apenas como irracionais, mas, principalmente, como demoníacas. Por meio de uma análise mais atenta é possível afirmar

---

<sup>89</sup> Aug. *Breviculus collationis cum Donatistas*, 11. 22: *Ibi etiam cum dictum esset, quod calce et aceto humanos oculos persecuti sint, in quo scelere diabolum crudelitate pervicerunt, qui hoc in sancti viri carne non fecit, quam in potestatem acceperat affligendam; hic Donatistae quaesierunt, utrum qui faciunt, filii essent diaboli, an qui patiuntur: quasi Catholici aliud quam passiones suas dixerint immanissimas a clericis et Circumcellionibus eorum* (tradução nossa).



que, ao contrário do que dava a entender Agostinho, as ações dos circunceliões não eram aleatórias, tampouco caóticas. Pelo contrário, faziam parte de um repertório de ações bem definidos, ativados em momentos específicos, contra alvos pré-determinados como veremos a seguir.

### 3.2.2 Mobilizando recursos

O texto enviado aos donatistas após a Conferência de Cartago também continha um resumo dos temas debatidos, sobretudo daqueles que favoreciam os cecilianistas. O objetivo desse texto era apontar os erros donatistas e, ao mesmo tempo, convidá-los à união. É nessa “mensagem” aos donatistas que Agostinho recordava:

Sabeis também, todos os horrores que causaram aos nossos, os clérigos e os circunceliões do partido de Donato: incendiaram igrejas, queimaram os livros sagrados, raptaram os homens de suas casas, apreenderam ou destruíram tudo que tinham e os golpearam, rasgaram e deixaram cegos.<sup>90</sup>

Essas mesmas acusações aparecem em um documento bem posterior, o tratado escrito contra o bispo donatista, Gaudêncio. Em 420, o tribuno Dulcício foi encarregado de aplicar ordens imperiais de união que previam, mais uma vez, o confisco das basílicas donatistas. Em protesto a essas ordens, o bispo da cidade de Thamugadi<sup>91</sup>, Gaudêncio, teria ameaçado atear fogo a si mesmo e a seus fiéis, que permaneciam dentro da basílica como forma de resistência para que ela não fosse entregue a seus adversários. Em resposta, o tribuno escreveu-lhe uma carta que foi contestada por outras duas de Gaudêncio, no qual esse dirigia uma série de acusações aos cecilianistas<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Aug. *Post Collationem ad Donatistas*, 17.22: *Nam quanta mala nostris fecerint furiosissimi clerici et Circumcelliones partis Donati, nostis et vos. Incensae sunt ecclesiae, missi in flammis codices sancti, incensae etiam privatae domus, rapti homines de sedibus suis, et omnibus quae inerant ablati aut perditis, ipsi caesi, laniati, excaecati.* (tradução nossa).

<sup>91</sup> Atual Timgad, na Argélia.

<sup>92</sup> Aug. *Cont. Gaud. I, I*.

Agostinho teve acesso às duas cartas do bispo donatista, provavelmente por meio do próprio Dulcício (MAIER, 1987, p.119; FRIEND, 2003, p. 296) e se propôs a refutá-las<sup>93</sup>. Embora as cartas de Gaudêncio tenham se perdido, conhecemos parte do seu conteúdo pelo texto de Agostinho, que copiou os trechos das cartas aos quais iria responder. É justamente em respostas às acusações de que os cecilianistas eram perseguidores que Agostinho retoma as acusações presentes na mensagem aos donatistas:

Se os donatistas não tivessem invadido as casas dos católicos, se não tivessem queimado as igrejas católicas, se não tivessem jogado no mesmo fogo os códices católicos, se não tivessem afligido com tratamento desumano os corpos dos católicos, se não tivessem amputado os membros dos católicos, nem lhes tivessem tomado seus olhos, se finalmente não tivessem dado uma morte cruel aos católicos, então poderíamos dizer com toda a verdade que só tínhamos suportado de vós essa duríssima perseguição [...].<sup>94</sup>

Dois pontos desses relatos merecem atenção: os *media* e o contexto em que essas histórias são evocadas. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que os cecilianistas estavam em uma situação confortável se comparados aos donatistas. Além de serem reconhecido como os verdadeiros católicos da África e, por isso, os beneficiários dos investimentos imperiais, ainda contavam com o apoio das autoridades seculares para combater seus inimigos religiosos. Em segundo lugar, essas histórias não foram lembradas dentro da comunidade cecilianista, como uma memória da violência sofrida. Pelo contrário, ambos são destinados a membros externos. O primeiro foi enviado diretamente aos donatistas e o segundo é uma réplica a um debate entre uma autoridade secular e um bispo donatista.

No que refere às basílicas, ao contrário das histórias difundidas pelo orador donatista da *Passio Donati* e pelo bispo Optato, em meados do século IV, os ataques descritos por Agostinho não parecem ser resultado de uma disputa judicial pela posse das basílicas. É interessante notar que nos dois relatos são mencionados um modo específico de ação

---

<sup>93</sup> Aug. Cont. Gaud. 1, 1.

<sup>94</sup> Ibid. 1, 22.25: *Si Catholicorum domus Donatistae non diripuissent, si catholicas ecclesias non incendissent, si Catholicorum codices sanctos in ipsa incendia non misissent, si Catholicorum corpora non immanissimis caedibus afflixissent, si Catholicorum membra non praecidissent, si oculos non extinxissent, si denique Catholicos non crudeliter occidissent: hanc solam nos a vobis gravissimam persecutionem perpeti verissime dicemus, quia videmus vos insensatos [...].* (tradução nossa)

direcionado às basílicas. Metaforicamente podemos pensar a destruição pelo fogo como uma prática de purificação. Todavia, de forma concreta, os incêndios nos parecem ser um indício de que os donatistas não tinham interesse em tomar esses edifícios, mas sim em destruí-los.

É o que nos revela, também, uma carta escrita em meados de 395, quando Agostinho ainda era o presbítero. A carta foi endereçada à Alípio, bispo da cidade de Tagaste. O tema era a supressão dos banquetes nos lugares santos. Já no fim da carta, Agostinho pede ao bispo que ore por um processo montado contra os donatistas que destruíram o altar de uma basílica cecilianista: “Em Hasna, onde está como presbítero o irmão Argêncio, os circunceliões invadiram a basílica e quebraram o altar”<sup>95</sup>. As queixas de Agostinho deixam claro que o processo não foi montado para recuperar a basílica, mas por conta da destruição do altar. Mais uma vez, a ação não está relacionada à tomada das basílicas, mas à destruição destas.

Nas cartas do início do século V, Agostinho relata que até mesmo as casas dos bispos foram atacadas, o que pode ser um indício de que as basílicas incendiadas estariam também relacionadas aos atentados aos bispos *traditores*, e possivelmente seriam as sedes ou lugares de pregação desses. Nessa lógica, a basílica era entendida como o lugar onde os filhos do Diabo pregavam suas mentiras. Todavia, a maior parte das histórias que descreviam os ataques aos bispos considerados traidores já apareciam nas correspondências trocadas antes mesmo da Conferência<sup>96</sup>, já as menções aos atentados contra as basílicas cecilianistas só aparecem após 411.

Sendo assim, precisamos ter em mente que a falta de detalhes, no que se refere às investidas contra as basílicas e a própria falta de menção a esses acontecimentos antes da Conferência, podem ser um indício de que tenham sido casos raros ou nem mesmo existidos. De qualquer forma, o que nos interessa aqui é muita mais as repercussões dessas histórias no momento em que são “relembradas”, do que se de fato os clérigos donatistas e circunceliões tenham incendiado basílicas cecilianistas.

A partir da análise da documentação selecionada foi possível identificar que as histórias de violência relacionadas aos circunceliões agonistas foram acionadas em um

---

<sup>95</sup> Aug. Ep. 29, 12: *Apud Hasnam, ubi est presbyter frater Argentius, Circumcelliones invadentes basilicam nostram altare comminuerunt.* (tradução nossa)

<sup>96</sup> A exemplo das Epp. 88 (406-408), 105 (409-410), 111 (409) e 133 (411). As menções aos atentados às basílicas são feitas somente em: *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo* e *Ad Donatistas post Collationem*.

momento específico do confronto entre cecilianistas e donatistas: os anos que se sucederam à Conferência de Cartago.

É curioso notar que as histórias relacionadas à violência sofrida pelos cecilianistas estão presentes nos tratados anti-donatistas e nas cartas trocadas com donatistas e autoridades seculares. Contudo, elas não são mencionadas em nenhum dos sermões de Agostinho. Essas histórias não faziam parte do repertório da memória coletiva celebrado entre o grupo. Não era uma memória acionada por aqueles que perderam suas basílicas, como as analisadas no capítulo anterior, mas sim, um instrumento de lideranças religiosas como Agostinho, que atendia a uma dupla função: no debate com os donatistas e nos apelos às autoridades seculares.

Em primeiro lugar, parte da retórica era demonstrar que também os cecilianistas eram perseguidos pelo partido de Donato, sobretudo, pelos clérigos e circunceliões. Isso serviu como um instrumento de defesa diante das denúncias dos donatistas de que os cecilianistas eram seus perseguidores, como podemos ver no trecho do debate com o donatista Gaudêncio. Em segundo lugar, essas histórias eram lembradas e recontadas constantemente nos debates com os donatistas, numa tentativa de justificar o uso da violência estatal contra os “irmãos” dissidentes, afinal, eles mesmos agiram de maneira diabólica contra outros cristãos.

Uma outra função dessas histórias era a mobilização de recursos. Em seu trabalho *Sacred Violence*, Shaw (2011, p.531-532) chamou a atenção para a estratégia empregada por Agostinho ao descrever os atentados à bispos cecilianista. Ao recontar os episódios repetidamente, omitindo o nome das vítimas, os lugares específicos e quando essas teriam acontecido, Agostinho dava a entender que eram casos típicos de violência cometida contra os clérigos cecilianistas:

A tarefa fundamental a ser desempenhada por essas narrativas da violência era convencer as autoridades imperiais que havia uma ameaça à ordem civil nas províncias africanas do império, uma ameaça que requeria ação por parte deles. Se algumas destas histórias são narrativas verdadeiramente impressionantes, é porque elas foram forjadas no processo de preparação para contar e recontar nos tribunais e, em seguida, submetê-las para os

registros como coerentes e convincentes histórias de prova (SHAW, 2011, p.520).<sup>97</sup>

Nos anos que precederam a Conferência de Cartago e durante a própria Conferência, algumas dessas histórias foram reunidas para atestar porque os cecilianistas estavam certos e porque os donatistas deveriam ser contidos. Muitas dessas histórias foram coletadas estrategicamente com o intuito pedir a intervenção das forças imperiais. Como bem atentou Dossey (2010, p.4):

A eventual supressão da Igreja Donatista foi em grande medida um triunfo das habilidades católicas de retratar a igreja rival como fomentadora de desordem social e rebelião. Os circunceliões talvez não tenham sido reais, mas o medo deles era.

O papel dos circunceliões nessas histórias é muito significativo. Muitas das ações dos circunceliões são apresentadas como aleatórias e caóticas, o que dava a entender que havia uma “crise de violência” que deveria ser contida pelas autoridades. O que Agostinho omite quando se dirige às autoridades é que os agentes dessas ações as identificavam como uma forma de combate ao Diabo, que tinha alvos muitos específicos, os próprios filhos do Diabo. Mas, mais do que isso, o objetivo em descrever a crueldade dos atentados era chocar as autoridades, demonstrando que mais do que violentos e perigosos, eles próprios eram diabólicos. Da mesma forma, não só os ataques aos bispos eram lembrados, como também os incêndios das basílicas e a queima dos códices. A junção dessas histórias criava um cenário mais amplo de violência coletiva cometida contra pessoas e propriedades.

Mesmo que esses eventos fizessem parte do passado era necessário trazê-los à tona para “relembrarem” as autoridades os motivos pelo quais os donatistas deviam ser contidos. Essa parece ter sido uma ação necessária mesmo após a Conferência de Cartago. Como nos demonstra o tratado contra Gaudêncio, mesmo em 420, os donatistas ainda tinham posse de suas basílicas e contrariavam as ordens imperiais. O que Agostinho desejava é que as autoridades não deixassem de aplicar as leis mesmo diante dos protestos dos donatistas:

---

<sup>97</sup> Do original: The critical task to be played by these narratives of violence was to convince imperial authorities that there was a threat to civil order in the African provinces of the empire, a threat that required action on their part. If some of these stories are truly striking narratives, it is because they were forged in the process of preparing to tell and retell them in court, and then to submit them for the record as coherent and compelling proof stories. (tradução nossa).

Texto da carta (escrito por outra mão): “Desejo-lhe saúde e êxito nos assuntos da república, e que deixe de perturbar os cristãos”.

Resposta: Também podemos nós desejar saúde e êxito nos assuntos da república, mas sem abster-se de corrigir os hereges<sup>98</sup>.

Esse trecho é a resposta de Agostinho ao término da primeira carta de Gaudêncio, no qual ambos se dirigem a Dulcício. Ao rememorar histórias de violência no mesmo texto em que pede explicitamente que as autoridades “corrijam os hereges”, Agostinho deixa claro o quanto o acionamento dessas histórias não era espontâneo, mas sim estratégico.

### **3.3 Rituais de violência: a participação dos circunceliões nos conflitos entre cecilianistas e donatistas**

Um dos pontos chave para entender as ações dos circunceliões agonistas é identificar quais eram os alvos dos ataques e quando essas ações ocorreram. No início do século V, entre os anos de 406 e 408, Agostinho escreveu uma carta em nome do “clero católico de Hipona” para o donatista Genaro. O teor da carta é em suma um protesto contra o que Agostinho identificava como a “crueldade dos circunceliões”. Nessa carta, os clérigos cecilianistas acusavam os circunceliões e os clérigos donatistas de terem cometido um atentado contra um presbítero da Igreja cecilianista:

A um presbítero, porque por livre e espontânea vontade preferiu unir-se a nossa comunhão, o raptaram de casa, o espancaram brutalmente a seu capricho, arrastaram até uma lagoa de barro, vestiram-no com um buda e, como uma demonstração de sua realização, eles o mostravam, a uns para que lamentassem, e a outros para que rissem. Por fim, o levaram para onde queriam, e apenas doze dias depois o soltaram.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Aug. Contr. Gaud. I, 8, 9. *Verba Epistolae: (Et alia manu): " Opto te incolumem in reipublicae actibus florentem, et a Christianorum inquietudine recedentem ". Ad haec responsio: Possumus eum et nos optare et incolumem, et in reipublicae actibus florentem, sed non ab haereticorum correctione quiescentem.* (tradução nossa)

<sup>99</sup> Aug. Ep. 88, 6: *Presbyterum etiam quemdam quia propria et libera voluntate unitatem nostrae communionis elegit, de domo sua raptum, et pro arbitrio immaniter caesum in gurgite etiam coenoso volutatum, buda vestitum, cum quibusdam dolendum, quibusdam ridendum in pompa sui facinoris ostentassent, abductum inde quo voluerunt, vix post dies duodecim dimiserunt* (tradução nossa).

Embora a identidade da vítima não tenha sido revelada, sabemos tratar-se de Restituto, antigo presbítero da Igreja donatista de Vitoriana, uma área rural próxima a Hipona, que pouco antes do ataque teria passado para o lado dos cecilianistas<sup>100</sup>. O caso do sequestro foi levado às autoridades locais e o bispo donatistas de Hipona, Proculeiano, foi chamado a dar esclarecimento. Mesmo depois de soltarem Restituto, os cecilianistas prestaram queixas, mas nenhuma medida concreta foi tomada contra os acusados<sup>101</sup>.

O que parece ter motivado a violência por parte dos circunceliões foi o ato de traição cometido por Restituto, no momento em que este mudou de lado e se uniu aos seus antigos adversários religiosos. Essa parece ter sido também a motivação por trás de outros dois ataques a clérigos narrados por Agostinho em uma carta posterior. Escrita entre os anos de 409 e 410, essa carta era dirigida aos donatistas em geral e tinha como finalidade discutir a própria controvérsia. Nessa correspondência, Agostinho relembra três casos, dentre eles o do presbítero Restituto, que aconteceram próximos à cidade de Hipona e que tinham relação entre si:

Marcos, presbítero de Casfaliana, se tornou católico por decisão própria, sem ser obrigado a nada. O perseguiram os seus e certamente eles o teriam matado, se a mão de Deus não tivesse feito uso de alguns homens que seguiram e reprimiram a violência. Restituo de Vitoriana passou, sem ser obrigado, à (Igreja) Católica. Foi sequestrado de sua casa, espancado, jogado na lama, vestido com um buda, e mantido por sabe-se quantos dias em prisão; [...] Marciano de Urga escolheu espontaneamente a unidade católica. Ele fugiu, mas os vossos clérigos bateram em seu subdiácono até deixá-lo quase sem vida, apedrejaram e derrubaram a casa de ambos por esse crime.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> A história do ataque ao presbítero é recontada com mais detalhes na *Ep.* 105,3 e na obra *Contra Crec.* III, 48,53.

<sup>101</sup> *Ep.* 88, 6.

<sup>102</sup> *Ep.* 105, 2. 3: *Marcus presbyter Casphalianensis a nemine coactus, propria voluntate catholicus factus est. Quare illum vestri persecuti sunt, et pene occidissent, nisi Dei manus per homines supervenientes violentias eorum compressisset. Restitutus Victorianensis ad catholicam nullo cogente se transtulit. Quare raptus est de domo sua, caesus, in aqua volutatus, buda vestitus, et nescio quot dies in captivitate retentus est, nec libertati proprie fortasse restitutus esset, nisi iam pene propter ipsam causam Proculeianus sibi exhibitionem videret imminere. Marcianus Urgensis catholicam unitatem propria voluntate delegit. Quare subdiaconum eius, cum ipse fugisset, prope usque ad mortem caesum, clerici vestri lapidibus obruerunt, quorum domus pro suo scelere eversae sunt* (tradução nossa).

Segundo Agostinho, quando foi atacado, Marcos era padre de Casfaliana e, antes disso, tinha sido subdiácono de Marciano, presbítero da Igreja de Urga. Embora tenha fugido para se proteger de um possível ataque, foi encontrado pelos dissidentes e espancado. Segundo o relato, só sobreviveu graças à intervenção de um grupo de homens. O mesmo aconteceu com Marciano e seu subdiácono, do qual não sabemos o nome. Embora o presbítero de Urga tenha conseguido fugir da multidão, seu subdiácono não teve a mesma sorte, foi espancado e apedrejado e ambos tiveram suas casas destruídas.

Os três casos são evocados por Agostinho como uma tentativa de responder às acusações dos donatistas de que os cecilianista teriam incitados as autoridades imperiais a agirem contra eles. Ao relembrar esses casos, o bispo de Hipona argumentava que as ordens imperiais que visavam a União eram resultado da própria violência propagada pelos donatistas e seus circunceliões.<sup>103</sup>

Sabemos que a motivação por trás da violência cometida contra os clérigos foi a conversão ao lado inimigo. Podemos inferir, então, que os supostos ataques tenham ocorrido logo após a “mudança de lado” dos antigos clérigos donatistas. No terceiro livro escrito contra o gramático Crescônio, Agostinho menciona o caso de Restituto e afirma que este passou para o lado cecilianista antes das leis imperiais. A obra em questão foi escrita após o decreto imperial de União, emitido pelo imperador Honório entre fevereiro e março de 405, provavelmente entre os anos de 406 e 407<sup>104</sup>. Sendo assim, Restituto teria se convertido antes de 405. Pottier (2016, p. 160) propõe que a ação tenha ocorrido entre 403-405, já Hermanowicz (2008, p. 106) defende que tenha sido antes de agosto de 403, quando os bispos cecilianistas se reuniram em concílio e a questão parece ter sido discutida.

Para o caso de Marcos, Marciano e seu subdiácono a datação é imprecisa e pode ser realizada apenas hipoteticamente. O que sabemos sobre o caso é que a correspondência enviada aos donatistas, na qual essas histórias são mencionadas, pode ser datada da primeira década do século V, sendo anterior à Conferência de Cartago de 411. Para Frend (1985, p. 269-270), a morte do general romano Estilício, em 23 de agosto de 408, teria motivado ações de vingança que resultaram no ataque aos clérigos. Estilício era conhecido por ter

---

<sup>103</sup> Aug. Ep. 105, 3.

<sup>104</sup> Crescônio era um gramático donatista que teria escrito uma obra insiprada nos trabalhos de Petiliano. Agostinho, por sua vez, escreveu quatro livros em resposta, provavelmente em 406 (Frend, 1985, p. 267). Uma datação mais ampla (entre 406 e 407) foi recentemente proposta por Rebillard (2016, p. 310-311).



suprimido a revolta de Gildo na África (397-399) sendo considerado um aliado dos cecilianista. Com a sua morte, os donatistas pensariam a ter um relaxamento nas leis contra heresias aplicadas por ele. Nas ações de vingança, os convertidos dos donatistas seriam os principais alvos dos atentados. Pottier (2016, p. 164) segue a mesma linha de raciocínio, ao supor que grande parte das ações tenha ocorrido em 408, quando a perseguição estaria temporariamente suspensa. Uma versão alternativa foi proposta por Hermanowicz (2008, p. 135-136) que viu nos ataques uma resposta à pressão dos cecilianistas para forçar os donatistas a um debate (p. 135). Segundo a autora, o fato de Agostinho ter agrupado os três casos, é um indicativo de que talvez os ataques tenham ocorrido por volta da mesma época, entre 403 e 404.

De qualquer modo, a tensão entre os grupos parece ter se intensificado nos primeiros anos do século V. Em 401, os bispos cecilianistas decidiram em um concílio que adotariam uma missão de pregar em territórios donatistas, a fim de convencê-los a mudarem de lado (FRIEND, 1985, p.257; HERMANOWICZ, 2008, p.137). Talvez a conversão dos clérigos que sofreram os ataques tenha ocorrido nesse contexto. Além disso, Agostinho relata dois casos de violência cometida contra bispos cecilianista, por volta de 403. Nesses casos, os bispos teriam se engajados em processos legais para repossuir basílicas que estavam em posse dos donatistas. Agostinho descreve que o bispo Servo de Thubursicu Bure e seu presbítero foram espancados e escaparam com vida por pouco. Já o bispo de Bagai, Maximiano, foi atacado dentro da basílica, espancado e dado como morto pelos donatistas<sup>105</sup>. Em ambos casos, os circunceliões teriam participado da violência coletiva.

Em 403, Possídio, discípulo de Agostinho e bispo de Calama, também teria sofrido com investidas donatista. Possídio teria pressionado o bispo donatista de Calama, Crispino, para se encontrar com cecilianistas para um debate, causando um grande embaraço ao bispo donatista. Quando Possídio viajaram com bagagens e uma pequena comitiva à Figulina, numa campanha de pregação para convencer donatistas a se juntarem aos cecilianistas, um padre de nome Crispino reuniu um grupo de homens armados para emboscá-lo. No último minuto, Possídio teria ficado sabendo do ataque e mudado o curso. Os donatistas o seguiram, roubaram os animais e as bagagens que foram abandonadas na fuga. Possídio então se escondeu em uma casa na fazenda mais próxima, que foi cercada, apedrejada e incendiada. A

---

<sup>105</sup> Aug. *Contra Cresc.* III, 43, 47.

multidão, então, teria entrado na casa, arrastado Possídio para fora e o espancado<sup>106</sup>. No mesmo ano, o próprio Agostinho teria escapado de uma emboscada armada pelos circunceliões<sup>107</sup>.

A partir desses casos é possível perceber que os ataques apresentados por Agostinho, não eram dirigidos a clérigos cecilianistas de forma indiscriminada, pelo contrário, os alvos eram clérigos diretamente envolvidos em disputas com os donatistas. Contudo, nos parece que há uma diferença no repertório da violência empregada. As investidas contra os clérigos que reclamavam basílicas judicialmente e os clérigos envolvidos diretamente na pregação contra os donatistas e na conversão se resumiram em emboscadas e espancamentos. Apesar dos exageros intencionais de Agostinho, o objetivo não parece ter sido atentar contra a vida dos clérigos, mas puni-los e intimidá-los. Por outro lado, as agressões aos clérigos donatistas que “mudaram de lado” e passaram para a Igreja cecilianista, envolveram um repertório mais amplo de violência coletiva.

Uma questão importante para compreender as ações dos circunceliões é entender a lógica por trás das mesmas. As ações cometidas contra os clérigos considerados traidores envolveram verdadeiros rituais de violência e humilhação pública do adversário religioso. No atentado ao bispo Marcos, a ação se resumiu ao espancamento, possivelmente, porque foi interrompida. O subdiácono do bispo Marciano de Urga, não teve a mesma sorte, e o mesmo foi apedrejado, o que simbolicamente representava uma sentença de morte (POTTIER, 2016, p. 161). Tanto o subdiácono quanto o bispo tiveram suas casas destruídas, o que indica uma punição especial.

No atentado ao presbítero Restituto, a humilhação pública segue um ritual de violência que começa pelo espancamento, seguido de um desfile de caráter vexatório até ser jogado na lama. Além disso, ele foi vestido com um buda, causando risos em algumas pessoas que assistiam a cena<sup>108</sup>. O buda era uma vestimenta que pretendia causar humilhação na vítima que a usava, e naquele momento, parece ter sido providenciada especialmente para aquela ocasião (Shaw, 2011, p.689-690). Como bem ressaltou Natalie Z. Davis (1990, p. 149-151), as ações dos grupos envolvidos na violência religiosa, muitas vezes oscilavam entre ritos de violência e o reino da comédia, separados apenas por uma linha tênue. Para a historiadora, a

---

<sup>106</sup> Possídio. *Vita Aug.* 12; Aug. *ContraCresc.* III, 46.50–51.

<sup>107</sup> Aug. *Enchirid.* 5.17; Possid. *Vita Aug.* 12.1–2.

<sup>108</sup> Ep. 88, 6.

parte “cômica” dos rituais de violência servia para humilhar o inimigo e, ao mesmo tempo, torná-lo menos perigoso. Ao que tudo indica, esse era o intuito dos circunceliões donatistas, humilhar o presbítero traidor.

Atacar um presbítero que “mudava de lado” era uma forma de punir um traidor, mas também, uma maneira de mandar uma mensagem para aqueles que pretendiam mudar de lado. O que esses ataques tinham em comum é que eles parecem ter ocorrido em um momento específico do confronto, os anos de pressão pela unidade da Igreja que antecederam a Conferência de Cartago.

As pressões imperiais parecem ter sido um grande motivador, fazendo com que vários clérigos donatistas abandonassem seus postos e se unissem aos antigos adversários. Parte do problema em ter um bispo, ou presbítero que mudava de lado é que raras vezes ele ia sozinho. Na maioria as vezes, os clérigos levavam consigo a sua congregação de fiéis. Dessa forma, o que ocorre é uma disputa pelo poder. A violência se intensifica em um momento no qual a coesão do grupo é ameaça. Por isso a necessidade de se policiar as fronteiras e impedir que os “nossos” passassem para o lado do “outro”. E como bem demonstrou Galvão Sobrinho (2006), no contexto dos conflitos religiosos nas cidades romanas tardias, as fronteiras eram definidas e mantidas, muitas vezes, pelo uso da violência. O objetivo não aparece ter sido tanto matar as vítimas, ou destruir as propriedades, quanto intimidar e policiar as fronteiras do mundo social (SHAW, 2011, p.689).

Para além desses casos concretos, Agostinho se referia constantemente a uma violência sofrida de modo geral, no qual as vítimas, o local e o período em que os ataques teriam ocorrido nunca são mencionados. Na mesma carta ao donatista Genaro, escrita entre os anos de 406 e 408, o bipo relembra algumas ações dos circunceliões agonistas:

Não só nos atormentar com chicotes e nos ferem com faca, mas em um requinte de brutalidade incrível, cegam as pessoas, derramando nos olhos cal misturada com vinagre. Saqueiam nossas casas. Foram fabricadas armas exóticas e terríveis; armados com elas, se escondem em todos os lugares com sede de morte, roubos, incêndios e cegueira.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Aug. Ep. 88, 8: *sed peiora mala nobis vestri nunc faciunt. Non tantum nos fustibus quassant ferroque concidunt; verum etiam in oculos extinguendos calcem mixto aceto incredibili excogitatione sceleris mittunt. Domus insuper nostras compilantes, arma sibi ingentia et terribilia fabricarunt, quibus armati per diversa discurrunt, comminantes atque anhelantes caedes, rapinas, incendia, caecitates* (tradução nossa).

A falta de informações não nos permite identificar quais eram os alvos desses atentados. Mas um aspecto interessante é que, nesses casos, a tortura infligida pelos donatistas era dirigida a uma parte específica do corpo da vítima, os olhos. Essa prática parece ter equivalência com outros dois atentados descritos por Agostinho após a Conferência de Cartago (411). Em uma das cartas escritas a Marcelino, no final de 411, Agostinho nos revela:

Soube que julgou aqueles circunceliões e clérigos do partido de Donato que foram levados de Hipona a seu tribunal para responder por seus crimes perante os guardiões da disciplina pública. Sei que muitos confessaram o assassinato cometido contra Restituto, presbítero católico; a morte de Inocêncio, outro presbítero católico, e o olho que lhe arrancaram e o seu dedo que cortaram.<sup>110</sup>

Nessa carta, Agostinho fala de um novo ataque ao presbítero Restituto, que dessa vez não saiu com vida, e ao presbítero de Hipona, Inocêncio. A menção aos olhos de Inocêncio, que teriam sido arrancados pelos circunceliões, talvez seja mais uma versão da história, constantemente repetida pelo bispo de Hipona, sobre as vítimas que foram cegadas por uma mistura ácida, que segundo Agostinho superava o próprio Diabo na maldade. O ataque aos olhos, neste caso, podia estar ligado à traição cometida por uma pessoa (SHAW, 2011, p.684). O próprio imperador Augusto, teria arrancado com as próprias mãos os olhos de um traidor, suspeito de armar um ataque contra ele<sup>111</sup>.

O fato é que ao deixar cego ou arrancar os olhos, os agentes que praticavam essas ações pareciam querer deixar uma mensagem, uma marca física nos traidores, mas, também tinha um significado simbólico muito específico. Para Michael Gaddis (2005, p. 128), no discurso cristão da época, os termos “ver” e “luz” eram uma metáfora para “entender” e “fé”, da mesma forma que cegueira e escuridão eram a falta de compreensão e de fé. Para os

---

<sup>110</sup> Aug. Ep. 133, 1: *Circumcelliones illos et clericos partis Donati, quos de Hipponensi ad iudicium pro factis eorum publicae disciplinae cura deduxerat, a tua Nobilitate comperi auditos, et plurimos eorum de homicidio quod in Restitutum, catholicum presbyterum commiserunt, et de caede Innocentii, alterius catholici presbyteri, atque de oculo eius effosso, et de digito praeciso fuisse confessos* (tradução nossa). Essa história é repetida nas Ep. 134 e 139.

<sup>111</sup> Suet. Aug. 27.4: “*et Quintum Gallium praetorem [...] servilem in modum torsit ac fatentem nihil iussit occidi prius oculis eius sua manu effossis*”.

donatistas, os cecilianistas eram perseguidores que estavam cegos para a verdadeira fé. Os ataques aos olhos das vítimas, que tanto chocavam Agostinho, eram um ato simbólico que deixava visível aquilo que já estava imputado na alma e nas ações das vítimas: eles estavam cegos para a verdade (SHAW, 2011, p. 685).

Assim como Inocêncio teve seu dedo amputado, outro bispo cecilianista parece ter sofrido o mesmo tipo de violência. No debate com o bispo donatista Emérito, Agostinho relembra o bispo dissidente de Cesareia, a história de um bispo cecilianista que teve uma de suas mãos e a língua cortadas pelos circunceliões<sup>112</sup>. Rogato era o bispo dissidente de Assuras, mas no contexto da controvérsia maximianista<sup>113</sup> fora substituído por Pretextato. Para não perder sua posição, Rogato passou para o lado dos cecilianistas e se tornou o bispo cecilianista de Assuras, provavelmente em 414 (SHAW, 2011, p.686). Diante da “traição” de Rogato, os circunceliões donatistas agiram:

Na verdade, em vez de um deles, Pretextato de Assuras, já havia encomendado outro nome Rogato, agora católico, a quem o seu exército, ou seja, o bando dos Circunceliões, cortou a língua e a mão<sup>114</sup>.

Assim como no caso de Inocêncio, cortar a língua e uma das mãos de um bispo, significava, antes de tudo, privá-lo dos principais instrumentos utilizados nas pregações, pelos clérigos: os gestos, a fala e a escrita. Para Pottier (2016, p. 162) a mutilação seria um sinal de desespero e tinha como intuito impedir os clérigos de cecilianistas de pregarem em favor da unidade. Segundo o historiador esses últimos casos representariam uma evolução nas ações de violência após a Conferência de Cartago. Elas teriam saído de um estágio de humilhação pública e violência simbólica com o objetivo de punir e reintegrar os bispos que mudaram de lado, para uma exclusão ou mesmo eliminação física dos clérigos considerados traidores.

---

<sup>112</sup> Localizada na Maurítânia.

<sup>113</sup> Cisma interno que dividiu a Igreja donatistas nos anos de 390. Sobre o assunto ver FRIEND, 1985, p. 213-225. Para um análise mais ampla das dissidências internas da Igreja donatista ver SHAW, 2011 p. 107-14.

<sup>114</sup> Aug. *De gestis cum Emerito donatistarum episcopo liber*, 9: *Nam in loco unius ipsorum Praetextati Assuritani, alium iam ordinaverant nomine Rogatum, qui modo catholicus est, cui exercitus istorum, id est, agmen Circumcellionum, linguam et manum praecidit* (tradução nossa). Esse mesmo caso é mencionado em uma correspondência datada de 418 (Ep. 28\*, 7).

Embora concordemos que o repertório de ações parece ter sofrido algumas transformações após a Conferência de Cartago, sobretudo em respostas às possíveis sanções aos donatistas que agora eram considerados hereges, não nos parece que os primeiros atentados aos clérigos considerados traidores tenham tido uma intenção punitiva e de reintegração, mas sim, uma intenção de humilhar, por meio de rituais de violência, um clérigo agora aliado aos filhos do Diabo.

Os atentados aos clérigos empenhados na missão de conversão de donatistas e aos clérigos que mudavam de lado, tanto nos eventos do início do século quanto nos ataques após a Conferência de Cartago, parecem ter sido parte de uma política deliberada de violência preventiva que envolveu o policiamento ativo das fronteiras da própria comunidade, a fim de garantir a coesão interna. Mas isso só era possível porque essa política foi sustentada por um longo discurso de traição e demonização dos adversários religiosos. A demonização do adversário sectário é um processo importante no conflito religioso, pois completa um processo de desumanização do “outro”. Como Natalie Davis observou no caso comparável dos conflitos resultantes da Reforma protestante, enquanto os manifestantes mantinham um compromisso religioso, raramente exibiam culpa ou vergonha por sua violência (DAVIS, 1995, p.139). Isso acontecia, principalmente, porque suas ações eram guiadas por um quadro interpretativo que não apenas dava um significado as ações, como também as justificava: ao agirem contra os traidores, eles combatiam as ações do Diabo.

Um fator importante do enquadramento interpretativo das ações coletivas é que redefine como imoral e inaceitável, o que antes era visto como desastroso, mas talvez tolerável (TARROW, 2009, p.143). Nesse sentido, embora sempre houvesse bispos que mudassem de lado, essa “traição” se torna inaceitável no momento em que os donatistas precisam reforçar sua identidade como grupo e manter suas fronteiras que os separam dos cristãos poluídos. Mas, sobretudo, num contexto de repressão, no qual os donatistas entendiam como uma nova perseguição. A lógica que precede e justifica essas ações é que os alvos são inimigos declarados, ou seja, clérigos cecilianistas que tentavam converter donatistas. Enquanto outros são duplamente traidores, porque mudaram, mas principalmente, porque se juntaram aos perseguidores, aos próprios filhos do Diabo.

Como foi possível identificar nas análises, a demonização dos adversários religiosos na controvérsia donatista esteve diretamente relacionada às ações de violência coletiva e às disputas em torno da sua legitimidade. Agostinho de um lado demoniza as ações dos

circunceliões e clérigos donatistas. E esses, por outro, justificavam a violência cometida como uma forma de combate ao diabo. Para os agentes envolvidos nas ações, a violência coletiva cometida contra clérigos cecilianistas foi entendida e justificada como uma forma de combate às forças diabólicas. Uma estratégia similar foi utilizada pelos próprios bispos cecilianista com o intuito de mobilizar as autoridades seculares, sobretudo o poder imperial, a agir contra seus inimigos donatistas. Ao mesmo tempo, a demonização das ações praticadas pelos circunceliões e clérigos donatistas serviu para justificar a coerção aos “irmãos” donatistas. Dessa forma, o intuito de combater o Diabo, serviu tanto para justificar e mobilizar a coerção aos inimigos sectários, como também como uma forma de manter a resistência e estabelecer fronteiras entre “nós” e os “outros”.

## CAPÍTULO IV – MÁRTIRES NO CAMPO DE BATALHA

No contexto da controvérsia donatista, as tentativas de restaurar a União foram interpretadas pelos donatistas como uma “nova perseguição”. Como vimos no sermão da *Passio sancti Donati*, aqueles que morreram em episódios de resistência à União foram celebrados como mártires donatistas. Essa concepção foi construída com base em uma relação com os mártires das perseguições aos cristãos que ocorreram entre os séculos III e IV. Nesse novo cenário, as autoridades que pretendiam restaurar a união são concebidas como perseguidoras e os cecilianistas como seus aliados. As fontes analisadas até aqui deixam claro o quanto a União era rejeitada pelos donatistas, devendo ser combatida a qualquer custo. Na *Passio sancti Donati*, por exemplo, o orador concebia a tentativa do imperador Constantino em estabelecer a União como obra do Diabo. Essa não é uma menção isolada e, de fato, a demonização da unidade entre as Igrejas parece ser uma constante nas obras martiriais donatistas (MOSS, 2016, p. 61).

Tendo isso em vista, neste capítulo analisaremos dois textos que remetem a dois momentos distintos na história da controvérsia, no qual a comunidade donatista teve que enfrentar uma tentativa de União por parte do Estado: *A paixão de Marculo*, do século IV e a *Paixão dos mártires de Abitina*, redigida no século V. Nosso propósito é compreender como o legado dos mártires foi mobilizado pela Igreja donatista na construção de uma autoimagem enquanto “Igreja dos mártires” e de seus opositores enquanto “Igreja do Diabo” e o quanto essas construções serviram para criar um modelo de resistência à União, inspirados na resistência apresentada pelos mártires do passado.

### 4.1 Os primeiros combatentes

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



As perseguições promovidas pelo governo romano, entre os séculos III e IV, transformaram profundamente a Igreja africana. Para a comunidade cristã como um todo, os mártires e confessores foram muitas vezes considerados os grandes heróis da perseguição. O termo *Martyr* significa testemunho, e nesse período passou a designar para os cristãos<sup>115</sup>, os indivíduos que sofriam e morriam em nome de sua religião (SIQUEIRA, 2009, p. 61). Eram membros da Igreja que, durante as perseguições, não deixaram sua fé nem se renderam às pressões imperiais, mesmo diante da morte. Nesse sentido, sofrer o martírio era considerado uma honra.

Promulgado em 23 de fevereiro de 303, o primeiro édito da perseguição de Diocleciano ordenava o encerramento das igrejas e a entrega das Sagradas Escrituras. Ao primeiro édito, somaram-se mais dois que previam a obrigatoriedade da participação dos cristãos nos ritos de sacrifícios aos deuses, bem como nas cerimônias de culto ao imperador. A princípio, a obrigatoriedade fora direcionada apenas aos membros do clero, e posteriormente, alagarda a toda comunidade cristã do Império (CORNELL; MATTHEWS, 1996, p. 178). Aqueles que se negassem a participar eram julgados e por vezes condenados a prisão, exílio, trabalho forçado nas minas estatais, mutilação, e em alguns casos condenados à morte.

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

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

---

<sup>115</sup> A princípio, o termo mártir foi utilizado por Tertuliano para descrever todos os cristãos que de alguma forma sofreram perseguição pela fé, com palavras ou aprisionamento. Com o tempo, contudo, Tertuliano passou a conferir o título somente àqueles que deram suas vidas por Cristo de fato. Cipriano, por outro lado, defendia que o martírio era obtido quando a vida era sacrificada. Não apenas aqueles que davam a vida como resultado das audições e acusações, mas também os que foram torturados, deportados para trabalhar nas minas ou que morreram na prisão sem a glória da morte na arena (WYSOCKI, 2015, p. 9-18).

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

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

Da mesma forma, aqueles que se negavam entregar as Sagradas Escrituras às autoridades romanas eram vistos como soldados de Cristo que guardavam as leis Sagradas. Por sofrer o martírio e manter sua fé intacta, esses personagens eram não apenas reverenciados como um exemplo de fé e coragem, mas, sobretudo, como soldados da Igreja envolvidos numa batalha cósmica entre Cristo e o Diabo<sup>116</sup>. Essa ideia esteve presente em muitos momentos da perseguição e, até mesmo, após 313.

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

Com efeito, em dois combates lutou. Duas vezes confessou sua fé e duas vezes se cobriu de glória na vitória de sua confissão [...]. Em mais forte combate lutou triunfante, vencedor no compromisso da paixão. Quantas

---

<sup>116</sup> Na literatura hagiográfica norte-africana, a concepção do martírio enquanto uma batalha cósmica parece ter tido uma força muito maior do que em outras localidades do Império. A metáfora da batalha cósmica era bem conhecida nas histórias dos mártires de modo mais geral, contudo, a particularidade que aparece no Norte da África é a ênfase no envolvimento demoníaco e na luta contra as forças diabólicas (MOSS, 2016, p. 54, 61). Frend (1965, p. 363) sugeriu inclusive que a identificação desses personagens como soldados de Cristo conferia aos mártires africanos tamanho status dentro da comunidade religiosa aos olhos dos fiéis, que superava até mesmo o poder dos clérigos

vezes teria o inimigo provocado os servos de Deus, e outras tantas, soldado prontíssimo e valente saiu ao combate e venceu.<sup>117</sup>

Do mesmo modo, Santa Crispina, mártir africana do início do século IV<sup>118</sup>, foi intimada pelas autoridades romanas a sacrificar aos deuses e, diante da recusa, foi ameaçada de morte, mas manteve sua posição: “Jamais se vangloriarão eles de fazer-me sacrificar aos demônios”<sup>119</sup>. Sofrer o martírio, nesses termos, era a maneira mais segura de se ganhar os céus, na medida em que, nesse período, “salvação significava antes de tudo, salvaguardar frente à idolatria e ao poder dos demônios” (BROWN, 1999, p. 45).

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

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

[...] E eu me dirigi, radiante com a vitória, para a porta Sanavivaria ou dos vivos, e naquele momento acordei. E entendi que meu combate não havia de ser tanto contra as feras, quanto contra o diabo; mas estava segura que a vitória estava ao meu lado.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Cipriano, Ep. 38, I: *Gemino hic agone certavit, bis confessus et bis confessiones suae uictoria gloriosus, et quando uicit in cursu factus extorris et cum denuo certamine fortiori pugnavit triumphator et uictor in proelio passionis. Quotiens aduersarius proucare seruos Dei uoluit toriens promptissimus ac fortissimus miles et pugnavit et uicit.* (tradução nossa).

<sup>118</sup> Segundo as atas, Crispina sofreu o martírio em Teveste, no final de 304, sob o tribunal do procônsul Anulino.

<sup>119</sup> Passio Crisp. I (ed. RUIZ BUENO, 1962, p. 1144): *Crispina respondit: Numquam bene sit illis, ut me daemonii faciant sacrificare.* (tradução nossa).

<sup>120</sup> Passio Perp., X (ed. RUIZ BUENO, 1962, p. 430): *Et coepi ire cum gloria as portam Sanauiuarium, et experrecta sum. Et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum pugnaturam; sed sciebam mihi victoriam.* (tradução nossa).

Nesse trecho, a mártir concebe que sua execução seria um combate contra o próprio Diabo, que estaria representado pelas feras do anfiteatro. Nas Atas do martírio de Tiago e Mariano, no entanto, é possível encontrar outra ideia de combate. Nessas Atas, escritas por um amigo dos mártires, provavelmente entre os anos de 253-260, o narrador afirma que os mártires foram submetidos a numerosas torturas pelos soldados da guarnição romana, e que estes soldados eram “sacerdotes do diabo”<sup>121</sup>. E continua dizendo que quando foram levados a outro lugar de tortura, não eram levados de um castigo a outro castigo, mas de “um combate a outro combate, de uma glória a outra glória”<sup>122</sup>. Nesse caso, os próprios soldados romanos são identificados como diabólicos.

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

Como é possível perceber, os textos de martírio estão estruturados a partir de um enquadramento de oposição. Os cristãos são vítimas da perseguição, mas, ao mesmo tempo, são a parte vencedora em um combate com proporções cósmicas, um combate entre forças antagônicas representadas pelos perseguidores e perseguidos, no qual os perseguidores são cúmplices do Diabo e os perseguidos são os soldados de Cristo.

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

---

<sup>121</sup> Passio Mariani et Iacobi, V (ed. RUIZ BUENO, 1962 p. 828): *Hoc est diaboli sacerdotibus*.

<sup>122</sup> Ibid., III (ed. RUIZ BUENO, 1962, p. 826): [...] *sed a gloria potius ad gloriam, a certamine ad certâmen aliud..* (tradução nossa).

## 4.2 A Paixão de Marculo

Em novembro de 347, um bispo donatista chamado Marculo sofreu seu martírio na cidade de Nova Petra, em decorrência das ações de repressão imperial à Igreja donatista. Marculo era um homem de classe alta, possuía uma boa educação, com conhecimento em leis e treinamento em retórica<sup>123</sup>. Em um determinado momento de sua vida se converteu ao cristianismo, alcançando o posto de bispo da Igreja donatista<sup>124</sup>. A memória do seu martírio foi preservada em uma *passio*, escrita provavelmente logo após os eventos, por um redator anônimo<sup>125</sup>.

O episódio que teria resultado na morte do bispo pode ser contextualizado como parte de uma mudança nas relações entre o poder imperial e a Igreja donatista em meados do século IV. Não sabemos ao certo quais foram as origens dessa mudança. Para a historiografia tradicional, a crise teria começado em 346, quando o bispo Donato teria recorrido ao imperador Constâncio para ser reconhecido como o Primaz de Cartago. Como resposta o imperador teria enviado uma comissão para África em 347, representada por dois emissários imperiais, Paulo e Macário, para investigar o caso e reportar (FRIEND, 1985, p.177; TILLEY, 1996, p. xvi). Para Shaw (2011, p. 163), o pedido de Donato pelo reconhecimento como bispo único de Cartago é uma ficção moderna. Lenski (2016, p. 176), por outro lado, defende que problemas locais, envolvendo a ação violenta de circunceliões na Numídia, teriam levado as autoridades a intervir na África.

Sabemos, contudo, que após trinta anos da promulgação do primeiro édito de União, o imperador Constâncio (337-350) emitiu um novo édito em 347. Na ocasião, enviou dois emissários, Paulo e Macário para o Norte da África, com o intuito de distribuir caridade aos pobres e exortá-los à União. Para Friend (1985, p.177), a princípio a missão dos emissários imperiais era pacífica. Eles deviam distribuir fundos para decoração das igrejas africanas. A questão da unidade deveria ser discutida apenas em um segundo momento. Lenski, (2016b, p.

---

<sup>123</sup> *Passio benedicti martyris Marculi*, II (ed. Maier. La “*Passio de Marculus*” (PL8. 760-66). A sede episcopal de Marculo não é mencionada no texto.

<sup>124</sup> Acredita-se que o martírio tenha ocorrido em 29 de novembro de 347 (FRIEND, 1985, p.179; SHAW, 2011, p.182). Uma datação alternativa sugere que o martírio tenha ocorrido 25/11/344 ou 25/11/345 BARCELONA (2002, p. 128).

<sup>125</sup> Há um consenso entre os comentaristas na fonte no que se refere a data de redação do texto, que teria sido escrito por um contemporâneo, provavelmente em 348 (DELEHAYE, 1966, p.85; FRIEND, 1985, p.169). Tendo em vista que a história de Marculo fazia parte da polêmica donatista, no momento em Optato escreveu seu terceiro (antes de 384) não há razões para duvidar dessa data (DEARN, 2016, p. 85).

177), parece concordar com essa afirmação ao propor que apesar da primeira tentativa de restaurar a união desejar utilizar meios pacíficos, um novo ciclo de violência teve lugar em 347. Ao que tudo indica, a missão dos emissários imperiais foi entendida como um ataque à Igreja donatista e encontrou resistência em várias localidades da Numídia. Um dos episódios mais marcantes do período resultou na morte do bispo da cidade de Bagai. Donato teria montado resistência a Macário, o que resultou em uma ação de violência, no qual os soldados entraram na basílica e massacraram os fiéis resistentes. O bispo donatista foi preso e morto pelas autoridades romanas<sup>126</sup>.

Após a morte de Donato, uma embaixada formada por dez bispos donatistas foi enviada a Vegesela, onde se encontrava o emissário Macário. O objeto era negociar os termos da relação e aconselhar o emissário em suas decisões. As negociações foram frustradas e os bispos foram presos e torturados. Os bispos sobreviveram, mas ao invés de serem liberados, foram levados junto com Macário para outras cidades da Numídia, para que esse pudesse completar sua missão. Por fim, os bispos foram levados a Nova Petra, onde foram mantidos na detenção, até que um deles, Marculo, sob ordens de Macário, teria sido arrastado ao precipício e executado por um dos guardas<sup>127</sup>.

#### ***4.2.1 Dominus Marculus***

Os eventos envolvendo a prisão, a tortura e a morte do bispo donatista foram rememorados na *Passio benedicti martyris Marculi*. Nesse documento, o autor começa sua narrativa expondo o motivo que o levou a redigir o texto (I), que segundo ele era o desejo de honrar e preservar a memória do mártir, da mesma forma com que os mártires do passado tiveram sua memória honrada:

É certo e bastante apropriado que a coragem dos mártires recentes se junte aos louvores das antigas testemunhas. A raiva dos gentios que estavam obedecendo ao diabo escolheu os mártires para o reino celestial e, assim, a

---

<sup>126</sup> Opta. III, 4.

<sup>127</sup> *Passio benedicti martyris Marculi*, I–XI.

selvageria dos traidores que estavam servindo ao Anticristo os enviou para o céu<sup>128</sup>.

Nessa passagem, o autor parece justificar o status dos mártires donatistas, os igualando aos mártires das perseguições aos cristãos do século III e início do século IV. Nesse caso, contudo, a perseguição não é obra de um Estado pagão, mas resultado da selvageria dos *traditores* em obediência às ordens do Diabo e a serviço do Anticristo.

Após a defesa da memória dos mártires donatistas, o redator passa para a defesa da memória de Marculo (II) que, ao seu ver, teve um curso de vida memorável e digno de glória, tendo sido selecionado e predestinado por Deus. Ao ser instruído na fé cristã, Marculo teria abandonado a educação mundana e a sua profissão legal para abraçar os ensinamentos de Deus. Por mérito, alcançou o sacerdócio e se tornou bispo<sup>129</sup>. Por sua dedicação ao sacerdócio, Deus o teria recompensado com o martírio, quando um novo tempo de perseguição se instaurou na África. Nas palavras do autor:

Mas, de repente, os estrondos poluídos da perseguição macariana ecoaram da casa tirânica do rei Constâncio, da fortaleza de seu palácio. E duas feras foram enviadas para África, esse mesmo Macário e outro, Paulo. Em resumo, uma guerra amaldiçoada e abominável foi declarada contra a Igreja, para que o povo cristão fosse forçado a se unir aos traidores, uma unidade efetuada pelas espadas desembainhadas dos soldados, pela presença das insígnias com forma de dragão e pelos gritos de multidões<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> *Passio benedicti martyris Marculi*, I (ed. Maier. La “*Passio de Marculus*” (PL8. 760-66): *Iustum enim ac satis dignum est ut antiquorum testium laudibus recentium quoque martyrum uirtus adiuncta glutinetur: sicut enim illos gentilis saeuitia diabolo parens destinauit ad regnum, sic et hos traditorum rabies Antichristo serueins misit ad caelum.* (tradução nossa).

<sup>129</sup> *Ibid.*, II: *Ipse namque olim praelectus et praedestinatus a domino, mox ubi primum beatae fidei rudimenta suscepit, statim mundanas litteras respuens, forense exercitium et falsam saecularis scientiae dignitatem suspensa ad caelum mente calcavit, et a calumniosis tribunalium saeptis ad sanctissimam ecclesiae transiens scholam, dum verummagistrum elegit Christum, sic inter principales Christi discipulos meruit honorar.*

<sup>130</sup> *Ibid.*, II: *Ecce subito de Constantis regis tyrannica domo et de palatii eius arce pollutum Macarianae persecutionis murmur increpuit. Et duabus bestiis ad Africam missis, eodem scilicet Macario et Paulo, exsecrandum prorsus ac dirum ecclesiae certâmen indictum est ut populus christianus ad unitatem sum traditoribus faciendam nudatis militum gladiis et draconum praesentibus signis et turbarum uocibus cogeretur.* (tradução nossa). A menção às insígnias com forma de dragão são alusões aos estandartes militares.

A tentativa de Constâncio em restaurar a União é entendida como uma perseguição feroz, no qual a ação das duas feras, Paulo e Macário, teria resultado na morte de vários cristãos que recusavam unir-se com os traidores. É interessante notar que o imperador Constâncio é descrito como vindo de uma casa tirânica, mesmo termo utilizado nas paixões e atas dos mártires para descrever imperadores responsáveis por emitir éditos de perseguição aos cristãos. Da mesma forma, a missão dos emissários é descrita como uma guerra contra os verdadeiros cristãos, no caso, os donatistas.

Apesar do caráter polêmico do texto, não podemos desprezar o impacto que as ações dos emissários imperiais, sobretudo de Macário, tiveram na comunidade donatista do período. Há pelo menos trinta anos os donatistas viviam um período de relativa tranquilidade no que se refere às tentativas imperiais de força-los à união com os cecilianistas. Para Shaw (2011, p. 185), o ataque do Estado foi entendido como tão surpreendente e devastador quanto a Grande Perseguição de Diocleciano, por isso seria lembrado pelos polemistas posteriores como *tempora macariana*.

A ênfase que foi dada posteriormente no rigor da “perseguição de Macário” serviu como prova da resistência e integridade dos donatistas, que mesmo diante de uma perseguição tão severa não teriam se rendido. Frend (1985, p.180) defendeu que apesar dos usos posteriores dessa concepção, existiam poucas razões para duvidar da severidade da “perseguição” e do seu efeito momentâneo e que, na verdade, existiam semelhanças entre a perseguição de Diocleciano e a as ações de 347-8.

O que nos interessa, contudo, é que para o autor do texto, o imperador Constâncio tentou forçar a união por meio de violência. Textos como esse contribuíam para a construção da imagem das vítimas dessas ações em mártires, que rapidamente se tornam ícones da comunidade, servindo como exemplos do sofrimento donatista diante da agressão do Estado. Esse enquadramento interpretativo sobreviveu na memória histórica donatista por pelo menos um século e ajudou a reforçar as posições da Igreja diante de novas tentativas de intervenção estatal na controvérsia (LENSKI, 2016b, p. 177).

No texto, Marcuro não é apresentado como uma vítima da perseguição diabólica, mas como um soldado de Cristo escalado para uma batalha, no qual o prêmio final é a glória do martírio. Essa concepção é construída ao longo de toda a narrativa, como vemos nesta



passagem em que o narrador descreve o objetivo da comitiva formada pelos bispos donatistas que se dirigiam a Vegesela, a fim de protestar contra o édito imperial (III):

[...] para dissuadi-lo (Macário) de tal crime com suas advertências salutares, ou pelo menos, como de fato aconteceu, para se tornarem os primeiros a surgirem nos mais devotos campos de combate e nas linhas de batalha da fé.<sup>131</sup>

A primeira batalha enfrentada pelos bispos foi uma luta contra as dores corporais causadas pela tortura ao qual foram submetidos. Marculo, que se destacou pela eloquência com que respondia aos agentes imperais, teria suscitado a raiva desses e passado a ser o alvo principal da ira diabólica (IV):

Por causa disso, a ferocidade selvagem estava excitada contra ele com uma raiva ainda mais dura, de modo que o ódio em relação ao futuro mártir agora elevava o diabo, e a vilania do precursor do Anticristo talvez não fosse escondida do Espírito Santo. Quando não pôde mais suportar a alma fortalecida pela constância divina, travou uma batalha de dor através da fragilidade do corpo.<sup>132</sup>

O narrador continua descrevendo uma verdadeira cena de horror, no qual Marculo é torturado por vários soldados, mas se mantém firme no sofrimento. A “batalha” termina quando, por uma força milagrosa, Deus não só intervém para que Marculo não sinta dor, como remove as marcas de violência do corpo do mártir (V). Vencido nessa batalha, o “perseguidor” parte para uma nova estratégia de humilhar o bispo:

Em seguida, arrastaram-no com eles pelas outras cidades da Numídia, como uma espécie de espetáculo público de sua crueldade, que inconscientemente

---

<sup>131</sup> *Passio benedicti martyris Marculi*, III (ed. Maier. La “*Passio de Marculus*” (PL8. 760-66): [...] *qui eum salutaribus monitis aut a tanto scelere reuocarent aut certe – quod cotigit – priori ipse ad deuotissimo certaminis campum et ad fidei aciem prosilirent.* (tradução nossa).

<sup>132</sup> *Ibid.*, IV: *Inde enim contra eum acriori saeuitia immitis feritas concitata est, quod et diabolus futuri iam martyris inuidia stimulare et spiritum santum praecursoris Antichristi nequitia non lateret. Qui cum animum diuina constantia robotum sustinere non posset, fragiliti corporis certamen doloris indixit.* (tradução nossa).

surpreendeu os gentios, confundiu os inimigos de Cristo e incentivou ao combate glorioso os servos de Deus.<sup>133</sup>

Aqui, os cecilianistas são identificados como gentios, em uma tentativa de negar a sua identidade cristã, posto que esse era um termo utilizado para se remetem aos pagãos. Interessante notar que, na visão do autor, a crueldade aplicada a Marculo não trouxe satisfação aos cecilianistas, pelo contrário, a forma com o bispo foi tratado parece ter gerado uma reação de surpresa. Mas, mais importante que isso, ela servia de incentivo a outros cristãos, mesmo que Marculo ainda não tivesse recebido a palma do martírio.

Próximo ao final do texto, já aprisionado em Nova Petra, Marculo recebe uma visita dos soldados no meio da noite, que traziam ordens de Macário para executá-lo. A notícia é recebida em meio às lamentações e lágrimas dos outros bispos (IX). Mas Marculo se mantém sereno pois tinha sido preparado pelo Senhor, em oposição ao executor que tinha sido preparado pelo próprio Diabo, que o revelou como tudo deveria ser feito (X):

Então, porque os outros estavam com medo, um dos soldados, o carrasco mais repulsivo, aquele que sozinho fora preparado pelo diabo para provocar a morte desse homem distinto, antecipou a ação em seu discurso. Ele começou a explicar o martírio em detalhes a todos que ouviam<sup>134</sup>.

A princípio é possível pensar que o soldado tenha sido instruído pelas ordens do próprio Macário. Mas na continuação, o autor revela que ele tinha visto o martírio em um tipo de sonho, como uma visão, por obra do próprio Diabo (X). Marculo foi então executado pelas mãos do soldado, que o levou até o cume de um penhasco e armado com uma espada, empurrou-o para o precipício.

Anos depois dos acontecimentos descritos na *passio*, a execução de Marculo era questionada pelos cecilianistas que o acusavam de ter cometido suicídio. Lucy Grig (2004, p.

---

<sup>133</sup> *Passio benedicti martyris Marculi*, V (ed. Maier. La “*Passio de Marculus*” (PL8. 760-66): *Tunc eum secum per aliquas Numidiar ciuitates quasi quodam crudelitatis suae spectaculum ducens, nesciens ferits et gentilibus stuporem et Christi hostibus confusionem et fidelibus dei seruis incentiuum gloriosi certaminis exhibebat.* ( tradução nossa).

<sup>134</sup> *Ibid.*, X: *Illic tun unus ex ipsorum militum numero, taeterrimus carnifex et qui, timentibus ceteris, ad perficiendam illustris uiri mortem solus esset a diabolo praeparatus, factum suum sermone praecurrens enarrare martyrium audientibus cunctis copit cuiusmodi somnium etiam ipse iudisset.* (tradução nossa).

54) tinha razão quando descreveu Marculo como um dos mais contestados mártires do Norte da África. De fato, quase tudo em relação à história desse personagem parece ter sido contestada pelos cecilianistas. Desde o status do bispo donatista até a validade do seu martírio. Ao lembrar esse período, Optato contestava o martírio donatista, afirmando que graças a um falso desejo de martírio, clérigos e circunceliões donatistas cometiam suicídio se jogando de penhascos<sup>135</sup>. Para o bispo cecilianista, mesmo aqueles que morriam em decorrência dos confrontos não poderiam receber o título de mártir, pois para alcançar esse status o cristão deveria passar pela confissão, como os mártires de outrora, o que não era o caso dos donatistas<sup>136</sup>. Além disso, Optato afirmava que a missão dos emissários teria sido uma tentativa pacífica de restaurar a União da Igreja africana. Mas, diante da intransigência dos bispos donatistas e da loucura dos circunceliões, as autoridades teriam sido forçadas a agir de maneira violenta<sup>137</sup>.

No início do século V, Agostinho ainda utilizava os mesmos argumentos para descreditar a memória de Marculo, alegando que esse tipo de execução não era comum às leis romanas, que possuíam um caráter público, e que o suicídio era uma prática comum ao donatismo<sup>138</sup>. Ao que tudo indica, essas suspeitas já circulavam no momento da redação da *passio*, uma vez que o autor parece sentir a necessidade de explicar o porquê do método escolhido para a execução do mártir, que teria acontecido no meio da noite e sem testemunhas (XIII).

Os requintados esquemas dos perseguidores e os maus conselhos dos traidores foram perturbados pela ajuda de Cristo. Eles haviam planejado uma

---

<sup>135</sup> Optat, III, 6.1(SC 413, p.48-50): [...] *et exipsis nominibus contra unitatem inconsiderare rabida latrat inuidia et aspernantes aliqui accusandam aut fugiendam aestimant unitatem, quos Marculus et Donatus dicantur occisi et mortui. Quase omnino in uindictam Dei nullus mereatur occidi.*

<sup>136</sup> Optat, III, 8.6 (SC 413, p.58-60): [...] *et cum ad martyrium non sit transitus nisi per confessionem, quomodo dicitis martyres qui non fuerunt confessores, aut quis eorum coactus est et confessus est Christum?*

<sup>137</sup> Optat, III, 1.

<sup>138</sup> Aug. *Contra Cresc. Nam de Marculo quod se ipse praecipitaverit audivi. Quod profecto est credibilis quam hoc aliquam potestatem romanam iubere potuisse romanis legibus nimis insolitum, cum hoc malum inter tot haereses sub christiano vocabulo errantes proprium sit haeresis vestrae. Unde quid prodest, quod conciliis suis hoc vestri episcopi prohibuisse et damnasse se iactant, sicut ipse commemorasti, cum tot rupes et abrupta saxorum ex Marculiano illo magisterio cotidie funestentur? Dixi ergo, quid de Marculo audierim et unde hoc credibilis possit videri, quid autem verum sit Deus noverit. De aliis autem tribus, quorum mortes pariter obiecisti, quid vel quomodo factum sit, ab eis quos nosse existimo, fateor, non quaesivi.*

punição como essa para que a memória do mártir nunca fosse honrada pelo povo de Deus em seu testemunho.<sup>139</sup>

O fato do glorioso Marculo ter alcançado uma abençoada vitória em sua luta estava oculto nas lembranças individuais dos soldados.<sup>140</sup>

Se a tentativa dos executores era esconder o homicídio e fazer com que o corpo do bispo não fosse encontrado, mais uma vez os planos do diabo foram vencidos, visto que em uma ação milagrosa, o corpo do mártir teria se mantido intacto ao ser jogado do precipício (XII), permitindo que os fiéis o encontrassem e prestassem os ritos funerários dignos de um mártir (XIV)

Apesar de toda a polêmica em torno da história, uma hipótese possível é que Marculo tenha sido morto pela espada e seu corpo tenha sido jogado do precipício para impedir que os fiéis recolhessem suas relíquias (MONCEAUX, 1913, p. 312). Recentemente, Alessandro Rossi (2013, p. 171-177) demonstrou uma série de similaridades entre as histórias martiriais do período, no que se refere às tentativas das autoridades em remover ou esconder cadáveres, a fim de impedir os ritos funerários e o culto ao corpo. Essa ação é sempre descrita como tendo uma inspiração diabólica. Enquanto a preservação do corpo, que se mantinha intacto até que os fiéis o encontrasse, aparece como uma intervenção milagrosa. O que essas histórias parecem ter em comum é que apresentam uma tentativa das autoridades em evitar o surgimento de novos mártires e controlar o culto de pretensos mártires donatistas<sup>141</sup>.

Mesmo que as acusações do redator tenham fundamento, nem as autoridades nem os bispos cecilianistas conseguiram impedir que Marculo fosse cultuado como mártir. De fato, o bispo parece ter sido um dos mártires mais venerados pela comunidade donatista. Em 411, durante a Conferência de Cartago o bispo donatista, Dativo, declarou que era o único bispo de

---

<sup>139</sup> *Passio benedicti martyris Marculi*, XIII (ed. Maier. La “*Passio de Marculus*” (PL8. 760-66): *Confusa sunt igitur uirtutibus Christi persecutorum exquisita ingenia et traditorum iniqua concilia, qui ad hoc tale supplicium cogitauerant ne umquam in testimonium eorum a populis dei memoria martyris posset honorari* (tradução nossa).

<sup>140</sup> *Ibid.*, XIV: *Interea Marculum gloriosum beatam certaminis sui militum conscientias celabatur* (tradução nossa).

<sup>141</sup> Em seu estudo sobre a construção da imagem dos mártires na Antiguidade Tardia, Lucy Grig (2004, p. 86-89) constatou que houve uma mudança crucial no culto aos mártires, tanto material como conceitual, que foi trazida pelo desenvolvimento do culto das relíquias. Assim, as narrativas de martírio não mais consistiam, somente, na *passio*, como incluíam a história da descoberta da relíquia e a sua trajetória até a nova casa.

Nova Pedra, pois lá estava o santo Marculo (*dom[us] Marcus*), cujo sangue derramado seria cobrado por Deus no juízo final<sup>142</sup>. No Norte da África a palavra *dominus* (senhor) era utilizada com o mesmo sentido que santo e mártir (CAYREL, 1934, p. 134; DELEHAYE, 1935, p. 82). Dessa forma, além de atestar o culto ao mártir, a declaração do bispo de Nova Pedra demonstrava para seus inimigos que não havia espaço para uma comunidade cecilianista no lugar onde Marculo tinha sofrido seu martírio e sua memória repousava. Além disso, a preocupação dos bispos cecilianistas em desacreditar sua memória e seu status de mártir revelam que o culto à memória do mártir era forte o bastante para não ser combatido.

Indícios do culto à memória de Marculo foram encontrados em uma basílica em Ksal-el-Kelb<sup>143</sup>, que possuía um pequeno monumento de pedra com forma arredondada, como uma cuba, contendo a seguinte inscrição: MEMORIA DOMNI MARCHULI<sup>144</sup>. A inscrição foi prontamente associada ao mártir donatista. Para Pierre Cayrel (1934), a descoberta da inscrição possibilitou a identificação do sítio arqueológico como a antiga cidade de Vegesela<sup>145</sup>. Já o monumento encontrado seria um relicário, do final do século IV e início do século V, contendo as relíquias do mártir. A identificação de Ksar-el-Kebl como Vegesela foi apontada como problemática por DELEHAYE (1935, p. 89), pois o fato das relíquias do mártir terem sido depositadas nessa localidade não indica necessariamente que ali seja Vegesela, uma vez que elas poderiam ser distribuídas por toda a região. Para Duval (1982, p.160) a MEMORIA da inscrição se referia à instalação martirial e não à relíquia em si. Embora não possa ser comprovada a identificação do sítio com Vegesela, nem que as relíquias do mártir estejam depositadas lá (GRIG, 2004, p. 58). A inscrição à memória de Marculo é um indício de que o culto do mártir foi difundido pelas regiões ao redor de Nova Petra, onde sofreu o martírio e foi enterrado, conforme se orgulhava o bispo Dativo na Conferência de Cartago (DUVAL, 1982, p. 705).

---

<sup>142</sup> *Gesta Coll. Carth.* 1, 187 (Ed. LANCEL (CCL, 149A): *Dativus episcopus Novapetrensis. Cumque accessisset, idem dixit: Manda vi et subscripsi. Et adversarium non habea, quia illic est domnus Marcus, cuius sanguinem Deus exiget in die iudicii*".

<sup>143</sup> Localizado do sul da Numídia, entre Khenchela e Tebessa (CAYREL, 1934, p. 114).

<sup>144</sup> CAYREL, 1934, f.6.

<sup>145</sup> A primeira campanha de escavação em Ksar-el-Kelb ocorreu em 1933 e seus resultados foram publicados por Pierre Cayrel em 1934, que identificou o sítio como sendo a antiga cidade de Vegesela (p.139-142). A segunda campanha foi conduzida por Pierre Courcelle que escavou também o forte da cidade. Courcelle (1936, p. 197) conclui que de fato, se tratava da antiga Vegesela, que na Antiguidade Tardia serviu como um grande centro donatista e como posto estratégico na fronteira bizantina.

Para além da história de Marculo, o que a análise da *passio* nos revela é a forma como a imagem desse mártir foi construída. A relação com os mártires do passado proposta desde o início do texto é uma forma de reivindicar o status de Marculo como mártir. Essa associação está relacionada à forma como o próprio martírio é concebido. Mesmo que Marculo não tenha passado pela confissão, ele é um mártir pois sua morte foi consequência da luta contra as forças demoníacas que perseguiram a verdadeira Igreja. A ação do Estado e dos agentes imperiais é dessa forma ressignificada como uma perseguição diabólica. Assim com os mártires das perseguições anteriores, Marculo era um soldado de Cristo escalado para uma batalha cósmica, na qual os *gentiles* (cecilianistas), que agiam em obediência ao Diabo, eram traidores a serviço do Anticristo.

Como bem demonstrou Magalhães de Oliveira (2020), os donatistas interpretavam as interversões militares como uma forma de “perseguição” e retratavam o poder coercitivos como “agentes do Diabo”, legitimando e até santificando a resistência. O que pudemos perceber aqui é que a identificação de Marculo com os mártires do passado e a concepção do martírio como um combate ao Diabo serviu como uma resposta a um contexto específico no qual a relação entre a Igreja donatista e o Estado foi conturbada. Essa imagem construída em torno da figura do mártir passa uma mensagem de heroísmo e de resistência. É um modelo de comportamento a ser seguido pelos fiéis em tempos de instabilidade, sobretudo diante das investidas do Estado para forçar à União. Esse modelo tem como inspiração a resistência apresentada pelos mártires como veremos no texto a seguir.

### 4.3 A Paixão dos Mártires de Abitina

A Paixão dos Mártires de Abitina é um texto que relata a prisão, o interrogatório e o julgamento de quarenta e nove cristãos que sofreram o martírio na cidade de Cartago no ano de 304. O documento narra a trajetória de um grupo de fiéis que, em descumprimento às ordens imperiais previstas no primeiro Édito de Diocleciano de 303<sup>146</sup>, reuniu-se na colônia de Abitina<sup>147</sup>, para a celebração do culto dominical. Em Abitina, os cristãos foram presos

---

<sup>146</sup> Em 23 de fevereiro de 303 o édito de Diocleciano previa a destruição das Igrejas, destruição das escrituras pelo fogo; os cristãos *honestiores* deveriam ser privados de sua liberdade. Os oficiais da cidade eram encarregados de fazerem inventários dos lugares de culto e dos livros e reportar aos governadores os bispos que não cumpriram às ordens (REBILLARD, 2008, p. 310).

<sup>147</sup> Localizada cerca de 70 km de Cartago, na África Proconsular.

pelos magistrados locais e levados a Cartago, onde foram interrogados e julgados pelo procônsul Anulino.

A autoria do texto e a data de sua confecção infelizmente não são conhecidas e há mais de um século são objetos de debate entre os comentadores da fonte. No início do século XX, Paul Monceaux (1913, p. 169-173) estabeleceu que a *Passio* seria obra de pelo menos dois redatores. Segundo o pesquisador, o primeiro autor realmente conhecia as circunstâncias de 304 e teria usado uma *Acta* primitiva para compor seu texto logo após o início do cisma. Nessa primeira edição, o redator teria reproduzido os interrogatórios presentes na *Acta*, acrescentando seus comentários, além de incluir um prefácio e uma introdução. Todavia, no auge das disputas entre cecilianistas e donatistas, no início do século V, um segundo redator, também partidário do donatismo, teria acrescentado um polêmico apêndice ao texto original que, segundo Monceaux, não harmonizava com o resto do texto por conter um estilo verbal obscuro, carregado de paixão e violência.

Algumas décadas depois, o pesquisador italiano Pio Franchi de' Cavalieri (1935) não apenas refutou o argumento proposto por Monceaux, como se empenhou em demonstrar a unidade estilística e literária da obra. Para de' Cavalieri a composição era trabalho de um autor donatista do século V (BARCELLONA, 2002, p. 140). A ideia mais aceita atualmente é que a redação do texto seja obra de apenas um partidário do donatismo, que se utilizou de textos anteriores para compor sua *passio*, muito depois dos acontecimentos de 304.

De fato, a maioria dos pesquisadores parece concordar que a redação do texto, pelo menos a sua versão final, seja do início do século V<sup>148</sup>. Para Alan Dearn (2004 p. 16), as acusações dirigidas ao bispo Mensúrio e ao diácono Ceciliano, presentes na parte final da *passio*, não parecem ter feito parte das discussões entre cecilianistas e donatistas antes, ou mesmo durante a Conferência de Cartago, o que segundo o autor demonstra ser pouco provável que o texto tenha sido escrito antes de 411. Além disso, a maneira épica como o martírio é narrado, nos revela os indícios de uma escrita mais tardia, característica das lendas redigidas no início do século V.

A riqueza dos detalhes, principalmente no que se refere ao interrogatório, nos permite sugerir que o autor tenha utilizado textos anteriores para redigir sua narrativa (MAIER, 1987,

---

<sup>148</sup> Uma exceção é TILLEY (1997, p. 58) que defendeu que o texto tenha sido escrito entre os anos de 304-311, antes da eleição de Ceciliano.

p. 57-58). Para Magalhães de Oliveira (2010, p. 64), mesmo escrevendo muito depois dos acontecimentos de 304, o autor provavelmente dispunha das atas de um processo real, proveniente de arquivos públicos no momento em que compôs a obra<sup>149</sup>.

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

Um outro problema relacionado à composição desse texto está na crença de que os mártires de Abitina teriam sido cultuados por cecilianistas e donatistas<sup>150</sup>. Parte dessa ideia deve-se à confusão de que sobreviveram duas versões da *Passio*, uma cecilianista e uma donatista.

A edição de referência da *Passio*, aparece na famosa Patrologia Latina, coleção editada pelo francês Jacques-Paul Migne no século XIX, no qual foram publicadas duas versões distintas: a edição de Baluze<sup>151</sup> de 1761, que continha o texto completo; e a edição de Dom Thierry Ruinart<sup>152</sup> de 1689, que apresentava apenas as partes do texto que Ruinart considerava “autênticas”. Enquanto Baluze prezou por publicar na íntegra o texto a partir dos manuscritos que estava trabalhando, ao publicar a Paixão dos Mártires de Abitina, Ruinart retirou partes do texto como o prefácio, a parte final, e grande parte da introdução. Para Ruinart tratava-se de um texto originalmente cecilianista, interpolado por um autor donatista, por isso decidiu cortar algumas passagens que considerava “adições suspeitas” (RUIZ BUENO, 1962, p. 97). Para Dearn (2004, p. 7), a publicação dessas duas versões é que deu

---

<sup>149</sup> De maneira convincente, Magalhães de Oliveira (2010, p. 63-64) defendeu que, a menção aos nomes dos magistrados municipais, bem como a acusação de rapto feita ao decurião Dativo, que aparecem na *passio*, parecem pouco prováveis de terem sido completamente inventadas.

<sup>150</sup> Grande parte da discussão em torno da *Passio* é dominada por uma ortodoxia em que os mártires de Abitina eram venerados por cecilianistas e donatistas e que a o texto contem evidências para o início do cisma. Sobre o assunto ver: DEARN, 2004, p. 1-18.

<sup>151</sup> Stephani Baluzii miscellaneorum, Paris 1761, II. 56–76, PL VIII. 689B–703B.

<sup>152</sup> Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris 1689, 409–19, PL VIII. 703C–715B.



margem às interpretações posteriores de que havia duas versões distintas da *Passio*<sup>153</sup>, uma cecilianista e outra donatista, quando na verdade essa distinção surge apenas com a publicação de Ruinart<sup>154</sup>.

Para esse trabalho optamos pela edição bilíngue (francês/ latim) de Jean-Louis Maier (1987), que por sua vez “republicou”, com algumas alterações, a edição de Pio Franchi de’ Cavalieri (1935) levando em consideração uma importante revisão proposta por Delehaye (1936)<sup>155</sup>.

#### 4.3.1 Igreja dos mártires X Igreja dos traidores

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

É também no prefácio que o redator expõe suas intenções, que segundo ele é a de exaltar a figura dos mártires e condenar a ação dos *traidores*, algo que está presente em todo o texto. Ao longo de toda a narrativa, o redator procura identificar o martírio como uma luta constante contra o Diabo. Logo no prefácio, essa ideia é evocada pelo autor para corroborar com seu objetivo de defender a Igreja donatista e, ao mesmo tempo, denunciar as falhas dos seus inimigos. Em uma série de trechos, ele se remete à ideia de uma oposição entre Igreja

---

<sup>153</sup> Tilley (1990, p.385, n. 7), por exemplo, afirma trabalhar com o texto donatista publicada na PL, em alusão à existência de duas versões. Em sua justificativa declarou que a edição crítica de de’ Cavalieri é uma fusão das duas versões que acaba obscurecendo o status elevado concedidos aos mártires pelos donatistas.

<sup>154</sup> Para Dolbeau (2003, p.276) a decisão de Migne de publicar as duas versões foi erro de julgamento.

<sup>155</sup> A título de comparação consultamos a edição bilíngue (espanhol/latim) de Ruiz Bueno (1962) que infelizmente está incompleta, uma vez que não contém o prefácio, o apêndice e parte da introdução, considerados “adições suspeitas” por Dom Thierry Ruinart por “não levava o selo de autenticidade” (RUIZ BUENO, 1962, p.97). A tradução para o inglês proposta por TILLEY (1996) também foi consultada a fim de comparação.

dos Mártires, com o qual se identifica, e a Igreja dos *traditores*, que engloba seus adversários religiosos. Logo na sua primeira fala, o redator donatista busca identificar quem “nós” somos e que são os “outros”:

Aquele que, dotado de fé e da santíssima religião, exulta e glorifica em Cristo, condena o erro, e se alegra na verdade do Senhor, ao ponto de unir-se a Igreja católica e de distinguir a comunhão santa, da dos ímpios.<sup>156</sup>

Essa passagem é particularmente interessante, pois permite identificar como o autor concebe a Igreja dissidente como a verdadeira Igreja católica, e aqueles que foram reconhecidos pelo Império como católicos, na verdade, como os ímpios. Mas, não é preciso apenas reconhecer aqueles que poluem a sagrada comunhão, é preciso também separar-se deles. Deste modo, afirma que se propôs a escrever a história dos mártires de Abitina, pois era necessário traçar uma linha que separasse os verdadeiros cristãos, dos traidores: “[...] uma linha de demarcação no mundo inteiro, de modo que, reconhecida a verdade, para que todo mundo saiba a recompensa dos mártires e a punição dos traidores<sup>157</sup>”.

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

Em tempos de Diocleciano e Maximiliano declarou o diabo a guerra aos cristãos do seguinte modo: exigiu que se entregassem os Santos Testamentos do Senhor e as Escrituras Divinas para serem queimadas [...] Mas o exército do Senhor Deus não pode suportar um mandado tão feroz e, sentiu horror as ordens de sacrilégio. Assim, empunhando as armas, saiu à batalha para lutar, não tanto contra os homens quanto contra o diabo.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Passio Datiui, Saturnini presbyteri et aliorum, I: *Qui religions sanctissimae fide praeditus exultat et gloriatur in Christo quique dominica ueritate gaudet, errore damnato, ut ecclesiam catholicam teneat, sanctam quoque communionem a profana discernat [...]*. (tradução nossa).<sup>[1]</sup>

<sup>157</sup> Ibid., I: *Placet igitur in principio causam ipsius belli tractare totiusque mundi discrimen necessario breuiter omni celeritate discurrere ut, agnita ueritate, et praemia martyrum et poenas quis nouerit traditorum*. (tradução nossa).

<sup>158</sup> Ibid., II: *Temporibus manque Diocletiani et Maximiani bellum diabolos christianis indixit isto modo, ut sacrosancta domini testamenta scripturasque diuinas ad exurendum pateret [...] Sed non tulit exercitus domini tam immane praeceptum sacrilegamque iussionem perhorruit et mox fidei arma corripuit, descendit in proelium, non tam contra homines quam contra diabolum pugnaturus*. (tradução nossa).

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

Esses foram os que, cheios de Deus, tendo derrotado e esmagado o diabo, levando a vencedora palma de seu martírio, mártires todos eles, firmaram com seu próprio sangue a sentença contra os traidores e seus cúmplices [...] Não foi, com efeito, lícito por direito divino que estivessem juntos na Igreja de Deus, mártires e traidores.<sup>159</sup>

É dessa forma, que o narrador busca, ao longo do interrogatório, exaltar a postura dos mártires em oposição à vergonha dos traidores. Durante o interrogatório de Emérito, por exemplo, quando interrogado pelo procônsul a respeito das Escrituras, o mártir respondia: “As tenho em meu coração!”<sup>160</sup>. Admirado com a atitude do mártir, o narrador se lança numa série de elogios:

“[...] Oh mártir guardião merecedor e muito consciente da lei sagrada! Abominando o *crime dos traidores*, para não perder as Escrituras do Senhor, as escondeu no segredo de se peito”.<sup>161</sup> (grifo nosso).

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

---

<sup>159</sup> Passio Datiui, Saturnini presbyteri et aliorum, II: *Quique pleni deo, deuicto ac prostrato diabolo, uictoriae palmam in passione gestantes, sententiam in traditores atque in eorum consortes qua illos ab ecclesiae communion reiecerant cuncti martyres próprio saguine consignabant; fas enim non fuerat ut in ecclesia dei simul essent martyres et traditores.* (tradução nossa).

<sup>160</sup> Ibid., XVII: *Et respondit: Habeo, sed in corde meo.* (tradução nossa)

<sup>161</sup> Id.: [...] *O martyrem legis sacrae idoneum, diligentissimumque custodem, qui traditorum facinus perhorrescens, scripturas dominicas ne perderet, intra secreta sui pectoris collocuit!*. (tradução nossa)

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

A esses dois (Dativo e Saturnino) seguiam o esquadrão do Senhor, em que brilhavam as armas do céu, o escudo da fé, a couraça da justiça, o elmo da salvação e a espada de dois fios da palavra de Deus (cf. Hb. 4,12): com tal proteção, eles garantiram a seus irmãos a esperança da vitória.<sup>162</sup>

Esse primeiro combate foi de suma importância na narrativa, uma vez que, outrora, naquele mesmo local, o antigo bispo da cidade, Fundano, havia entregado as Sagradas Escrituras para serem queimadas pelos magistrados locais. Algo que só não foi concretizado, graças a uma intervenção divina<sup>163</sup>.

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

Chegaram, enfim, ao tribunal do então procônsul Anulino, e firmes e valentes [...] rejeitaram todas as investidas do diabo enfurecido. Mas vendo que nada podia contra todos os soldados de Cristo juntos, a fúria diabólica os chamou um a um ao combate.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Passio Datiui, Saturnini presbyteri et aliorum, III: *Hos agmen dominicum sequebatur in quo fulgebat caelestium splendor armorum, scutum fidei, lorica iustitiae, saluationis galea et gladius bifrons sermo dei (cf. Heb. 4,12), quorum praesidio fulti apem uictoriae fratribus promittebant.* (tradução nossa).

<sup>163</sup> Ibid., III.

<sup>164</sup> Ibid., IV: *Quique cum ad officium Anullini tunc proconsulis perueirent starentque in acie constanter ac fortiter, saeuientis impetus diaboli dominica constantia retundebant. Sed cum non contra omnes simul milites Christ diabólica rabies praeualerent, singulos in certamina postulauit.* (tradução nossa).

O autor da *passio* descreve o interrogatório como uma verdadeira cena de horror, no qual os mártires são estendidos em cavaletes, e torturados com unhas de ferro e garfos gigantes. Na narrativa, o primeiro a ser interrogado foi Dativo, que afirmou ser cristão e ter feito parte da reunião, mesmo contra às ordens imperiais<sup>165</sup>. Após essa confissão, o redator narra uma série de torturas infligidas a Dativo pelos soldados imperiais, que só têm fim com a interrupção do mártir Tazelita<sup>166</sup>, que afirma que todos são cristãos e fizeram parte da reunião. Após a tortura de Tazeliza, os oficiais se voltam para Dativo novamente: “Após Tazelita, o senhor designou Dativo para o combate, que estendido no cavalete, havia observado o corajoso combate de Tazelita”<sup>167</sup>. Do mesmo modo, quando Saturnino é convocado ao interrogatório, esse sente a “dureza dos combates” sofridos por seus companheiros<sup>168</sup>.

Após Saturnino, um a um, os cristãos são chamados ao interrogatório e às torturas. E em todos os casos, o martírio é identificado pelo autor como um combate ao Diabo: “[...] saltando para o combate o leitor Emérito”<sup>169</sup>; “Félix se adiantou para a batalha e com ele todo o exército do Senhor [...]”<sup>170</sup>; após esse, outro Félix o sucedeu no combate:

[...] na verdade, (Félix) depois de ter lutado com a mesma coragem, também, violentamente espancado com um pedaço de pau, entregou o espírito aos sofrimentos da prisão e se uniu ao martírio do Félix anterior<sup>171</sup>.

<sup>165</sup> O édito de Diocleciano de 23 de fevereiro de 303 ordenava, entre outras coisas, a entrega das Sagradas Escrituras, bem como proibia a reunião de cristãos. Por isso que, ao interrogar o grupo, Anulino insiste em saber se cada um deles havia participado da reunião, e se possuíam as Sagradas Escrituras.

<sup>166</sup> O nome do mártir aparece com diferentes grafias nos manuscritos. Para este trabalho optamos por utilizar Tazelita, por ser a forma mais conhecida, apesar de termos ciência da correção proposta por Dolbeau que sugere que o nome original era Tzelica, mas a grafia teria sido corrompida durante a transmissão. Para uma discussão mais ampla ver DOLBEAU, 2003, p. 285-288.

<sup>167</sup> *Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum*, VII: *Post hunc Dativus a domino in certamen erigitur qui Tazelitae fortissimum proelium de próximo cominus, cum penderet ecúleo, spectarat extensus idemque cum se uoce saepius repetita christianum [...]*. (tradução nossa)

<sup>168</sup> *Ibid.*, X.

<sup>169</sup> *Ibid.*, XI: *Emeritus lector ad certamen exsiliens congregiente presbytero [...]*. (tradução nossa).

<sup>170</sup> *Ibid.*, XIII: *Sed cum Felix nomine et passione processisset in proelium aciesque domini omnis incorrupta inuictaque perstaret [...]*. (tradução nossa)<sup>[1]</sup><sub>SÉP</sub>

<sup>171</sup> *Ibid.*, XIV: *Pari etenim uirtute congressus, etiam ipse fustium illusione quassatus, animam intormenta carceris ponenes, superiores Felicis est martyrio copulatus.* (tradução nossa)

Do mesmo modo: “Depois deles, lutou Ampélio, fiel guardião da lei das divinas Escrituras<sup>172</sup>, “Maximiano, seguiu-o na confissão, e em luta semelhante, igual nos triunfos da vitória [...]”<sup>173</sup>. Também as mulheres são lembradas pelo narrador: “[...] todas as mulheres do grupo, com auxílio do Cristo Senhor, e na pessoa de Vitória, lutaram e foram coroadas”<sup>174</sup>.

Se sofrer o martírio era uma forma de combater o Diabo, quem era o Diabo a ser combatido? Na maior parte do interrogatório, é o próprio procônsul Anulino que ocupa esse papel. Em alguns momentos do texto, Anulino é visto como um agente a serviço do Diabo, um instrumento da sua vontade, como nos demonstra as passagens do interrogatório de Tazelita e Saturnino, respectivamente:

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

\_ O que devia ter feito era observar as ordens dos imperadores e césares. Com o corpo cansado, mas vitorioso em sua alma, com palavras fortes e firmes proclamou o mártir:

\_ Eu me preocupo apenas com a lei de Deus que aprendi. Essa é a que guardo, por ela vou morrer [...], fora dela nenhuma outra existe. (VI)<sup>175</sup>

Em seguida, o procônsul lhe disse:

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

Dativo, porém, com mais força e constância clamava:

\_ Eu sou cristão!

Com essas palavras o diabo é vencido:

\_ Basta! – disse o procônsul. E imediatamente o enviou para o cárcere, reservando para o mártir o martírio que ele havia merecido<sup>176</sup>

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

---

<sup>172</sup> Passio Datiui, Saturnini presbyteri et aliorum, XIV: *Post hos suscepit certamen Ampelius, custos legis scripturarumque diuinarum fidelissimus conseruator.* (tradução nossa)

<sup>173</sup> Ibid., XIV: *Hunc sequebatur et Maximianus in confessione par, in congressione similis, in uictoriae triumphis aequalis.* (tradução nossa)

<sup>174</sup> Ibid., XVII: *[...] omnes feminae, Christo domino auxiliante, in Victoria congressae sunt et coronatae.* (tradução nossa)

<sup>175</sup> Ibid., VI: *Cui talibus oranti cum a diabolo per iudicem diceretur: “Custodire te oportuit iussionem imperatorum et Caesarum”, defatigato iam corpore, forti atque constante sermone uictrix anima proclamauit: “ Non curo nisi legem dei quam didici; ipsam custodio, pro ipsa morior [...] in lege dei praeter quam non est alia.* (tradução nossa).

<sup>176</sup> Ibid., XIV. Tradução de Julio Cesar Magalhães de Oliveira (2010, p. 61).

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

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

Saturnino:

\_ Eu sou cristão!

O procônsul:

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

Saturnino:

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

Inflamado o diabo com essa confissão: \_Já que persiste – digo – em sua obstinação, é preciso submetê-lo, novamente, aos tormentos para que confesse se tens as Escrituras.<sup>177</sup>

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

Mas quando Pompeiano, selvagem acusador de suspeitas revoltantes, também avançou contra ele (Dativo) com um processo calunioso, o mártir o despreza e o repele: \_Que faz aqui, diabo? O que tens agora contra os mártires de Cristo?<sup>178</sup>

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

---

<sup>177</sup> Passio Datiui, Saturnini presbyteri et aliorum,, XV: *Quo nomine saluatoris audito Anullinus exasit et in fiium patrium instaurat eculeum; extensoque Saturnino: “Quid, inquit, Saturnine, profiteris? Vide ubi positus sis. Habes scripturas aliquas?” Respondit: “Christianus sum.” Proconsul: “Ego quaero na conueneris et na scripturas habeas.” Respondit: “Christianus sum: aliud non est nomen quod post Christum oportet nos sanctum obseruare.” Qua confessione diabolus inflammatus: “Quoniam permanes, inquit, in obstinatione tua, etiam tormentis oportet te fateri an aliquas scripturas habeas”.* (tradução nossa)

<sup>178</sup> Ibid., IX: *Namque cum contra eu metiam Pompeianus suspicionis indignae saeuus accusator accederet calumniosamque coniuingeret actionem, despectus a martyres est et retusus: “Quid agis hoc in loco, diabole? Quid contra martyres Christ adhuc usque conaris?”.* (tradução nossa).

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

De fato, o autor constrói sua narrativa de tal forma que, o interrogatório dos cristãos de Abitina pelo tribunal do procônsul Anulino é apresentado como uma grande batalha entre os mártires e o Diabo, no qual esse último é subjugado diante da postura firme dos mártires em defender sua fé. Sendo assim, a narrativa não poderia acabar se não dessa forma: “Aqui termina a luta do grande combate. Aqui o diabo é derrotado e vencido. Aqui os mártires de Cristo com gratidão, acolhem a glória eterna de sua paixão futura”<sup>179</sup>.

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

É dessa forma que o redator apresenta, já na conclusão do texto (XIX-XXIII), duas figuras centrais na origem do cisma: Mensúrio, que na época do martírio era bispo de Cartago, e Ceciliano, seu diácono. Para o autor da *passio*, tanto Mensúrio, quanto Ceciliano são os grandes traidores da história dos mártires de Abitina. Mensúrio é acusado pelo autor de ter entregado as Sagradas Escrituras para serem queimadas<sup>180</sup>. Mas, mais grave do que isso, segundo o redator, tanto ele, como Ceciliano, foram os responsáveis pela morte dos mártires de Abitina.

---

<sup>179</sup> *Passio Datus, Saturnini presbyteri et aliorum, XVIII: Hic certaminis magni pugna perficitur, hic diabolos superatur et uincitur, hic martyres Christi de passionis futurae gloria aeterna sum gratulatione laetantur.* (tradução nossa). Nessa passagem, o autor se refere à paixão futura, pois nenhum dos mártires morreu durante o procedimento do interrogatório. De fato, o destino dos mártires é apresentado no texto em passagens conflitantes. Dolbeau (2003, p. 273) chega a alegar que o uso do termo paixão é impróprio nesse texto, uma vez que as penas aplicadas, as datas e circunstâncias da morte dos mártires não é descrita.

<sup>180</sup> *Ibid.*, XX.



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

[...] e ele (Mensúrio) escolheu como ministro adequado para seu crime, Ceciliano, seu diácono, e ele o postou, armado de chicotes e açoites, na porta da prisão, para que todos aqueles que trouxessem comida e bebida aos mártires encarcerados, ele os passava pela entrada e os arredores, e os sujeitava a uma violência gravíssima<sup>181</sup>.

Dessa forma, tanto Ceciliano, quanto Mensúrio não apenas se negavam a ajudar os mártires no cárcere, como impediam os fiéis de fazê-lo. Em diversas passagens, ambos são comparados ao próprio perseguidor: “Ceciliano se enfureceu como um tirano e um carrasco cruel”<sup>182</sup>; do mesmo modo: “De fato, (Mensúrio) tão desumano quanto um tirano, mais cruel que um carrasco [...]”<sup>183</sup>. Esses mesmos termos são usados pelo narrador, para representar Anulino, ou mesmo os imperadores<sup>184</sup>. Na visão do redator, Mensúrio e Ceciliano são tão diabólicos quanto o próprio Anulino pois, se este causou sofrimento aos mártires, pior fizeram eles que os condenaram à morte:

Finalmente, como nem Mensúrio, nem seu diácono Ceciliano quiseram parar como aquela crueldade monstruosa, o procônsul Anulino e os outros perseguidores, que nesse meio tempo estavam ocupados com outros

---

<sup>181</sup> *Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum, XX: [...] idoneum sceleris ministrum diaconum suum elegit Caecilianum eumdemque loris ac flagris armatum ante fores carceris ponit ut ab ingressu atque aditu cunctos qui uictum potumque in cárcere martyribus afferebant graui affectos iniuria propulsaret.* (tradução nossa). Tilley (1990, p. 392; 1996, p.25-26; 1997, p.58) aceita como verdadeiras as acusações a Mensúrio e Ceciliano e menciona uma lei promulgada por Licínio e preservada no Código Teodosiano, ao sugerir que o bispo Mensúrio estaria tentando proteger os fiéis de Cartago de serem acusados de alimentar pessoas sentenciadas à morte por inanição, o que era proibido pela referida lei.

<sup>182</sup> *Ibid., XX: Caeciliano saeuient tyranno et crudeli carnífice.* (tradução nossa).

<sup>183</sup> *Ibid., XX: Etenim hic tyranno saeuitor, carnífice crudelior [...].*(tradução nossa).

<sup>184</sup> Para Maier (1987, p. 86-87), nessa passagem, o termo tirano refere-se ao imperador Maximiano Augusto, enquanto o carrasco é o procônsul Anulino. Segundo o autor, essa interpretação serve para todo o texto, exceto para as passagens 13 e 18, no qual o “tirano” é indiscutivelmente o procônsul Anulino.

assuntos, os mártires abençoados, privados de alimentos corporais, pouco a pouco, e no intervalo de dias, renderam à sua condição natural sob a restrição de excruciante fome, e foram para o reino dos céus com a palma do martírio [...]<sup>185</sup>.

Mas antes de partirem, os mártires, segundo o redator, se reuniram em “concílio” no cárcere e julgaram aqueles que em comunhão com o perseguidor, traíram a sua Igreja. Em seu pequeno concílio <sup>186</sup>, os mártires deixaram uma ordem a seus descendentes, de que renovassem o nome cristão e se separassem dos impuros e traidores<sup>187</sup>. Segundo o redator eles sentenciaram: “Se qualquer um entrar em comunhão com os traidores, ele não participará conosco do reino do céu”<sup>188</sup>. E a partir da sentença dos mártires, criou-se em definitivo a separação entre a santa “Igreja dos Mártires” e a poluída “Igreja dos Traidores”:

A Santa Igreja segue o exemplo dos mártires e amaldiçoa a traição do traidor Mensúrio [...] Que pessoa [...] pode pensar que a igreja dos mártires e o conventículo dos traidores são um e a mesma coisa? Ninguém! As duas são absolutamente hostis uma com a outra! Elas são opostas entre si como a luz e a escuridão, a vida e a morte, o santo anjo e o diabo, Cristo e o Anticristo [...]<sup>189</sup>.

Como vimos no capítulo II, a ideia de que os cecilianistas eram poluídos esteve presente das histórias de tomadas de basílica, como parte do discurso donatista, mas transparecia também nas ações, sobretudo, nos atos simbólicos das ações que buscavam exorcizar a presença dos “filhos do Diabo”. Aqui a metáfora da poluição adquire um novo significado, ela está associada a própria comunhão com os traidores (MOSS, 2016, p. 64). A

---

<sup>185</sup> Passio Datiui, Saturnini presbyteri et aliorum, XXIII: *Postremo cum nec Mensurius nec minister eius caecilianus ad hac immani crudelitate cessare uellent, Anullino proconsule aliisque persecutoribus interim circa alia negotia occupatis, beati martyres isti corporeis alimentis destituti paulatim et per interualla dierum naturali conditioni, famis atrocitate cogente, cesserunt et ad sidérea regna sum palma martyrii migrauerunt [...]*.(tradução nossa).

<sup>186</sup> Para Maier (1987, p.88), a ideia de um concílio no cárcere parece um tanto exagerada. Todavia, o redator não teria, necessariamente, inventado o texto que, provavelmente, deve ter sido baseado em uma carta, escrita pelos mártires do cárcere.

<sup>187</sup> Passio Datiui, Saturnini presbyteri et aliorum, XXI.

<sup>188</sup> Ibid., XXI: *Si quis traditoribus communicauerit, nobiscum partem in regnis caelestibus non habebit.* (tradução nossa).

<sup>189</sup> Ibid., XXII: *Exinde ecclesia sancta sequitur martyres et detestatur Mensurii perfidiam traditoris [...] et unum atque idem esse existimet et ecclesiam martyrum et conuenticula traditorum? Nemo scilicet, quoniam haec inter se ita repugnat contrariaque sunt sibi ut lux tenebris, uita morti, sanctus angelus diabolo, Christus Antichristo [...]*.(tradução nossa).

forma como Ceciliano e por consequência toda a sua linhagem eclesiástica foi condenada na narração torna a união entre as duas Igrejas inconcebível:

Alianças com pessoas impuras como essas eram tão impensáveis quanto uma confederação entre luz e trevas, o verdadeiro templo e os ídolos, ou entre Cristo e o Diabo. Aqueles que perseguiram os santos deveriam ser excomungados e não podiam esperar participação alguma na vida futura. (TILLEY, 1997, p. 64)<sup>190</sup>

Nesse documento, a ideia do martírio como uma forma de combate ao Diabo parece atender a objetivos específicos, sobretudo, no que se refere à associação que o autor faz entre os mártires do passado e seu partido no presente. Para Dearn (2004), ao clamarem por uma relação com os mártires de Abitina, os donatistas davam significado a sua luta, mesmo após a “derrota” de 411.

Esse significado estava relacionado a própria ideia de combate ao Diabo. Pois, assim como ordenaram os mártires, era necessário não apenas se manter impoluto do crime de traição, mas da própria comunhão com os “cristãos” poluídos. Esse é um discurso separatista que passa uma mensagem clara de divisão. Esse discurso parece ter sido ativado em um momento específico, quando os donatistas são colocados na ilegalidade, e por isso precisam reforçar a sua identidade enquanto grupo, bem como suas posições diante das investidas das autoridades em fazer valer a União.

Ao evocar uma “memória da perseguição”, baseada na história dos mártires do passado, o autor buscava demonstrar porque os donatistas estavam certos em persistirem no cisma. Afinal, eles eram os descendentes dos mártires, daqueles que outrora combateram o Diabo e foram vencedores. Enquanto os cecilianistas eram descendentes de Ceciliano, um traidor que, durante os tempos de perseguição, colaborou com os perseguidores e, dessa forma, com o próprio Diabo. E assim como os mártires resistiram ao perseguidor, e as tentações do Diabo, também eles deveriam resistir às leis imperiais que estabeleciam a união.

---

<sup>190</sup> Do original: Alliances with such unclean people as these were as unthinkable as a confederacy between light and darkness, the true temple and idols, or between Christ and the Devil. Those who persecuted the saints were to be excommunicated and they could expect no share in the life to come (tradução nossa).

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

#### **4.4 Martírio e resistência: algumas considerações**

A partir da análise desses dois documentos pudemos perceber que apesar de estarem relacionados a momentos diferentes da controvérsia, eles possuem uma série de pontos convergentes. Um primeiro ponto que devemos salientar é a insistência na metáfora militar para definir a perseguição. Tanto na história de Marculo quanto na história dos mártires de Abitina, os cristãos são parte de uma guerra contra as forças demoníacas, os mártires ocupam o posto de soldados de Cristo e os acontecimentos que culminam no martírio são as batalhas. Os inimigos do confronto são os perseguidores diabólicos, sejam eles cecilianistas, autoridades seculares ou soldados. Em ambos, a linguagem utilizada remete a um mundo de combate espiritual. Esse modelo tem inspiração nas paixões dos mártires africanos redigidas entre o século III e início do século IV, no qual o uso de metáforas militares tinha como finalidade instigar os fiéis a suportar a perseguição e encorajar a fidelidade em momentos de crise (TILLEY, 1997, p. 63).

Na Paixão dos mártires de Abitina, a imagem de batalha cósmica possui um tom apocalíptico, é uma batalha do fim dos tempos. Há nessa visão um senso de urgência (TILLEY, 1990, p. 393). A ênfase na linguagem se dá pelo próprio momento em que *passio* foi redigida, no qual os donatistas tinham que lidar com as consequências da Conferência de Cartago. A metáfora é utilizada para reforçar a mensagem de divisão. É necessário se distanciar das autoridades romanas, bem como dos bispos e diáconos da comunidade cecilianista (TILLEY, 1990, p. 394). A própria releitura da história dos mártires de Abitina constrói uma relação direta dos donatistas com os mártires do passado, no momento em os próprios mártires teriam traçado a divisão entre a verdadeira Igreja e a Igreja dos traidores.

No caso da Paixão de Marculo o que ocorre é uma sobreposição de imagens entre a Perseguição aos cristãos dos séculos III e IV e a política imperial de União. Ambas são vistas

como obra do diabo que trava uma batalha cósmica com Deus e os cristãos; no qual os fiéis são chamadas para lutar e ao derrotar o inimigo são premiados com a palma do martírio. Nesse caso, a relação com os mártires do passado está na perseguição sofrida. Assim, os mártires são aqueles que morrem em decorrência da perseguição. A verdadeira Igreja de Cristo, nesse caso, é a Igreja dos perseguidos, a Igreja dos mártires.

A autoidentificação dos donatistas enquanto Igreja dos Mártires foi aceita por grande parte da historiografia como resultado de uma relação quase orgânica entre os donatistas e o martírio. Em seu célebre trabalho *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Frend (1965, p. 560) declarou que os donatistas seguiam uma tradição que remontava a Tertuliano e Ceciliano, no qual a aliança com o Estado não era aceita e por isso esperavam a perseguição como parte do curso. Essa formulação teve grande impacto nos trabalhos posteriores e continuam a ditar o tom do debate. Um exemplo disso pode ser visto na publicação de Wysocki (2015, p. 26-27), que replicou as ideias de Frend, acrescentando que a atitude de respeito geral com o mártir, apresentada no período de Tertuliano e Ceciliano, teria sobrevivido na religião camponesa e na religiosidade popular e formado a base social do donatismo. No texto intitulado *Martyrs and Martyrdom in Roman Africa – A preparation for Donatism?*, o autor conclui que o martírio era um prefácio para o donatismo.

Tilley (1990, p.392) foi além ao declarar que o cisma teve início com a condenação impostas pelos mártires de Abitina aos traidores e seus descendentes (TILLEY, 1990, p. 392). A autora não só aceita como certa as acusações a Ceciliano e Mensúrio, presentes na Paixão dos Mártires de Abitina, como entende que esse teria sido o ponto inicial da controvérsia. Em outro trabalho, chega a ressaltar que essa era a primeira vez que cristãos do Norte da África conspiraram com o Estado para assediar outros cristãos. Sendo assim, a divisão entre os cristãos teria começado muito antes de 311 (TILLEY, 1996, p. xi). Para além do incidente, a autora segue os passos de Frend ao estabelecer que a perseguição era parte da história da Igreja africana e conseqüentemente parte da história da Igreja donatista. O primeiro período de resistência ao perseguidor teria definido quem eram os verdadeiros fiéis de Cristo em oposição a seus correligionários *lapsi*. Assim, a perseguição de meados do século III teria criado uma conexão entre oposição ao Estado e adesão verdadeiramente fiel ao cristianismo. O resultado foi a identificação com o martírio e a diminuição da tolerância com os *lapsi*. Os donatistas do século IV e V voltaram-se, então, para esse período como modelo de comportamento e orientação diante das novas perseguições (TILLEY, 1996, p. xiv).

O que a análise dos textos martiriais nos revela é que mais do que uma relação orgânica, como pressupunha Tilley e outros, a identificação da Igreja donatista como Igreja dos mártires é uma construção identitária que mobiliza o legado dos mártires. Tal construção serviu, sobretudo, como um modelo de resistência. Se as atas dos mártires do século III e início do século IV funcionavam como um modelo de resistência a ser seguido durante os tempos de perseguição, a celebração dos mártires pela Igreja donatistas parece ter servido como uma forma de resistência às tentativas do governo em forçar a União das Igrejas. A Paixão do bispo Marculo é um protótipo perfeito de como os donatistas deveriam reagir às investidas do Estado. Já a releitura da Paixão dos Mártires de Abitina, reforçava uma ideia de que havia uma continuidade entre os mártires do passado e a Igreja Donatista.

Na prática, o discurso de resistência parece ter funcionado a favor dos donatistas. Em um concílio realizado em 403, os bispos cecilianistas decidiram promover um encontro com os donatistas a fim de discutir as questões da controvérsia (HERMANOWICZ, 2008, p. 108-110). Os donatistas não apenas se recusam a encontrar os adversários, como enviam uma carta às autoridades de Cartago pedindo a dispensa da conferência pois não seria correto juntar os filhos dos mártires com os descendentes dos traidores. A carta se perdeu, mas Agostinho relembra seu conteúdo em seus ataques aos donatistas:

Mas mesmo as palavras de Primiano, quando os católicos o convidaram para o debate, testemunharam que ele os acusou ao dizer: "É indigno que os filhos dos mártires e os descendentes dos traidores se reúnam na mesma assembleia"<sup>191</sup>.

Por que eles ousaram vir a Cartago e nos encontrar em um local por ocasião de uma conferência? Alguns anos antes, nós já os convidávamos publicamente a realizar uma conferência, para que a verdade fosse esclarecida e a dissensão que nos divide desaparecesse; mas, escondendo a verdade, eles responderam na ata: "É indigno que os filhos dos mártires e descendentes dos traidores concordem juntos"<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Aug. *Breviculus collationis cum Donatistas*, III, 4.4: [...] *et verba Primiani, quando prius a Catholicis de Collatione conventus est, crimen eis eum obicere testabantur, ubi dixerat: Indignum est ut in unum conveniant filii martyrum et progenies traditorum.* (tradução nossa).

<sup>192</sup> Aug. *Ad Donatistas post Collationem*, I,1: [...] *quare ausi sunt venire Carthaginem, et in unum locum nobiscum Collationis gratia convenire. Iam ante aliquot annos conveneramus eos publice, ut nobis conferentibus veritas appareret, et dissensio quae nos dividit de medio tolleretur. Sed ipsam veritatem refugientes, actis responderunt: "Indignum est ut in unum conveniant filii martyrum et progenies traditorum"* (tradução nossa).

Como bem observou Dearn (2016, p. 72), os polemistas cecilianistas e donatistas usaram os mártires do passado para construir uma idealização do seu próprio grupo, de modo a demarcar as fronteiras como o grupo oponente, criando e fortalecendo a antítese entre “nós” e “eles”. Para os donatistas, isso significou negar que a perseguição pertenceu apenas ao período pré-Constantiniano e legitimar as vítimas da violência sofrida pelas políticas imperiais como mártires. É uma “visão de mundo” a partir das experiências vividas (ou mesmo imaginadas) pela comunidade. Por meio das histórias dos mártires, os donatistas estavam respondendo aos períodos de perseguição, mas também estavam construindo um mundo em que os mártires eram os heróis (GRIG, 2004, p. 142) e eles eram a Igreja dos mártires, enquanto os cecilianistas eram *traidores* que trabalhavam a serviço do Diabo para perseguir a verdadeira Igreja.

## CAPÍTULO V – COMBATENDO OS PAGÃOS

No contexto dos conflitos religiosos do século IV e V, os pagãos eram certamente os principais inimigos em comum entre cecilianistas e donatistas. A identificação desse grupo de pessoas é complexa e sua denominação tem sido amplamente contestada nos últimos anos. As fontes cristãs do período utilizam uma série de termos para se referirem àqueles que não faziam parte do espectro da fé cristã. Não-cristãos, pagãos, helenos e politeístas são alguns dos termos utilizados para agrupar os não praticantes do cristianismo e explicar suas características em comum. Todos esses termos, contudo, podem produzir uma série de objeções: “pagão” pode ser muito polêmico, “helenista” ignora aqueles que viviam além da bacia do Mediterrâneo, além disso não é possível afirmar que todos eram politeístas (DEMARSIN, 2011, p. 3).

O conceito de paganismo é uma identificação exterior às experiências e práticas religiosas daqueles que eram denominados dessa forma. É um rótulo que foi empregado pelos cristãos para se referirem àqueles que não eram cristãos ou judeus. De fato, isso nos diz mais sobre o modo como os cristãos os entendiam, do que sobre como eles se identificavam. Assim, paganismo era mais uma caracterização geral das antíteses percebidas pelo cristianismo, do que um conjunto específico de crenças (PALMER, 2007, p. 403)<sup>193</sup>. Contudo, como bem ressaltou Alan Cameron (2011, p. 27), possivelmente aqueles chamados de pagãos não se referiam a si mesmos dessa forma, não por ser um termo ofensivo, mas por ser desprovido de um significado ao qual se identificassem.

Tendo em vista a enorme variedade de termos e reconhecendo a deficiência de cada um deles para explicar as especificidades de cada prática religiosa que esses termos “guarda chuvas” abrigam, neste trabalho optamos por manter o termo pagão. Nesse caso, e sob uma série de ressalvas, adotamos a visão dos vencedores, os apologistas cristãos. Isso se deve ao fato de que nosso objeto neste estudo é entender as disputas em torno da legitimidade de se combater um inimigo em comum, que tanto cecilianistas como donatistas identificavam como pagãos.

---

<sup>193</sup> Para uma discussão etimológica da palavra *paganus* e seus usos na Antiguidade Tardia ver: CAMERON, 2011, p. 14-32.



A fim de compreender como os pagãos eram combatidos por cecilianistas e donatistas e como isso era, muitas vezes, entendido como uma forma de combate ao Diabo, dividimos este capítulo em três partes. Em um primeiro momento, buscamos refletir de forma mais ampla sobre a violência religiosa entre pagãos e cristãos no Norte da África, entre os séculos IV e V. Na sequência, nos concentramos em um dos principais alvos da violência, as estátuas, a fim de compreender o modo como o paganismo foi demonizado e como isso esteve relacionado à violência do período. Por fim, realizamos um estudo de caso com o propósito de entender como os agentes envolvidos nas ações concebiam a violência como uma forma de combate ao Diabo e como essas ações foram objeto de disputa entre cecilianistas e donatistas no contexto da controvérsia.

### **5.1 Levantes religiosos no Norte da África entre os séculos IV e V**

Entre o início do século IV e meados do V, as cidades africanas foram palco de lutas pelo poder e disputas locais, uma vez que, além da ruptura da Igreja africana, o cristianismo ainda disputava terreno com o paganismo, que embora no século IV não fosse mais a religião oficial do Império, ainda permanecia arraigado nas práticas e no espaço urbano<sup>194</sup>. Muitas dessas disputas, resultaram em conflitos violentos que ocorreram em quase todos os centros urbanos do Mediterrâneo (CAMERON, 1998, p. 151). O repertório de ações produzidas nos contextos das desavenças religiosas era variado, mas se concentrava, sobretudo, em ataques a templos, santuários, basílicas, imagens e pessoas.

Para a historiadora Averil Cameron (1998, p. 61), os enfrentamentos entre cristãos e pagãos, em finais do século IV, seriam uma consequência da severa legislação antipagã promulgada pelo imperador Teodósio (379-395) entre os anos de 391 e 392. Essa legislação teria, por exemplo, induzido os cristãos de Alexandria a destruir o templo de Serápis, bem como diversos templos que foram atacados e destruídos pela multidão em outras cidades do Império. Partilhando da mesma ideia, Peter Brown concluiu que:

---

<sup>194</sup> Sobre o tema ver: MARKUS, 1997, p. 113-128.

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

De fato, a política imperial adotada contra o paganismo, nesse período, parece estar intrinsecamente relacionada às ações de violência religiosa que ocorreram no Norte da África. Em um contexto geral, como bem notou Helen Saradi-Mendelovici (1990, p. 47), os ataques cristãos a alvos pagãos, relatados nas fontes, não parecem ser um reflexo da “vitória” do cristianismo no início do século IV. A maioria dos relatos são do final do século e coincidem com as medidas opressoras adotadas por Teodósio I entre os anos de 391 e 392. Para a autora, a violência cristã seria uma resposta da Igreja à iniciativa do Estado de suprimir o paganismo.

Contudo, os decretos enviados à África não demonstram, a princípio, uma intenção de destruir os monumentos e estátuas pagãos, ou sequer apoiar ações de violência cometida pelos cristãos. Ao contrário, o objetivo era mais a dessacralização dos espaços e repressão dos rituais que não eram cristãos, do que a destruição física do paganismo. Mesmo a legislação antipagã que começou com Constantino não parece ter sido tão severa no que se refere à destruição dos monumentos, tendo em vista que são raros os casos de templos destruídos nesse período (SARADI-MENDELOVICI, 1990, p. 48).

O decreto emitido pelos imperadores Arcádio (395- 408) e Honório (393- 423), em 10 de julho de 399, foi o primeiro de uma série de leis que pela primeira vez permitiu a destruição de templos e santuários. Mas a ação deveria ocorrer apenas em propriedades rurais e mesmos nesses casos, as instruções eram para que fossem realizadas sem distúrbios e tumultos<sup>195</sup>. No mesmo ano, foi enviado à África um decreto que baniu a religião tradicional das procissões e celebrações, mas com um aviso para que os templos não fossem destruídos, nem as imagens<sup>196</sup>.

Sendo assim, a política imperial não pretendia autorizar os cristãos a se engajarem em ações de violência que tinham como objetivo destruir o paganismo. Mas,

---

<sup>195</sup> *Cod. Th.* XVI, 10.16.

<sup>196</sup> *Cod. Th.* XVI, 10.18.

independentemente de suas intenções, acabou criando condições propícias para a mobilização popular. Para Shaw (2011, p. 226-228), as ações populares foram tomadas sob cobertura dessas leis, fazendo com que crescesse a tensão entre cristãos e pagãos. Os cristãos que esperavam por um “sinal verde” para agir contra pagãos, interpretavam as leis como um aval para as ações, ampliando seu sentido dentro das suas próprias expectativas. Por outro lado, os pagãos que se sentiam lesados, ou mesmo aqueles que eram alvo de violência, entendiam que não cabia aos cristãos aplicarem os decretos e usavam os mesmos como uma liberação para agir em autodefesa o que, em alguns casos, poderia se tornar um ciclo de violência. Como bem demonstrou Magalhães de Oliveira (2020), os conflitos sociais e políticos nunca estiveram ausentes na vida na cidade romana, o que muda nesse período é uma ampliação dos espaços para intervenção popular, bem como na abertura de oportunidades políticas. É nesse contexto que destacamos alguns uns levantes religiosos que ocorreram nas cidades norte-africanas, como parte das disputas sectárias do período. Por levantes religiosos entendemos, segundo a definição de Natalie Z. Davis, como:

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

No caso norte-africano, o que muitos desses levantes tinham em comum é que surgem a partir da tentativa, muito vezes bem-sucedida, de destruir estátuas de deidades pagãs. Em uma carta escrita por Agostinho por volta de 399, por exemplo, o bispo repreende as autoridades de Sufes, na província da Bizacena, que teriam permitido um massacre de sessenta cristãos. Nesse caso, alguns cristãos teriam destruído uma estátua de Hércules, causando revolta entre os pagãos e resultando em um confronto violento<sup>197</sup>.

Um dos exemplos mais significativos do período pode ser vislumbrado em um sermão proferido pelo bispo Agostinho na cidade de Cartago em 16 de junho de 401. No sermão, Agostinho procurava acalmar os ânimos de uma multidão de fiéis que havia tomado não só a igreja, mas também as ruas de Cartago. O tumulto começou devido à restauração de uma estátua do deus Hércules, promovida pelas autoridades municipais (pagãs) que provavelmente

---

<sup>197</sup> Aug. *Ep.* 50.

se aproveitaram de um abrandamento das restrições imperiais, que previam desde 399 a interdição do culto pagão (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2006, p.245). Em virtude da restauração, a estátua ganhou uma barba de ouro que foi raspada pelos cristãos como forma de manifestar sua indignação.

Apesar do ataque à estátua, os cristãos não se deram por contentes e tendo conhecimento de um concílio que reunia os bispos africanos na cidade de Cartago naquele domingo, partiram em protesto pelas ruas da cidade contra a aparente falta de ação dos bispos na luta contra a idolatria (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2006, p. 247). Na tentativa de acalmar os fiéis, Agostinho lembrava que esses não deviam agir por conta própria:

Mas dado que, no que diz respeito ao que aclamastes, e é o nosso desejo e o vosso – embora não o seja o modo de agir – acreditamos, caríssimos, que convêm aceitar de vós o desejo e que se espere de nós a decisão para agir segundo o vosso desejo. Para que não haja discórdia entre os membros de Cristo, façam todos as funções que lhe são próprias no corpo.<sup>198</sup>

No trecho selecionado, Agostinho orienta os fiéis de seu colega Aurélio, o bispo de Cartago, a não agirem sem ordens eclesiásticas, lembrando a multidão que cada um tinha uma função específica dentro da Igreja e que cabia ao clero tomar as decisões. A necessidade do bispo em repreender seus fiéis pela prática de “fazer justiça com as próprias mãos”, nos demonstra como, muitas vezes, esses levantes religiosos fugiam ao controle das autoridades eclesiásticas. Como podemos perceber, a violência contra “ídolos” não era abertamente encorajada pelas lideranças cristãs, mas certamente era entendida como necessária para alguns fiéis, que muitas vezes agiam por conta própria quando as lideranças falhavam nessa luta.

O que esse caso nos demonstra é que os bispos parecem ter sido cautelosos em sua luta contra o paganismo. Na maioria dos casos eles parecem ter esperado o consentimento das autoridades para agir. A principal estratégia adotada era convencer as autoridades da necessidade de tomar medidas mais severas contra o paganismo (KAHLOS, 2009, p. 109-

---

<sup>198</sup> Aug. Serm. 24, 5: *Sed quoniam uoluntas agendi de his de quibus acclamastis, una est et nostra et uestra; modus uero agendi par esse non potest: putamus, carissimi, ideo oportere ut uoluntas accipiatur a uobis, consilium implendae uoluntatis uestra exspectetur a nobis. Vt membra Christi non discordent, impleant omnia quae in illius corpore sunt officia sua.* (tradução nossa)

110). Uma das determinações do concílio de 401 foi justamente mandar uma delegação à corte imperial para interceder por medidas mais severas, dentre elas a destruição dos ídolos por toda a África, bem como a destruição dos templos nos campos e nos lugares remotos.<sup>199</sup>

Contudo, a oportunidade de ação por si só não é suficiente para explicar a mobilização popular. É possível entender o que motivava essas ações. No caso específico do Norte da África, a luta contra as forças demoníacas parece ter sido um fator importante de mobilização popular. Para muitos cristãos que se engajavam na violência religiosa do período, suas ações eram entendidas como uma forma de combate ao Diabo. Os deuses pagãos eram associados a demônios, que deveriam ser combatidos em processo de purificação das cidades, o que justificava a violência contra estátuas e templos. Assim, a demonização dos rituais e cultos pagãos contribuiu para que as estátuas fossem um dos principais alvos das ações.

## 5.2 A destruição dos ídolos

No final do século IV e início do século V, houve uma progressiva dessacralização dos lugares de culto pagão, bem como das festividades civis ligadas ao paganismo. A contribuição, ou não, da violência cristã nesse processo há tempos tem sido objeto de um extensivo debate historiográfico. Em suma, alguns pesquisadores têm apontado para motivos seculares, sobretudo econômicos e artísticos, para explicar o processo de dessacralização, procurando reduzir os impactos da violência religiosa na Antiguidade Tardia (CASEAU, 2001, p. 63-64).

Um exemplo pode ser visto no livro *The End of the Pagan City: Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa* (2013) de Anna Leone, no qual a pesquisadora argumenta que as transformações na cidade da Antiguidade, no que se refere à materialidade do paganismo, são frutos de preocupações práticas e econômicas, que superam as considerações religiosas como fatores preponderantes para as mudanças do período. Em seu

---

<sup>199</sup> *Con. Carth.* (410). Cânone 58 (*Apud* SARADI-MENDELUVICI, 1990, p. 52): "*Instant etiam aliae necessitates religiosis imperatoribus postulandae, ut reliquias idolorum per omnem Africam jubeant penitus amputari: nam plerisque in locis maritimis, atque possessionibus diversis, adhuc erroris istius iniquitas viget: ut praecipiantur et ipsas deleri, et templa eorum, quae in agris, vel in locis abditis constituta nullo ornam- mento sunt, jubeantur omnimodo destrui*".

estudo, Anna Leone (2013, p. 236) minimiza os impactos dos conflitos religiosos e defende a ideia de uma comunidade baseada principalmente em preceitos seculares.

Da mesma forma, Helen Saradi-Mendelovici (1990, p. 47-61) defendeu que a legislação do período, assim com as evidências materiais, sugere que alguns templos foram abandonados e outros transformados para fins artísticos. Concluindo, dessa forma, que a hostilidade em relação aos monumentos pagãos estava longe de ser um fenômeno geral e uma política oficial adotada pelo Estado cristão ou mesmo pela Igreja.

Por outro lado, parte dos historiadores entende a dessacralização dos lugares e objetos de culto pagãos como resultado direto da violência cristã, que teria aumentado significativamente no período, sobretudo após a promulgação de uma série de decretos antipagãos, entre os anos do final do século IV e meados do século V. Não é nosso intuito nos aprofundar nas causas da dessacralização do paganismo enquanto prática civil-religiosa, no entanto, é impossível negar que o lobby realizado pelos bispos cristãos, bem como a violência praticada contra monumentos e pessoas contribuiu, ao menos em parte, nesse processo.

No que se refere especificamente à legislação que diz respeito às estátuas, vários estudos apontam que a destruição sistemática de estátuas e de santuários pagãos nunca foi uma intenção imperial (Saradi-Mendelovici, 1990, p.48). Na maioria dos decretos, os alvos eram os altares e templos. Os sacrifícios estavam proibidos, mas os decretos previam que os “ídolos”, dessacralizados e concebidos como objetos artísticos, fossem movidos de um lugar de culto para um lugar não religioso (CASEAU, 2011, p. 485). Essa remoção atendia às intenções imperiais de dessacralização, na medida em que as estátuas perderiam seu caráter religioso, mas permaneceriam como parte da monumentalidade da cidade.

Como bem ressaltou Beatrice Caseau (2011, p. 480), nem todas as estátuas mitológicas eram estátuas de culto, mas alguns cristãos acreditavam que sim. A maioria parece ter visto as estátuas com indiferença, mas alguns consideravam sua presença extremamente ofensiva e perigosa. A mínima possibilidade de que elas pudessem receber sacrifícios, significava para alguns cristãos que todas deveriam ser descartadas ou destruídas, mesmo que não estivessem mais nos templos e santuários.

Em seu trabalho, Leone (2013) se propõe a desconstruir a noção de que os cristãos destruíram ou mutilaram sistematicamente estátuas pagãs ao longo da Antiguidade Tardia. Segundo ela, razões econômicas provavelmente ditaram o destino das estátuas na maioria dos

casos. O fato de muitas estátuas terem sido encontradas no Norte da África sem sinais aparentes de mutilação seria um indicativo de que foram consideradas progressivamente decorativas ao invés de imbuídas de um significado religioso (LEONE, 2013, p. 160-161)<sup>200</sup>.

O que nos parece, contudo, é que as interações puramente econômicas e artísticas não dão conta de explicar as evidências materiais e literárias<sup>201</sup> que apontam para uma violência de cunho religioso cometida contra estátuas de deidades, também chamada por alguns historiadores de zelo cristão. Em um estudo recente realizado com estátuas norte-africanas, Gabriel Bruyn (2016, p. 394-396), demonstrou que muitas das estátuas de deuses que chegaram até nós, possuem sinais inconfundíveis de mutilação intencional.<sup>202</sup> Dentre as estátuas analisadas, o pesquisador notou um padrão de violência: muitas tiveram suas cabeças mutiladas, olhos, nariz e boca martelados e algumas possuíam incisões em formato de cruz. Quanto aos alvos, Bruyn (2016, p. 398) concluiu que não parece ter sido um ataque sistemático para erradicar um deus em específico, na medida em que a mutilação dos órgãos sensoriais foi aplicada a várias deidades distintas.

O que esse estudo nos revela é que o ataque a estátuas, consideradas ídolos, não era aleatório, mas parece ter atendido a uma lógica específica, a partir de um repertório de ação conhecido. Nesses casos, as práticas adotadas pelos cristãos seguiam o mesmo padrão das práticas de desonra da *damnatio memoriae* oficial ou da destruição “ilegal” de imagens vigentes desde o final da República, como bem notou Peter Stewart:

*Damnatio Memoriae*, destruição espontânea de estátua e iconoclastia cristã não eram a mesma coisa. Os cristãos do século IV não viviam simplesmente a cultura pagã. E, no entanto, quando se tratava da destruição de estátuas, havia uma continuidade de imagens, um vocabulário comum que poderia ser usado

---

<sup>200</sup> Ao investigar a proveniência de mármore decorativo nas novas construções cristãs, principalmente século VI, a pesquisadora concluiu que os cristãos não tinham escrúpulos em reutilizar materiais “pagãos” (LEONE, 2013, p. 229). Para Founier (2013, p. 609), contudo, a reutilização das estátuas para fins decorativos, ou mesmo o reaproveitamento de matérias proveniente dos templos por cristãos, não significa que seus sentidos religiosos tenham sido completamente desconsiderados. Tendo em vista a retórica da pureza e do contágio nas fontes norte africanas, e as marcar físicas como as incisões de cruces nas estátuas, o autor se questiona se não seria possível que líderes religiosos do período tivessem realizado rituais de purificação antes de se apropriar dos restos físicos dos templos e edifícios pagãos.

<sup>201</sup> Para o caso do Norte da África, tanto Agostinho, como as estátuas preservadas nos museus norte-africanos são importantes testemunhas da violência religiosa contra estátuas no século IV e V (BRUYN, 2016, p. 2016).

<sup>202</sup> Vários elementos permitem datar as mutilações do final do século IV e início do século V (BRUYN, 2016, p. 400).

para articular crenças e perspectivas diferentes (STEWART, 1999, p. 182, *itálico do autor*)<sup>203</sup>

O ataque aos órgãos sensoriais de uma estátua era uma tentativa de remover seu poder de ação, o que indica que as pessoas que realizavam essas ações acreditavam que elas de fato tinham poderes. Segundo Caseau (2011, p. 480-483), para garantir que os convertidos se livrassem das estátuas, os pregadores cristãos apostaram em um discurso negativo, dizendo que elas eram equivalentes a ídolos, mesmo que não recebessem sacrifício. Muitas pessoas as consideravam perigosas pois poderiam portar demônios.

A demonização das deidades pagãs fazia com que as pessoas achassem que estavam em perigo, pois os sacrifícios aos deuses atraíam demônios e poderiam contaminar os cristãos. O discurso de contágio era usado para conotar o paganismo de forma destrutiva, do qual a comunidade deveria se proteger (KAHLOS, 2011, p. 180). A ideia de que as deidades poderiam residir na estátua não era necessariamente aceita pelos que a cultuavam (CASEAU, 2011, p. 481). E nem por todos os cristãos. Agostinho mesmo tentava convencer os fiéis que atacaram a estátua de Hércules em 401 de que as estátuas não passavam de deuses de pedra<sup>204</sup>. Mas, certamente, muitos acreditavam nisso a ponto de cometerem ações de violência.

Além disso, a mutilação era uma forma de humilhar e subjugar a deidade e também aqueles que acreditavam nela (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2006). Como bem salientou Bruyn (2016, p. 410) a incisão de cruzes era uma forma de exorcizar a presença demoníaca, mas também, era um símbolo da vitória cristã.

### 5.3 Combate aos demônios e disputas pelo poder no Norte da África

Em 417, Agostinho escreveu uma carta ao tribuno militar e futuro *Comes Africae* Bonifácio, na qual se propunha a instruí-lo sobre a diferença entre as “heresias” ariana e

---

<sup>203</sup> Do original: *Damnatio Memoriae*, spontaneous statue-destruction and Christian iconoclasm were not the same thing. Fourth-century Christians did not simply live pagan culture. And yet, when it came to the destruction of statues, there was a continuity of imagery, a common vocabulary which could be used to articulate differing beliefs and perspectives. (tradução nossa)

<sup>204</sup> Aug. Sem. 24, 2: *Etenim noverunt factorem suum, et adorant artificem suum et laudant sculptorem suum. At vero lapides mortui, servi lapidum, deos suos attendunt nec attenduntur, adorant nec agnoscuntur, sacrificia inferunt, et sacrificium ipsi diabolo fiunt.*



donatista. Nessa correspondência, o bispo de Hipona apresentava um longo histórico da controvérsia donatista, desde a contestada eleição do bispo Ceciliano, no início do século IV, até o momento presente. Ao falar sobre a necessidade da coerção dos donatistas, afirmava que muitos podiam achar, naquele momento, que os circunceliões da “seita” donatista se suicidavam como forma de protesto contra as leis de união e que isso, por ventura, poderia deixar alguns fiéis surpresos. O bispo argumentava, contudo, que o suicídio praticado por eles não deveria causar espanto, pois, na verdade, já era um costume dessas pessoas buscar a própria morte. Para exemplificar sua afirmação, relembra os ataques aos “ídolos” pagãos, que teriam ocorrido tempos atrás:

[...] vinham em imensas turbas às numerosas solenidades dos pagãos, não para quebrarem os ídolos, mas para que fossem mortos pelos adoradores dos ídolos. Pois, se quisessem fazer aquilo por meio de um poder legítimo, se aquilo se partisse pelas mãos deles, poderiam ter qualquer sombra do nome de mártires; mas só vinham para serem mortos, deixando os ídolos inteiros: pois cada um dos jovens adoradores de ídolos acostumara-se a dedicar aos mesmos ídolos quantos matassem.<sup>205</sup>

Esse trecho é de suma importância para o nosso propósito de entender a lógica por trás da violência aos pagãos e as intenções e concepções daqueles que participavam desses ataques, bem como a disputa pela legitimidade da ação. Para tanto, vamos nos deter em alguns pontos que nos parecem essenciais. Em primeiro lugar, Agostinho contextualiza a ação como “quando o culto aos ídolos ainda era permitido”<sup>206</sup>, provavelmente se referindo a um período anterior à promulgação do decreto emitido pelos imperadores Arcádio e Honório que previa, dentre outras medidas, a proibição de cerimônias solenes e banquetes em honra aos deuses<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> Aug. *Ep.* 185, 3,12: [...] *ad Paganorum celeberrimas solemnitates ingentia turbarum agmina veniebant, non ut idola frangerent, sed ut interficerentur a cultoribus idolorum. Nam illud si accepta legitima potestate facere vellent, si quid eis accidisset, possent habere qualemcumque umbram nominis martyrum; sed ad hoc solum veniebant, ut integris idolis ipsi perimerentur: nam singuli quique valentissimi iuvenes cultores idolorum, quis quot occideret ipsis idolis vovere consueverant.* (tradução nossa)

<sup>206</sup> Aug. *Ep.* 185, 3,12: [...] *maxime quando adhuc cultus fuerat idolorum.* (tradução nossa)

<sup>207</sup> *Cod. Th.* XVI.10.19.

Agostinho não fornece muitos detalhes dos ataques às solenidades pagãs, dando a impressão de que esse tipo de ação teria sido recorrente no passado. Ainda assim, é possível presumir que ele estivesse se referindo a um acontecimento específico, que teria ocorrido na cidade de Madaura no final do século IV<sup>208</sup>. Mesmo que esse não tenha sido um caso isolado e que fosse um entre vários que Agostinho tivesse conhecimento, esse é o único cujos desdobramentos são conhecidos por meio das fontes. Os acontecimentos são descritos em uma troca de correspondências entre Agostinho, que na época era presbítero de Hipona, e Máximo<sup>209</sup>, um célebre residente da cidade de Madaura e antigo professor de Agostinho. Na carta enviada a seu antigo aluno, Máximo se queixava que os cristãos teriam cometido inúmeros ataques criminosos aos santuários dos deuses e, pior que isso, os mortos na ação eram venerados por cristãos locais como mártires:

Mas não posso esconder o fato de que sou incapaz de suportar um erro tão grave, pois é possível tolerar que um Migínio seja preferido ao invés de Júpiter, que lança raios? Preferir Sanamis ao invés de Juno, Minerva, Vênus e Vesta? Que horror! De todos aqueles deuses imortais, preferir o arqui-mártir Namfamo? E entre eles Lucita é homenageada com pouco menos de um culto, assim como outros muitos, cujos nomes são odiosos para deuses e homens; que conscientes de seus próprios atos nefastos, sob a aparência de uma morte gloriosa, acrescentando aos seus crimes uma nova maldade, encontraram, coberto de infâmia, uma morte digna de seus costumes e ações. Os monumentos funerários desses homens, como se o assunto devesse ser considerado digno de memória, está cheio de multidões de loucos estúpidos, que abandonaram os templos tradicionais e esqueceram a adoração dos espíritos de seus antepassados<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Shaw (2011, p. 238) contra Lepelley (1980, p. 266), defendeu de forma convincente que os cristãos acusados de atacar os santuários pagãos por Máximo nos anos de 390 eram as mesmas pessoas as quais Agostinho se referia como circunceliões na carta de 417.

<sup>209</sup> A troca de correspondência aconteceu, muito provavelmente, entre os anos de 388 e 391 (KAHLOS, 2009, p. 127; SHAW, 2011, p. 235). Sobre a identidade de Máximo de Madaura e sua relação com Agostinho ver: MASTANDREA, 1985, p. 11-14. Para um análise do debate acalorado entre Agostinho e Máximo de Madaura sobre questões religiosa que dividiam pagãos e cristãos ver: KAHLOS, 2009, p.127-129 e MASTANDREA, 1985, p. 15-26.

<sup>210</sup> Aug. Ep. 16, 2: *Sed impatientem me esse tanti erroris, dissimulare non possum. Quis enim ferat Iovi fulmina vibranti praeferrere Mygdonem; Iunoni, Minervae, Veneri, Vestaeque Sanaem, et cunctis, pro nefas! diis immortalibus archimartyrem Namphamonem? inter quos Lucitas etiam haud minore cultu suspicitur, atque alii interminato numero (diis hominibusque odiosa nomina) qui conscientia nefandorum facinorum, specie gloriosae mortis, scelera sua sceleribus cumulantes, dignum moribus factisque suis exitum maculati repererunt. Horum busta, si memoratu dignum est, relictis templis, neglectis maiorum suorum manibus, stulti frequentant [...].* (tradução nossa)

Na carta de resposta enviada ao antigo professor, Agostinho não discute o incidente mencionado, contentando-se, apenas, em repreender a forma desdenhosa com que Máximo se refere aos cristãos martirizados por possuírem nomes púnicos. Não obstante, Agostinho deixa claro que os cristãos não adoravam os mortos como deuses:

Em resumo, para que você saiba e a ignorância não leve os imprudentes ao insulto sacrílego, você deve saber que os cristãos católicos, que já estabeleceram uma igreja em sua cidade, não adoram nenhum dos mortos [...] mas apenas o mesmo e único Deus, que criou todas as coisas. Tratarei mais extensivamente dessas questões, com a ajuda daquele Deus único e verdadeiro, quando souber que deseja discutir seriamente.<sup>211</sup>

Esse é um tom muito diferente daquele usado na carta ao tribuno Bonifácio em 417. Muito se especulou sobre as razões dessa mudança. O fato é que mais de vinte e cinco anos se passaram entre o debate com Máximo e a carta escrita a Bonifácio. As circunstâncias eram certamente outras. Agostinho tinha se tornado um dos principais bispos cecilianistas e, sem sombra de dúvidas, um dos mais engajados na luta contra os “irmãos” dissidentes. Os donatistas, graças aos esforços cecilianistas, eram agora reconhecidos como hereges e suas ações deveriam ser veementemente recriminadas.

No que se refere aos episódios e aos agentes envolvidos nos atentados, ao contrário das ações de violência que ocorreram no contexto da promulgação das leis imperiais em 399, mencionadas anteriormente, esses ataques eram anteriores a essas leis e não parecem ter contado com nenhuma forma de respaldo legal. Segundo Agostinho, o respaldo legal era necessário para que a destruição dos “ídolos” ocorresse de maneira correta. O ataque às estátuas não era uma ação apenas dos circunceliões donatistas, ao que tudo indica também os fiéis de Agostinho se viam como combatentes contra o Diabo ao atacar as estátuas pagãs. Essa ideia pode ser vista em um sermão proferido em Cartago no ano de 399:

Não deem fé às suas palavras nem tenha medo delas. Eles nos chamam de inimigos dos seus ídolos. Que Deus conceda isso a nós e coloque todos eles

---

<sup>211</sup> Aug. Ep. 17. 5: *Ad summam tamen, ne te hoc lateat, et in sacrilega convicia imprudentem trahat, scias a Christianis catholicis, quorum in vestro oppido etiam ecclesia constituta est, nullum coli mortuorum [...] quod sit factum et conditum a Deo, sed unum ipsum Deum qui fecit et condidit omnia. Dissarentur ista latius, ipso vero et uno Deo adiuvante, cum te graviter agere velle cognovero.* (tradução nossa)

em nosso poder, como ele colocou os que já estão quebrados em pedaços. Digo à vossa caridade: "Não façam isso quando não for da sua conta". É típico de pessoas más, de circunceliões furiosos, tanto se enfurecer sem motivo algum onde não têm poder, como correr para buscar a morte por sua própria iniciativa. Todos vocês que estiveram recentemente em Mapalia ouviram o que eu li para vocês [...]. Quando receber o poder, o faça. Onde não temos poder, não temos. Onde fomos concedidos, não paramos de fazê-lo. Há muitos pagãos que têm aqueles ídolos abomináveis em suas posses. Nós invadimos e os separamos? A primeira coisa que fazemos é quebrar os ídolos do seu coração [...]<sup>212</sup>

[...] eles pensam que vamos a qualquer lugar caçar ídolos e que, uma vez encontrados, os destruimos onde quer que estejam. Por que dizem isso? Não há lugares visíveis aos nossos olhos onde existem ídolos? Talvez ignoremos onde eles estão? Mas nós não os destruimos, porque Deus não os colocou em nosso poder. Quando irá colocá-los? Quando o dono do lugar for cristão [...]. Mas, neste caso, há outra coisa: ele deu esses lugares à Igreja. Haveria ídolos na mesma posse da Igreja? Eis, irmãos, o que desagrade os pagãos. Parece pouco que não removamos os ídolos de suas vilas, que não os destruamos e eles querem que os mantenhamos em nossas vilas. Eu prego contra os ídolos. Eu os elimino dos corações [...]. Não faço onde não posso. Eu não faço onde o proprietário reclamar, mas onde, ao invés disso, ele queira que seja feito [...]<sup>213</sup>.

Neste sermão, Agostinho fala de uma ação de destruição de estátuas que ocorreu em uma região rural próxima à Cartago, em uma propriedade que agora pertencia à Igreja, e que teria sido realizada de acordo com as conformidades legais. Em diversos momentos, o bispo chama atenção dos fiéis para a forma correta de se proceder nesses casos: a partir de um

---

<sup>212</sup> Aug. Serm. 62,17: *Verbis ipsorum ne credatis, nec timeatis. Hostes nos dicunt idolorum suorum. Sic praestet Deus, et det omnia in potestate, quomodo dedit quod fractum est. Hoc enim dicimus Caritati vestrae, ne faciatis ista, quando in potestate vestra non est, ut faciatis illud. Pravorum hominum est, furiosorum Circumcellionum, et ubi potestatem non habent saevire, et velle mori properant sine causa. Audistis quae vobis legimus, omnes qui nuper in Mappalibus adfuistis [...]. Cum acceperitis potestatem, hoc facite. Ubi nobis non est data potestas, non facimus; ubi data est, non praetermittimus. Multi pagani habent istas abominationes in fundis suis: numquid accedimus, et confringimus? Prius enim agimus, ut idola in eorum corde frangamus.* (tradução nossa)

<sup>213</sup> Aug. Serm. 62,18: [...] *putant nos ubicumque quaerere idola; quae cum invenerimus, in omnibus locis frangere. Quare? Non ante nos sunt loca, in quibus sunt? Aut vere ignoramus ubi sint ista? Et tamen non facimus: quia non dedit in potestatem Deus. Quando dat Deus in potestatem? Quando christianus erit cuius res est. Modo factum voluit cuius res est. Si nollet ipsum locum dare Ecclesiae, et tantum iuberet in re sua non esse idola; puto quia debuit summa devotione fieri, ut a Christianis adiuvaretur absens christiana anima, quae in terra vult Deo gratias agere, non vult ibi aliquid esse in contumeliam Dei. Huc accedit, quia Ecclesiae dedit ipsa loca. Et in re Ecclesiae idola futura erant? Fratres, ecce quid displicet Paganis. Parum est illis quia de villis ipsorum non illa tollimus, non illa frangimus: et in nostris volunt ea servari. Contra idola praedicamus, de cordibus illa tollimus: sumus persecutores idolorum: profitemur. Numquid servatores? Non facio ubi non possum; non facio ubi conqueritur dominus rei: ubi autem vult fieri, et gratias agit; reus ero; si non fecero.* (tradução nossa)

aparato legal e com a anuência do proprietário. Se esse não fosse o caso, os fiéis deveriam contentar-se em destruir os ídolos apenas de forma figurativa “nos corações dos pagãos” e não agir por conta própria como faziam os circunceliões.

A postura de Agostinho, nesse caso, corresponde à mesma adotada em outros momentos no qual os fiéis tomaram o comando da ação. Como bem notou Michael Gaddis (2005, p. 117), ao repreender os fiéis para que estes ajam dentro da lei e com a tutela dos bispos, Agostinho nos dá um indício de que talvez eles estivessem fazendo justamente o contrário. Ao que tudo indica, o ataque aos “ídolos” pagãos não era uma exclusividade de um grupo de circunceliões, e muito menos estava restrita à Igreja donatista. É possível que ambas Igrejas enfrentassem o mesmo problema em controlar os fiéis, ou pelo menos um grupo específico de fiéis, em ações que não necessariamente tinham o aval dos líderes eclesiais.

Na carta de 417, ao recriminar as ações dos circunceliões donatistas que se dirigiam aos festejos pagãos para destruir estátuas, Agostinho nos oferece um indício das possíveis motivações dos agentes envolvidos nesses casos de violência. Segundo o bispo, a empreitada dessas pessoas, aos seus olhos uma missão suicida, poderia ser mal interpretada como uma forma de martírio. Agostinho ridiculariza as possíveis intenções de martírio afirmando que eles iam apenas para serem mortos nas mãos dos jovens pagãos<sup>214</sup>.

Não é possível precisar se os homens e mulheres que participam desses ataques entendiam suas ações como uma missão rumo ao martírio. Mas, certamente, esperavam encontrar resistência. Para Shaw (2011, p. 244), na medida em que essas ações se tornaram uma “rotina”, transformaram-se em um ritual de violência, no qual tanto o ataque quanto a defesa já eram esperadas dos dois lados. Com bem pontuou M. Gaddis (2005, p.116)

Ao afirmar que os circunceliões estavam mais interessados no suicídio do que na destruição de ídolos, Agostinho provavelmente distorceu suas motivações. Talvez seja mais preciso dizer que eles estavam determinados a destruir ídolos e não temiam as consequências. Mas não ter medo da morte e desejar-la são coisas bem distintas.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> Para uma discussão sobre a identidade dos *juneves* acusados de participar dessas ações ver: Lepelley, 1980, p. 161-175 e Shaw, 2011, p. 244-247.

<sup>215</sup> Do original: In claiming that the Circumcellions were more interested in suicide than in idol-smashing, Augustine probably distorted their motives. It might perhaps be more accurate to say that they were determined to smash idols and did not fear the consequences. But having no fear of death, and actively seeking death, are two quite different things. (tradução nossa)

O que nos chama a atenção na troca de correspondência entre Agostinho e Máximo é que, ao que tudo indica, as ações daqueles que morreram “combatendo os ídolos” eram vistas pela comunidade, ou pelo menos parte dela, como uma forma de martírio. Isso significa que, para os cristãos que veneravam os mortos nesses confrontos, os ataques às estátuas pagãs não só eram uma violência justificada, como tinha um propósito divino. Nesta lógica, aqueles que perdiam a vida tentando destruir fisicamente os “demônios” cultuados pelos pagãos eram, de fato, os combatentes sagrados (*agonistici*).

Essa concepção não parece ter sido restrita aos fiéis donatistas como Agostinho sugere nessas correspondências. Em um concílio hispânico realizado em Illiberis (Elvira) no início do século IV, os bispos proibiram que os cristãos mortos em ataques aos ídolos recebessem o título de mártires<sup>216</sup>. O que parece ser indicativo de que essa prática era mais recorrente e difundida do que Agostinho deixa transparecer. Para além da questão do martírio, alguns historiadores defendem que a destruição de santuários pagãos por cristãos recém convertidos era uma forma de demonstrar a aderência ao cristianismo. Nessa lógica, destruir lugares de culto poderia ser usado como um rito de passagem da conversão (SARADIMENDELOVICI, 1990, p. 49; BRUYN, 2016, p. 392).

Em sua carta a Bonifácio, Agostinho mobiliza esses episódios para exemplificar uma das várias formas que os circunceliões utilizavam para cometer suicídio no intuito de serem reconhecidos como mártires. Agostinho continua sua descrição afirmando que quando não encontravam quem os matasse, eles mesmo atentavam contra a própria vida:

O *diabo* ensinou esses três tipos de mortes a eles, para que desejosos de morrer, quando não descobrissem quem amedrontar de forma que fossem feridos pelo seu gládio, se arremessariam contra as pedras, ou se dariam ao fogo, ou aos abismos marítimos. Porém, quem deve ter ensinado essas coisas a eles, possuindo seus corações, se não aquele que sugeriu, como se sabe a partir da lei, ao nosso Salvador, para que se jogasse nos pináculos do templo? Podiam ter sido capazes de se libertar de tal sugestão se levassem

---

<sup>216</sup> *Conc. Iliberris*, 60 (Apud CASEAU, 2011, p. 488): *De his qui destruentes idola occidentur. Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in Evangelio scriptum non est neque invenietur sub apostolis unquam factum, placuit in numerum eum non recipi martyrum.*

Cristo, mestre, em seus corações. Mas porque em si deram mais lugar ao *diabo* [...]. (itálico nosso).<sup>217</sup>

Para M. Gaddis (2005, p.113-116), apesar do caráter polêmico das fontes, sobretudo Agostinho, parece haver evidências de alguns casos em que as ações poderiam ser entendidas como um martírio voluntário. O historiador defende que os circunceliões sabiam a diferença entre suicídio e martírio e tomavam cuidado para não cruzar a linha. Assim, as ações dos circunceliões não deveriam ser entendidas como práticas de suicídio, como apresentava Agostinho, visto que elas estavam mais próximas do martírio do que das práticas de suicídio presentes nesse momento no mundo romano<sup>218</sup>. Argumenta ainda, que talvez eles tivessem motivos concretos, como estar em uma situação de perseguição ou talvez, como no caso do bispo Marculo, analisado no capítulo IV, as autoridades reportassem essas mortes como suicídio por conveniência.

A relação entre circunceliões e o fenômeno ritual do suicídio é certamente complexa. Por causa da apresentação retórica desses homens e suas ações, é difícil precisar o que realmente aconteceu. Os suicídios em si, mesmo aqueles em “massa”, provavelmente não eram inventados. Mas a relação com os circunceliões é parte de um discurso premeditado para fins polêmicos (SHAW, 2011, p.718). O fato é que a identificação das ações dos circunceliões como formas de martírio voluntário e/ou suicídio, por parte dos bispos cecilianistas não era inocente. Agostinho apresenta a Bonifácio os atentados cometidos por essas pessoas como fruto de insanidade. No discurso do bispo, era o próprio Diabo quem orientava esses homens e mulheres em suas ações, por isso era dever da Igreja salvá-los de tanta loucura, mesmo que por meio da força:

---

<sup>217</sup> Aug. Ep. 185, 3.13: *Haec enim eos tria mortis genera diabolus docuit, ut mori volentes, quando non inveniebant quem terrerent, ut eius gladio ferirentur, per saxa se mitterent, aut ignibus gurgitibusque donarent. Quis autem illos haec docuisse credendus est, possidens cor eorum, nisi ille qui et Salvatori nostro, ut se de pinna templi praecipitaret, tamquam de Lege suggessit? Cuius suggestionem a se utique prohiberent, si magistrum Christum in corde portarent. Sed quia in se diabolo potius dederunt locum.* (tradução nossa)

<sup>218</sup> Gaddis defende que as práticas de suicídio do período remontavam às tradições do período da República, e eram normalmente realizadas no ambiente privados, as vezes com amigos próximos, e geralmente com o uso de venenos, ou com corte nos pulsos. Já os circunceliões, como apontou Agostinho, as realizavam em locais públicos, como uma forma de espetáculo.

Grande misericórdia se tem com eles, quando pelas leis imperiais, são separados pela força desta seita, em que aprenderam essas barbaridades, doutrina de demônios mentirosos, de modo que na (Igreja) Católica sejam acomodados e curados por meio de bons preceitos e costumes. Admiramos já o fervor piedoso de fé e caridade de muitos deles que entraram na unidade de Cristo: com grande alegria dão graças a Deus porque os livrou de um erro em tinham tais males, como bons. Não dariam graças, se não tivessem antes se separados pela força, dessa sociedade nefasta. Que diremos dos que nos confessam todos os dias que há tempo queriam ser católicos, vivendo entre essas pessoas, porque não poderia ser o que eles queriam que pela fraqueza do medo? Se ali tivessem dito uma palavra em favor da (Igreja) Católica, teriam sido completamente arruinados, junto com suas famílias. Quem seria tão louco para negar que devíamos vir em seu auxílio, por meio das ordens imperiais para livrá-los deste mal?<sup>219</sup>

Nesse discurso, Agostinho reforça a ideia de que os circunceliões de maneira alguma estavam relacionados ao martírio. Eram homens degenerados que pensavam fazer o bem, quando na verdade faziam o mal. Pensavam ser soldados de Cristo, mas eram soldados do Diabo. Esse discurso atendia a um propósito claro de demonstrar a insanidade dessas pessoas e justificar por que elas deveriam ser contidas em sua loucura. O uso da metáfora médica aqui não é displicente. O desejo de curá-los era um argumento para justificar a coerção religiosa (KAHLOS, 2011, p. 180). Até mesmo pessoas tão vis tinham salvação e era dever dos cecilianistas, enquanto verdadeiros católicos da África, curá-los da “doutrina dos demônios”, mesmo que para isso utilizassem de violência secular.

Por fim, o ponto chave parece entender a relação entre donatistas e cecilianistas no que se refere aos inimigos externos pode ser resumido na ideia defendida por Agostinho de que havia um jeito certo de destruir os “ídolos” pagãos, por meio do uso de força secular provida pelas autoridades locais; e o jeito errado, que era a forma com os circunceliões

---

<sup>219</sup> Aug. Ep.185, 3. 1: *Unde magna in eos fit misericordia, cum etiam per istas imperatorum leges, ab illa secta, ubi per doctrinas daemoniorum mendaciloquorum mala ista didicerunt, prius eripiuntur inviti, ut in Catholica postea bonis praeceptis et moribus sanentur assueti. Nam multi eorum quorum iam in unitate Christi, pium fidei fervorem caritatemque miramur, cum magna laetitia Deo gratias agunt quod illo errore caruerunt, ubi mala ista bona putaverunt: quas gratias modo volentes non agerent, nisi prius etiam nolentes ab illa nefaria societate discederent. Quid de illis dicamus, qui nobis quotidie confitentur quod iam olim volebant esse catholici; sed inter eos habitabant, inter quos id quod volebant esse non poterant per infirmitatem timoris, ubi si unum verbum pro Catholica dicerent, et ipsi et domus eorum funditus everterentur? Quis est tam demens, qui neget istis debuisse per iussa imperialia subveniri, ut de tanto eruerentur malo, dum illi quos timebant timere coguntur, et eodem timore aut etiam ipsi corriguntur, aut certe cum se correctos esse confingunt, correctis parcunt, a quibus antea timebantur?*(tradução nossa).



donatistas agiam, sem a permissão ou proteção das autoridades, motivados pela loucura e sob influência diabólica.

Em certo momento da carta a Bonifácio, Agostinho parece se contradizer ao enfatizar que os “ídolos” foram deixados inteiros e que se ao menos eles tivessem sido quebrados, os circunceliões mereceriam a sombra do nome de mártir. Ao mesmo tempo em que Agostinho aceita a supressão dos ídolos como um empreendimento louvável, ele recrimina quando as mesmas são realizadas pelos donatistas, ou por pessoas que teoricamente estariam sob sua responsabilidade. Para Gaddis (2005, p.116-117) essa é uma estratégia polêmica de Agostinho, com o objetivo de não conceder nenhum crédito aos rivais donatistas. Mais do que polêmica, essa é uma estratégia bem calculada que buscava desacreditar a ação, uma vez que a tentativa dos circunceliões de destruírem os “ídolos”, além de ser ineficiente no combate aos demônios, ainda contribuía com o ritual pagão, quando serviam como sacrifícios aos deuses.

O que a análise desses documentos nos revela é que há uma disputa em torno da legitimidade das ações dirigidas contra espaços de culto e estátuas pagãs. Ao que tudo indica, em alguns casos, a destruição de templos e santuários teria forçado uma conversão em massa (Saradi-Mendelovici, 1990, p. 49). Tendo isso em vista, alguns historiadores viram esse fator como preponderam para entender a disputa entre cecilianistas sobre quem tinha o direito de executar essas ações, na medida em que isso poderia gerar uma competição pelos possíveis convertidos (KAHLOS, 2009, p. 177; GADDIS, 2005, p. 117). Ao nosso ver, essa competição vai além da disputa por possíveis fiéis, é uma disputa sobre quem tem o direito e, até mesmo o dever, de combater os “demônios” pagãos. Sobre qual Igreja representa a verdadeira Igreja da África e, portanto, tem a legitimidade de combater os “demônios” pagãos.

Sendo assim, podemos concluir que para os cristãos do Norte da África, ou pelo menos uma parcela deles, atacar estátuas, templos e santuários identificados como pagãos era uma forma de combater o Diabo e seus demônios. Para bispos como Agostinho, no entanto, essa prática deveria ser tutelada pelas lideranças religiosas, em conformidade com a legislação imperial. Quando as leis se mostravam insuficientes, era preciso apelar para as autoridades, a fim de convencê-las a aplicar medidas mais severas. Feito isso, caberia à verdadeira Igreja a responsabilidade e o direito de combater os demônios, bem como de corrigir os “hereges” que agindo sob comando do Diabo pensavam lutar contra os ídolos, quando na verdade serviam de sacrifícios aos mesmos.

Por outro lado, para os fiéis que participavam das ações, sobretudo daquelas que fugiam ao controle das autoridades, destruir os “ídolos” eram uma tarefa legítima, um dever do cristão, independente das consequências. Parte da comunidade cristã parecia não só endossar essas ações, como concebê-las como uma luta divina, em que os soldados abatidos em serviço deveriam receber as honras do martírio.

## CONCLUSÃO

A polarização, sobretudo a política, tem sido um dos principais assuntos de reflexão dos últimos tempos. Ela se dá quando se estabelece uma divergência extrema de atitudes e ideologias entre os grupos. Certamente a demonização de um adversário é um processo essencial para construir as fronteiras e acirrar a polarização entre os grupos. A esse “outro” são atribuídas todas as características mais odiadas e repulsivas. Além disso, a demonização contribui para o processo de desumanização, fazendo com que não só se perca completamente a empatia pelo “outro”, mas permite justificar o ataque contra, muitas vezes por meio da violência física.

No contexto da controvérsia donatista, entre os séculos IV e V, a demonização dos adversários religiosos cumpriu funções semelhantes. Como pudemos perceber por meio das análises, o modo como os grupos construíram suas memórias esteve diretamente relacionado com a construção do “outro”, especificamente com a demonização desse “outro”.

As histórias de violência sofrida compartilhadas pelos grupos, sendo elas rumores ou não, cumpriram um papel importante na construção identitária. Elas não foram o fator preponderante para a ruptura da Igreja africana, mas contribuíram para manter a polarização entre os grupos. No caso dos donatistas, o ato de “relembrar” as histórias de tomada e retomada de basílicas, o que “eles” fizeram contra “nós” e como fizeram, servia como um lembrete das razões pelas quais eles deveriam resistir à União. Para os cecilianistas, por outro lado, lembrar os atos profanos que os donatistas teriam cometido contra suas antigas basílicas e objetos de culto era uma forma de justificar para outros e para si mesmo o uso da violência contra seus “irmãos dissidentes”.

Por meio da análise das *Paixões dos Mártires de Abitina* e da *Paixão de Marculo* buscamos compreender como o legado dos mártires, enquanto soldados de Cristo que subjugavam o Diabo, foi apropriado pelos donatistas em determinados momentos do confronto a fim de construir ou reconstruir suas “memórias do cisma”, para justificarem suas posições no presente, mas sobretudo, para demonizar a união com os cecilianistas e justificar a resistência. Nessa lógica, assim como os mártires do passado, os donatistas deveriam resistir à perseguição imposta pelo Diabo, ou seja, resistir às leis que os obrigavam a unir-se aos traidores.

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

Por meio de estudos de casos específicos de ações coletivas, justificadas como um combate ao Diabo, foi possível compreender como os grupos que recorreram à violência sectária, nesse período, se utilizaram dessa metáfora como um quadro interpretativo das ações coletivas. A partir da análise de casos específicos de práticas violentas atribuídas aos circunceliões agonistas, identificamos como os agentes envolvidos na violência religiosa no período entenderam suas ações como uma forma de “combate ao Diabo” e como essas concepções foram objetos de disputa.

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

Dessa forma, podemos concluir que a demonização dos adversários serviu aos cecilianistas e donatistas tanto de forma estratégica, identitária, como na delimitação das fronteiras que separavam esses grupos. Todavia, a forma como cada lado se apropriou da demonização se deu de formas distintas, a fim de atender objetivos específicos. No que se refere aos cecilianistas o discurso era de união. Em diversos momentos em suas pregações, Agostinho identificou o cisma como obra do Diabo e por isso devia ser combatido. Dessa forma, os cecilianistas deveriam combater o Diabo, lutando contra o cisma que dividia a Igreja, se valendo até mesmo da violência e da coerção das autoridades. Para os donatistas, por outro lado, a própria união com os cecilianistas era demonizada, fazendo com que a resistência à união tivesse um sentido maior.

Uma das perguntas que motivou historiadores como W. Frend a estudar a controvérsia donatista foi justamente entender como o cisma perdurou por tanto tempo,

mesmo diante de inúmeras tentativas por parte dos cecilianistas, ou mesmo por meio da coerção do Estado, de tentar fazer com que os donatistas voltassem à união. As respostas a essa pergunta foram as mais variadas possíveis. Muitas vezes os historiadores buscaram motivações sociais, econômicas ou mesmo políticas para explicar a persistência do cisma. B. Shaw foi primeiro a chamar a atenção para o papel do ódio cultivado pelos agentes como um dos fomentadores da resistência. O que pudemos concluir a partir desse estudo é que mais do que o simples ódio, a demonização dos adversários, sobretudo a demonização da união com os cecilianistas, foi fundamental para a sobrevivência da controvérsia donatista.

## REFERÊNCIAS

### Fontes e edições críticas

AGOSTINHO. *Breviculus collationis cum Donatistas*. PL 43.

Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/sommario\\_conferenza/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/sommario_conferenza/index.htm). (acesso em 01/10/19)

\_\_\_\_\_. *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo*, PL 43

Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/contro\\_gaudenzio/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/contro_gaudenzio/index.htm). (acesso em 01/10/19)

\_\_\_\_\_. *Contra epistulam Parmeniani, libri três*, PL 43

Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/contro\\_parmeniano/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/contro_parmeniano/index.htm). (acesso em 01/10/19)

\_\_\_\_\_. *Contra litteras Petiliani donatistae libri tres*, PL 43

Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/contro\\_petiliano/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/contro_petiliano/index.htm). (acesso em 01/10/19)

\_\_\_\_\_. *De gestis cum Emerito donatistarum episcopo liber unus*. PL 43.

Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/confronto\\_emerito/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/confronto_emerito/index.htm). (acesso em 01/10/19)

\_\_\_\_\_. *Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum*, PL 43

Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/lettera\\_cattolici/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/lettera_cattolici/index.htm). (acesso em 01/10/19)

\_\_\_\_\_. *Epistolae*: 16,17, 29, 50, 62, 88, 105, 108,111, 113, 133,134,139,185. PL 33.

Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>. (acesso em 01/06/19)

\_\_\_\_\_. *Enarrationes in Psalmos*, 132. PL 36.

Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/esposizioni\\_salmi/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index.htm) (acesso em 01/10/19)

\_\_\_\_\_. *Sermo 256*, PL 38.

Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>. (acesso em 01/06/19)

\_\_\_\_\_. *Post Collationem contra Donatistas*. PL 43.

Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/donatisti\\_dopo\\_conf/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/donatisti_dopo_conf/index.htm). (acesso em 01/10/19)

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

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

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

*Passio benedicti martyris Marculi.* In: MAIER, Jean-Louis. *Le Dossier du Donatisme*. Vol. I: Des origines à la mort de Constance II (303-361). (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 134). Berlin: Akademie-Verlag, 1987. p. 275-291.

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

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

*Passio Sancti Donati.* In: DOLBEAU, François (Ed.). *La Passio Sancti Donati* (BHL 2303b): Une tentative d'édition critique. In: *Memoriam sanctorum venerantes: Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer*. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1992 (Studi di antichità cristiana 48) pp. 251-67.

POSSÍDIO. *Vita Sancti Augustini episcopi auctore Possidio*. Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/vita\\_possidio/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/vita_possidio/index.htm). (acesso em 01/06/17).

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

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

OPTATUS. *Against the Donatists*. Tradução, notas e introdução de M. J. Edwards. (Tranlated Texts for Historians (v. 27). Liverpool: Liverpool University Press, 1997.

## Referências Bibliográficas

ALDRIN, Philippe. Penser la rumeur: une question discutée des sciences sociales. *Gênesis*, V. 50, p. 126 -141, 2001.

ALLPORT, G.; POSTMAN, L. Na analysis of Rumor. *The Public Opinion Quarterly*, Lenexa, KS, v. 10, n.4, p.501-517, 1946-1947.

ASSMANN, J. Collective Memory and Cultural Identity. Trad. John Czaplicka. *New German Critique* (Cultural History/Cultural Studies), n. 65, 1995, pp. 125-133.

ATKINSON, J. E. Out of Order: The Circumcellions and Codex Theodosianus 16, 5, 52. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 41, n. 4, 1992, pp. 488-499.

BALWIN, B. Peasant Revolt in the Later Roman Empire. *Nottingham Mediaeval Studies*, n. 6, 1961, pp. 3-11.

BARCELLONA, F. S. L'Agiografia Donatista. In: M. Marin; C. Moreschini (Ed.) *Africa Cristiana: Storia, religione, letteratura*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2002. p. 125-151.

BARNES, Timothy David. Early Christian Hagiography and the Roman Historian. In: P. Gemeinhardt and J. Leemans (Ed.). *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450): history and discourse, tradition and religious identity*. Berlin/ Boston: De Gruyter, 2012. p.15-35.

\_\_\_\_\_. *Constantine: dynasty, religion and power in the later Roman Empire*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.

BLOCH, M. Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre. *Revue de Synthèse Historique*, Paris, v. 33, n. 7, p.13-35, 1921.

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

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

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

\_\_\_\_\_. Enjoying the Saints in Late Antiquity. In: *Early Medieval Europe 9*. Blackwell Publishers, 2000, p. 1-24.

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

\_\_\_\_\_. Religious Dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa. *History*, n. 46, p. 83-101, jun. 1961.

BRUYN, G. Os habent et non loquentur: La mutilation des statues divines em Afrique dans l'Atiquité tardive. In: C. M. d'Annville; Y. Rivière (org.). *Faire parler et faire taire les statues: de l'invention de l'écriture à l'usage de l'explosif*. Rome: École française de Rome, 2016. p. 391-411.

BURKE, P. *Teoria e História Social*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

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

CALDERONE, S. Circumcelliones. *La Parola del Passato - rivista di studi antichi* (Napoli), n. 112, 1967, p. 94-109.



- CAMERON, Alan. *The Last Pagans of Rome*. New York: Oxford University Press, 2011.
- CAMERON, Averil. *El Mundo Mediterráneo em La Antigüedad Tardia 395-600*. Trad. Teófilo de Loyola, Barcelona: Crítica, 1998.
- CASEAU, B. Religious Intolerance and Pagan Statuary. In: Luke Lavan; Michael Mulryan (Ed.). *The archaeology of late antique "paganism"* (vol. 7). Leiden: Brill, 2011, p. 479-504.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, P. Note agiografiche. *Studi e Testi*, Cidade do Vaticano, v. 65, pp. 1-71, 1935.
- CAYREL, P. Une basilique donatiste de Numidie. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*, Antiquité 51, 1934, p. 114-142.
- CERUTTI, Simona. Who is Below? E. P. Thompson, historien des sociétés modernes: une relecture. *Annales: Histoire, Sciences sociales* (French Edition), 70e année, no. 4, out. /dez. 2015, p. 931-955.
- CORNELL, T; MATTHEWS, J. *Roma. Legado de um Império*. Vol.II. Tradução de Maria Emília Vidigal. Madri: Edições Del Prado, 1996.
- COURCELLE, P. Une seconde campagne de fouilles à Ksar-el-Kelb. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, n. 53, 1936, p. 166-197.
- DARNTON, R. As notícias em Paris: uma pioneira sociedade da informação. In: \_\_\_\_\_. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Cia das Letras, 2005, p. 40-60.
- DAVIS, N. Z. Ritos de Violência. In: *Culturas do Povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Trad. Mariza Corrêa, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.129-156.
- DEARN, A. Donatist Martyrs, Stories and Attitudes. In: Richard Miles (Org.). *The Donatist Schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. p. 70-100.
- \_\_\_\_\_. The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism, *Journal of Ecclesiastical History*, v. 55, n. 1, p. 1-18, 2004.
- DELEHAYE, H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. 12 ed. Bruxelas: Société des Bollandistes, 1966.
- \_\_\_\_\_. Contributions récentes a l'hagiographie de Rome et d'Afrique. *Analecta Bollandiana*, 54, p. 293-296, 1936.
- \_\_\_\_\_. Domnus Marculus. *Analecta Bollandiana*, n.53, p.81-89, 1935.
- DEMARSIN, K. "Paganism" in Late Antiquity: Thematic Studies. In: Luke Lavan; Michael Mulryan (Ed.). *The archaeology of late antique "paganism"* (vol. 7). Leiden: Brill, 2011. p. 3-40.

- DESAN, S. Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Trad. Jefferson Luiz Camargo, São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.63-96.
- DIESNER, H.-J. Spätantike Widerstandsbewegungen: das Circumcellionentum. In: *Aus der Byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik*. Berlin, Akademie Verlag, nº1, p.106–12, 1957.
- DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Londres: Cambridge University Press, 1968.
- DOLBEAU, F. La ' Passion' des Martyrs d' Abitina. *Analecta Bollandiana*, t. 121, p. 273-296, 2003
- DOSSEY, Leslie. *Peasant and Empire in Christian North Africa*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- DUVAL, Y. *Loca sanctorum Africae: le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle* (Collection de l'École française de Rome, 58). Roma: École française de Rome, 1982.
- EBBELER, J. Charitable Correction and Ecclesial Unity in Augustine's *Contra Epistulam Parmeniani*. In: Richard Miles (Org.). *The Donatist Schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. p. 284-297.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders*. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. *Memória Social: novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Teorema, 1992.
- FOURNIER, E. The End of the Pagan City. Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa by Anna Leone (review). *Journal of Early Christian Studies*, v. 24, n. 4, 2016, pp. 608-609.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, P. Note agiografiche. *Studi e Testi*, Cidade do Vaticano, v. 65, pp. 1-71, 1935.
- FREND, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
- \_\_\_\_\_. *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1985/2003.
- FUNARI, P. P. A. Identidades fluidas. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2010, p. 11-14.

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

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

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

GAUMER, Alan M. Donatist Abound!!: The Polemical Ressourcement of Late Antiquity Villains in the Medieval and Early Modern Periods. In: Dupont, A.; Gaumer, M.; Lamberirigts, M. *The Uniquely African Controversy: studies on Donatist Christianity*. Peeters: Leuven, 2015. p. 29-70.

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

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

GRIG, Lucy. *Making Martyrs in Late Antiquity*. London: Duckworth, 2004.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História científica e memória coletiva. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 7, nº 13, p. 180-193, 1994.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2a ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HERMANOWICZ, Erika T. *Possidius of Calama: a study of the North African episcopate*. New York: Oxford University Press, 2008.

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

JONES, A. H. M. *Constantine and the conversion of Europe*. Medieval Academic reprints for teaching. Toronto: University of Toronto Press, 1978. (1948).

\_\_\_\_\_. Were ancient heresies national or social movements in disguise? *Journal of theological studies*. n.s.x.2, 1959.

KAHLOS, M. Introduction; The shadow of the shadow: examining fourth and fifth century christian depictions of pagans. In: KAHLOS, M. (Org.). *The faces of the other: religious rivalry and ethnic encounters in the later Roman world*. Turnhout: Brepols Publisher, 2011. p. 1-15; 165-193.

\_\_\_\_\_. *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*. London: Duckworth, 2009.

LE BON, G. *Psychologie des foules*. Paris: PUF, 2006 [1985], p.9-15.

LEFEBVRE, G. *O grande medo de 1789: os camponeses e a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Campus, 1979 [1932].

LENSKI, Noel. Constantine and the donatists: exploring the limits of religious toleration. In: WALLRAFF, Martin (Org.). *Religiöse Toleranz: 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*. Berlin: de Gruyter, 2016a. p. 101-139.

\_\_\_\_\_. Imperial legislation and the donatist controversy: from Constantine to Honorius. In: Richard Miles (Org.). *The Donatist Schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2016b. p. 166-219.

LEONE, A. *The End of the Pagan City: Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa* Oxford: Oxford University Press, 2013.

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

LEPELLEY, C. *Iuvenes et circoncillions: les derniers sacrifices humains de l'Afrique antique* (AntAfr, 15, 1980). In: \_\_\_\_\_. *Aspects de l'Afrique Romaine: les cités, la vie rurale, le Christianisme*. Bari: Edipuglia, 2001. p. 160-175.

\_\_\_\_\_. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empere: la permanence d'une civilisation municipale* (t. II). Paris: Coll. des Études Augustiniennes, 1979.

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

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

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J.C. Late Antiquity: The Age of Crowds? *Past & Present*, v. 2020, p. 1-51, 2020.

\_\_\_\_\_. Communication and plebeian sociability in late antiquity: the view from North Africa in the age of Augustine. In: Lucy Grig. (Org.). *Popular Culture in the Ancient World*. 1ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, v. 1, p. 296-317.

\_\_\_\_\_. Vbi ecclesia? Basiliques chrétiennes et violence religieuse dans l'Afrique romaine tardive. In: FREU, C.; JANIARD, S.; RIPOLL, A. (Org.). *Libera Curiositas. Mélanges d'Histoire Romaine et d'Antiquité Tardive offerts à Jean-Michel Carrié*. 1ed. Turnhout: Brepols, 2016 p. 387-397

\_\_\_\_\_. Cartas e redes de comunicação no Mediterrâneo durante a Antiguidade tardia: o caso da controvérsia pelagiana. *Revista de História (USP)*, p. 53-80, 2015.

\_\_\_\_\_. *Potestas populi*. Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.). 1. ed. Turnhout: Brepols, 2012.

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

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

\_\_\_\_\_. Vt maiores pagani non sint!: Pouvoir, iconoclasme et action populaire à Carthage au début du Ve siècle (saint Augustin, Sermons 24, 279 et Morin 1). *Antiquité Tardive*, v. 14, p. 245-262, 2006.

MAIER, Jean-louis. *Le Dossier du donatisme: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*. Berlin: Akademie - Verlag, 1897. (Tome I).

MANDOUZE, A. Encore the Donatisme. Problèmes de méthode posés par la thèse de J.P. Brisson: Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale. *L'antiquité Classique*, t. 29, 1960, p. 61-107.

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

\_\_\_\_\_. Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work. In: BAKER, D. (Ed.). *Schism, Heresy and Religious Protest*. Studies in Church History, 9. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1972. p. 21-36.

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

- MASTANDREA, P. *Massimo di Madauros* (Agostino, Epistulae 16 e 17). Padova: Editoriale Programma, 1985.
- MAZZARINO, S. Si pu'ò parlare di rivoluzione sociale alla fine del mondo antico?. In: *Antico, tardantico ed era costantiniana*. Bari, Dedalo, 1980, v.2, p. 431-445.
- MCLYNN, N. Christian Controversy and Violence in the Fourth Century. *Kodai*, Tóquio, v. 3, p. 15-44, 1992.
- MONCEAUX, P. Le Martyr Donatiste: culte et relations. *Revue de l'histoire des religions*. Paris, n.34, t. 68. p. 146-192; 310-344, 1913.
- \_\_\_\_\_. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Tome V. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1920.
- MOSS, C. Martyr Veneration in Late Antiquity North Africa. In: Richard Miles (Org.). *The Donatist Schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. p. 54-69.
- NIRENBERG, D. *Comunidades de Violencia*. La persecución de las minorías em la Edad Media. Barcelona: Ediciones Peninsula, 2001.
- PAINE, R. Gossip About? An Alternative Hypothesis. *Man*, v. 2, n.2, p. 278-285, 1967.
- PALMER, J. Defining paganism in the Carolingian world. *Early Medieval Europe*, v. 15, p. 402-425, 2007.
- POTTIER, B. Circumcelliones, Rural Society and Communal Violence in Late Antique North Africa. In: Richard Miles (Org.). *The Donatist Schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. p. 142-165.
- REBILLARD, E. Augustine in Controversy with the Donatists before 411. In: Richard Miles (Org.). *The Donatist Schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. p. 297-316.
- \_\_\_\_\_. *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity: North Africa, 200-450 CE*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. The West (2): North Africa. In: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. HARVEY, S. A.; HUNTER D. D. (Ed.). New York: Oxford University Press, 2008. p. 303-322.

ROSSI, A. *Muscae moriturae donatistae circumvolant: la costruzione di identità “plurali” nel cristianesimo dell’Africa Romana*, Milano: Ledizione, 2013.

RUBIN, Z. Mass Movement in Late Antiquity: appearances and realities. In: I. Malkin; Z. W. Rubinsohn (Ed.). *Leaders and Masses in The Roman World* (Studies in honor of Zvi Yavetz). Leiden/ New York/Köhl: Brill, 1995, p. 129-187.

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

SARADI-MENDELOVICI, S. Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 44, 1990, pp. 47-61.

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

SHIBUTANI, T. *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*. Indianápolis: The Bobbs-Meril Co, 1966.

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

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

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

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

THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa: A árvore da liberdade*. v. I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. [1963].

\_\_\_\_\_. *Senhores e Caçadores: a origem da Lei Negra*. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TILLEY, Maureen A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist world*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Donatist Martyr Stories: The Church in Conflict in Roman North Africa*. Liverpool: Liverpool University Press, 1996. 24 v. (Translated Texts for Historians, Volume 24).

\_\_\_\_\_. Scripture as an Element of Social Control: Two Martyr Stories of Christian North Africa, *Harvard Theological Review*, n. 83.4, 1990, p. 383–397.

TODOROV, T. *A Conquista da América: a questão do outro*. 4. Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

WHITEHOUSE, J. The scholarship of the Donatist Controversy. In: Richard Miles (Org.). *The Donatist Schism: controversy and contexts* Liverpool: Liverpool University Press, 2016. p. 34-53.

WICKHAM, C. Gossip and Resistance among the Medieval Peasantry. *Past and Present*, v. 160, p. 3-24, 1998.

WILHITE, D. E. True Church or True Basilica? The Song of Songs and Parmenian's. Ecclesiology Revisited. *Journal of Early Christian Studies*, v. 22, n. 3, 2014, p. 399–436.

WYSOCKI, M. Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est? (Augustine, Ep. 78,3): Martyrs and Martyrdom in Roman Africa – A preparation for Donatism? In: Dupont, A.; Gaumer, M.; Lamberigts, M. *The Uniquely African Controversy: studies on Donatist Christianity*. Peeters: Leuven, 2015. p.3-29.