



Júlio César Magalhães de Oliveira

Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana,
do século IV ao século V

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de História do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas – UNICAMP, sob
orientação do prof. Dr. Pedro Paulo A.
Funari.

Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora em
07 de novembro de 2001.

Banca:

Professor Doutor Pedro Paulo A. Funari (Orientador)

Professor Doutor André Chevitarese

Professor Doutor Leandro Karnal

Professora Doutora Eliane Moura da Silva (Suplente)

Novembro de 2001.

200206712

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	OL 4 i
V.	EX
TCR	47619
PRE	837/02
PREC	R\$ 11,00
DATA	07-02-02
N.º CPD	

CM00163050-2

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

OL 4 i

Oliveira, Júlio César Magalhães de

Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana,
do século IV ao século V / Júlio César Magalhães de Oliveira.

-- Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador: Pedro Paulo Abreu Funari.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Movimentos
sociais urbanos. 3. Mobilização. 4. Igreja. 5. História antiga - Séc.
IV - V. 6. Ação Coletiva. I. Funari, Pedro Paulo Abreu.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Resumo

Este é um estudo sobre algumas das formas da atuação do povo nas cidades do Império Romano Tardio. O texto se concentra numa análise do caso particular das relações entre a plebe cristã e a Igreja no norte da África, mas apresenta essas relações no contexto mais amplo da política urbana do Império tardio (do século IV às primeiras décadas do século V). O objetivo é compreender como, neste contexto, as multidões urbanas podiam ser mobilizadas e engajadas e quais eram as expectativas, as motivações e as formas de ação coletiva da plebe urbana.

Abstract

This study is about some of the (political and religious) activities of the common people in the cities of the Later Roman Empire. We focus our attention to the relations between the Christian *plebs* and the Church in Northern Africa. Our approach, though, is by presenting the relations in the broader context of the urban policies of the Later Empire. We aim to understand how the urban mob would be mobilized and led to take an active part in political and religious disputes, what its motivations and expectations were, and how it would act in order to achieve certain goals.

Para o Marco Antônio.

*“O povo faz política, os pobres é que fazem política.
Porque conversam, porque conversando eles defrontam
o mundo, e buscam interpretar o mundo. E agem,
quando podem, em função do mundo.”*

Milton Santos

Sumário

Agradecimentos.....	xiii
Introdução.....	1
Capítulo 1: <i>Militantes Christi</i> : Mobilização popular e controvérsia religiosa.....	7
Capítulo 2: <i>Carnalis et imperita plebs</i> : Lugares de reunião e manifestações de massa.....	45
Capítulo 3: <i>Seditiosa multitudo</i> : Formas da ação coletiva.....	75
Considerações finais: Igreja e multidão.....	133
Fontes.....	137
Bibliografia.....	141

Abreviaturas

<i>AnTard</i>	<i>Antiquité Tardive</i>
<i>Atti IX CIAC</i>	<i>Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Roma, 21-27 settembre 1975.</i>
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
<i>C. I.</i>	<i>Codex Iustinianus</i>
<i>C. Th.</i>	<i>Codex Theodosianus</i>
<i>CArch</i>	<i>Cahiers Archéologiques</i>
<i>CÉA</i>	<i>Cahiers des études anciennes</i>
<i>CEFR</i>	<i>Collection de l'École française de Rome</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus inscriptionum latinarum</i>
<i>CRAI</i>	<i>Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i>
<i>CT</i>	<i>Cahiers de Tunisie</i>
<i>GCC</i>	<i>Gesta Conlationis Carthaginiensis</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>MEFRA</i>	<i>Mélanges de l'École française de Rome: Antiquité</i>
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae historica</i>
<i>P&P</i>	<i>Past and Present: a Journal of Historical Studies</i>
<i>PCBE</i>	<i>Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire</i>
<i>RBén</i>	<i>Revue Benédicte</i>
<i>REAug</i>	<i>Revue des Études Augustiniennes</i>
<i>RechAug</i>	<i>Recherches Augustiniennes</i>
<i>RHE</i>	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i>
<i>RSR</i>	<i>Revue des sciences religieuses</i>
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i>
<i>StudStor</i>	<i>Studi Storici: rivista trimestrale dell'Ist. Gramsci</i>

Agradecimentos

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que financiou esta pesquisa de Mestrado desde seu início. Não teria sido possível realizá-la sem este apoio. Uma parte significativa da bibliografia consultada e das fontes utilizadas neste trabalho só puderam ser obtidas graças a estes recursos.

Agradeço ao pessoal das bibliotecas que consultei neste período, sobretudo da Biblioteca do Instituto de Estudos de Linguagem (IEL) e da Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Unicamp. Devo uma gratidão especial a Solange Vital de Souza e a Deise Tallarico Puppo do serviço de empréstimo entre bibliotecas, que localizaram e obtiveram vários livros e artigos importantes; e ao pessoal da catalogação da Biblioteca do IFCH, que me possibilitou ter acesso mais rapidamente aos livros que estiveram comigo em comodato.

Agradeço ao Prof. Pedro Paulo A. Funari, que tem orientado meus trabalhos desde a graduação. Sou-lhe grato pela liberdade que sempre me concedeu e pela confiança que em mim depositou, certamente muito mais do que merecia ou soube corresponder. Ao colega Fábio Adriano Hering, por seus comentários sobre o projeto inicial de pesquisa, suas sugestões e críticas. À Prof.^a Eliane Moura da Silva, que leu parte desta dissertação para o exame de qualificação, e aos professores Leandro Karnal e André Chevitarese, pela leitura desta dissertação e por sua participação na banca examinadora.

Ao Prof. Francisco Benjamin de Souza Neto devo o interesse pela obra de Santo Agostinho. Sou grato ao Prof. Carlos Roberto Galvão Sobrinho, pelo fascínio com que me fez ver pela primeira vez a história do Império tardio. Agradeço-lhe, também, pelo estímulo e pelas inúmeras discussões que sempre tivemos sobre os temas desta pesquisa. Sou grato ao Prof. Paulo Sérgio Vasconcellos, que fez sugestões sobre a estrutura e a tradução de alguns textos latinos importantes. Alguns colegas e professores forneceram-me artigos ou livros ou gentilmente me indicaram referências: Prof. Serge Lancel (Université Grenoble III), Prof. Claude Lepelley (Paris X), Sílvia Márcia Alves Siqueira (Unesp), Cristina Carrijo

Galvão e ao amigo Augusto César Ponce, que me serviu como um posto avançado em Rutgers e Princeton, municiando-me com regularidade com preciosos artigos.

Agradeço ao Marco e à Lúcia, que sempre me acolheram em Campinas. A meu pai e minha irmã, por sua constante preocupação com minha sobrevivência após o término desta dissertação.

Finalmente, agradeço aos amigos que participaram comigo de um seminário no primeiro semestre de 1998 sobre Amiano Marcelino, à Flávia, ao Fábio e ao David. Este trabalho, em grande parte, é fruto das discussões que tivemos e das inquietações que suscitamos. A lembrança desses encontros foi o mais importante estímulo para este trabalho; a saudade e ausência desses amigos, porém, é a maior lacuna deste texto.

Introdução

Este é um estudo sobre o ativismo das massas nas cidades do Império Romano Tardio. A partir de uma análise do caso particular da África do Norte, do século IV até as primeiras décadas do século V, pretendo descrever as condições da mobilização popular e as possibilidades da ação coletiva da plebe urbana no período. Embora se concentre nas relações entre a plebe e a Igreja cristã, este texto, contudo, apresenta essas relações no contexto mais amplo da política urbana no Império tardio.

Essa é uma forma de abordar uma problemática mais abrangente, a partir de uma perspectiva particular. Pois, de fato, a capacidade da ação coletiva da plebe não é uma questão restrita às lutas internas à Igreja ou aos grupos cristãos; ela é, na verdade, uma das características mais marcantes da vida urbana no Império tardio. Apesar do fim das assembléias populares e dos canais institucionais de participação política tradicionais, a capacidade de intervenção popular na vida pública não cessou no Baixo Império. A própria fraqueza dos governos imperial e municipal favorecia a população a expressar suas reivindicações enfaticamente nos circos ou teatros. A persistência de uma relativa autonomia política municipal e a ausência de qualquer tipo de força policial efetiva nas cidades forçaram, em grande medida, a tolerância com que as autoridades tinham que tratar a ação turbulenta da multidão. E é mesmo esse quadro que torna possível a própria intensidade das disputas eclesiásticas.

Meu objetivo é compreender, nesse contexto, as expectativas, as percepções de poder e a “cultura política” da plebe. Refiro-me sobretudo à *ação* coletiva dessa massa urbana, que é apresentada nas fontes como *populus*, *plebs*, *uulgus*, *turba*, *multitudo*. Nem sempre é fácil identificar com precisão a composição dessas multidões e podemos apenas conjecturar a participação de comerciantes, artesãos, trabalhadores assalariados e camponeses vivendo nas cidades. No entanto, interessa-nos, sobretudo, compreender as possibilidades da ação, as motivações e os objetivos desses agentes sociais excluídos do

governo aristocrático local e dos privilégios das classes altas, mas ativamente presentes na vida das cidades.

Nesse sentido, este estudo sustenta a idéia de que “o papel da plebe na Antigüidade tardia” (do século IV ao século V) não foi, ou não foi sempre, o de massa de manobra das disputas entre diferentes lideranças e membros da elite da sociedade. Também afirma que não é possível entender a ação turbulenta da multidão como a ação mercenária ou como a compulsão instintiva de homens e mulheres famintos.

Ao privilegiar as relações entre a plebe e a Igreja cristã, devemos, sobretudo, procurar compreender como a plebe cristã era mobilizada e engajada pelos bispos nos conflitos religiosos e como essa liderança episcopal podia ser mantida. Alguns autores creditaram a capacidade de as lideranças eclesiásticas mobilizarem as multidões em suas disputas à disposição natural da plebe urbana em ser engajada nas lutas internas às elites, como seus clientes e dependentes. Desde que os bispos, sob o Império cristão, passam a ser recrutados entre as classes altas, sua própria posição e cultura criariam entre as massas uma predisposição em aceitar a autoridade episcopal¹. Entretanto, essa abordagem, que supõe a aceitação passiva da ideologia, dos valores e das regras dominantes, não explica completamente as tensões e divergências e a capacidade da plebe de agir de forma às vezes bastante independente. Parece-me, ao contrário, que “os agentes sociais não são recipientes passivos de uma ideologia, mas apropriadores ativos que reproduzem as estruturas existentes apenas através da luta, da contestação e de uma penetração parcial dessas estruturas.”²

Assim, é verdade que a plebe, muitas vezes, encontraria o roteiro de sua ação nas lutas fracionárias da elite e seria engajada pelos bispos para objetivos precisos e limitados aos seus próprios interesses ou aos de sua Igreja. Mas ela também podia pressionar por seus próprios objetivos, com frequência fugir ao controle de suas lideranças e agir com bastante independência. Ela poderia reinterpretar o papel que lhe era conferido e até mesmo inverter a retórica de legitimação da autoridade (civil ou eclesiástica). E mesmo quando sua ação

¹ R. MacMullen, “The Historical Role of the Masses in Late Antiquity”, in: *Changes in the Roman Empire*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990, pp. 250-276, às pp. 266 e 274-5.

era claramente subalterna, as razões de seu engajamento não devem ser buscadas na submissão cega à superioridade da liderança. Afirmar que as massas urbanas se rebelam por seu bispo porque sem ele não serão alimentadas³ significa restringir nossa compreensão das razões da ação popular à imagem que os próprios bispos faziam de si mesmos como “pais dos pobres”. Do mesmo modo, a visão das revoltas urbanas como manifestações ocasionais de desespero por nunca serem ouvidas⁴ não explica as próprias percepções populares de suas possibilidades de ação, suas razões de agir e suas expectativas, nem as formas e os limites de sua atuação. As rebeliões urbanas não são uma violência circunstancial e sem sentido e para explicá-la é preciso ir além dos interesses e das explicações das “lideranças”; é necessário, portanto, compreender a ação popular sempre à luz da própria experiência popular e de suas reações a essa experiência.

As possibilidades e as limitações deste trabalho em grande parte se devem às próprias fontes utilizadas. De fato, é uma dificuldade amplamente reconhecida que todo esforço de resgate das experiências passadas da massa da população enfrenta o desafio de dispor de uma documentação tanto mais escassa quanto mais nos afastamos no tempo⁵. Uma das primeiras objeções que este trabalho recebeu desde que comecei a investigar as ações coletivas da plebe foi precisamente no sentido de alertar-me para a relativa carência de fontes por comparação à ampla documentação que serviu à elaboração dos trabalhos dos

² Paul Willis, *apud* J. C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven e Londres: Yale Univ. Press, 1985, cap. 8 (“Hegemony and Consciousness: Everyday Forms of Ideological Struggle”), p. 318.

³ A. Martin, “L’image de l’évêque à travers les ‘Canons d’Athanasie’: devoirs et réalités”, in: E. Rebillard e C. Sotinel (eds.), *L’Évêque dans la cité du IV^e au Ve siècle. Image et autorité*. Roma: École française de Rome, 1998, pp. 59-70, à p. 63: “Le pouvoir qu’il [sc. l’évêque] en tire est renforcé par le rôle croissant qu’il joue dans la cité comme protecteur des pauvres et des femmes qu’il contrôle par ses distributions. Ceux-ci lui sont en effet d’autant plus attachés qu’il les nourrit, comme un père nourrit ses enfants. ... L’exil de l’évêque peut être cause de troubles populaires dans la ville parce qu’il prive le peuple de nourriture.”

⁴ R. MacMullen, Response to H. Chadwick, *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society* (Protocol of the 35th Colloquy, Center for Hermeneutical Studies: 25 February 1979). Berkeley, 1980, p. 25. Cf. a réplica de Chadwick às pp. 39-40.

⁵ Cf. J. Sharpe, “A História Vista de Baixo”, in: P. Burke, *A Escrita da História: Novas Perspectivas*; [tradução de Magda Lopes]. 2^a ed. – São Paulo: Editora da Unesp, 1992, pp. 39-62, às pp. 42-3.

mais conhecidos “historiadores da multidão”, de George Rudé a E. P. Thompson. Entretanto, como dizia o próprio Thompson, “não considero o trabalho de inferência, a partir de fontes que os quantificadores chamam de ‘literárias’, como atividade historiográfica inferior”⁶ e, como Carlo Ginzburg há muito alertou, “mesmo uma documentação exígua, dispersa e renitente pode ser aproveitada”⁷. Também o fato de que as fontes sejam exclusivamente de origem eclesiástica e católica não é, em si mesmo, um impedimento para a compreensão das percepções populares, afinal, mesmo uma fonte hostil pode fornecer testemunhos preciosos sobre o comportamento de uma comunidade em revolta⁸. Tudo isso, entretanto, implica em uma análise que se concentra muito mais em um estudo denso de cada fonte do que ao estabelecimento de padrões de comportamento coletivo a partir da comparação com outras fontes. E, é claro, ela significa um esforço constante de tentar submeter essa documentação a uma “iluminação satânica”⁹ e a uma leitura às avessas, procurando compreender muito mais que os objetivos dos autores, as atitudes populares.

Mas atentar apenas para as limitações dessas fontes é não fazer justiça à sua riqueza. A documentação eclesiástica que utilizamos, fontes arquivísticas, cartas e sermões, são especialmente ricos para um trabalho da história social, porque são produtos dos próprios embates cotidianos e, nesse sentido, revelam muito das interações entre a plebe e os bispos. Particularmente significativos, nesse sentido, são as cartas e os sermões de Agostinho que, por sua própria natureza, constituem a principal documentação relativa à vida cotidiana da África no período.

O trabalho está organizado em três partes. O primeiro capítulo trata da relação entre a mobilização popular e a controvérsia religiosa que dividiu os cristãos africanos entre católicos e “donatistas” desde as primeiras décadas do século IV. Mostra como a

⁶ E. P. Thompson, *Senhores e caçadores: a origem da Lei Negra*; [tradução de Denise Bottmann]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 144.

⁷ C. Ginzburg, *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*; [tradução de Maria Betânia Amoroso]. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 22.

⁸ Ginzburg, *op. cit.*, p. 21.

⁹ E. P. Thompson, *A formação da classe operária inglesa. I: A Árvore da Liberdade*; [tradução de Denise Bottmann]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 60.

controvérsia abriu um amplo espaço para a ação da multidão urbana, como a plebe cristã podia ser mobilizada e engajada pelos bispos nessas lutas e como este apoio só poderia ser mantido e controlado com muito esforço. O segundo capítulo trata dos locais e momentos para associação, para a mobilização e a ação da plebe cristã, dentro e fora da Igreja, tanto enquanto congregação de fiéis (na basílica cristã), como parte da *plebs* urbana (nos teatros, anfiteatros e circos). O terceiro capítulo, trata das expectativas, objetivos, motivações e formas da ação popular nas cidades da África romana. Refere-se, sobretudo, à ação turbulenta da multidão nas eleições eclesiásticas, aos motins urbanos e aos confrontos entre cristãos e pagãos africanos, procurando compreender as motivações e as percepções de poder dos participantes e os limites e possibilidades da ação coletiva direta. Finalmente, uma breve conclusão, retoma algumas considerações sobre a relação entre a Igreja e as multidões urbanas.

I

“*Militantes Christi*”:

Mobilização popular e controvérsia religiosa

I

As controvérsias religiosas que dividiram os cristãos em grande parte do Império Romano durante todo o século IV podem não ter contribuído muito para aumentar o prestígio dos bispos aos olhos dos não-cristãos da época¹, mas, paradoxalmente, é provável que tenham colaborado mais para a afirmação das igrejas e de suas lideranças nas cidades do que o favor imperial². Isso acontece porque as lutas entre as facções cristãs põem à prova a capacidade de organização de uma Igreja e a habilidade de seus representantes em mobilizar e engajar pessoas. As controvérsias religiosas, de fato, tornaram possível e urgente a criação de um novo tipo de relação entre os bispos e sua congregação, muito mais presente e mais ativa, capaz de convencer e de mobilizar o apoio popular³.

Desse modo, as disputas entre os grupos cristãos acabaram por abrir um novo e amplo espaço para a ação da multidão urbana, ainda que seu engajamento tivesse sido recrutado apenas para objetivos específicos, estabelecidos em função dos interesses e necessidades dos bispos ou das Igrejas. No entanto, uma vez aberto esse espaço, a ação popular, com frequência, tenderá a fugir desses limites e o controle da multidão passará a ser uma preocupação tão importante para os bispos quanto sua capacidade de mobilizá-la.

¹ Cf., e.g., a visão de Juliano sobre as disputas entre os cristãos em *Amm. Marc., Res gestae*, XXII, 5, 4: “nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum”.

² P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992, p. 89. Para um estudo da relação entre a controvérsia ariana e a afirmação da autoridade episcopal na *pars orientalis*, cf. C. R. Galvão Sobrinho, *The Rise of the Christian Bishop: Doctrine and Power in the Later Roman Empire, A. D. 318-380*, tese de doutorado, Yale University, 1999.

³ Galvão Sobrinho, *The Rise of the Christian Bishop*, p. 202.

O envolvimento e a participação popular na controvérsia religiosa é particularmente marcante na África do Norte, uma região dividida entre duas Igrejas violentamente opostas. Ao longo de todo o século IV e nas primeiras décadas do século V, as disputas entre esses grupos cristãos, provocadas pelo cisma “donatista”, constituíram inúmeras ocasiões para discussões e confrontos, para a mobilização popular e a ação coletiva direta⁴.

Provocada por uma crise menor em torno da sucessão para sede episcopal de Cartago, em 311/312 (segundo a datação tradicional, ou 308/309, de acordo com uma cronologia alternativa), a divisão entre os cristãos da África ganhou as proporções gigantescas do cisma e da batalha entre duas Igrejas apenas a partir da intervenção de Constantino e da ação imperial em favor da “unidade” da Igreja cristã⁵. A eleição de Ceciliano havia sido contestada pelos que o acusavam e a um dos bispos que o consagrara de cooperação com as autoridades durante a perseguição de Diocleciano. Porém, Ceciliano e seus partidários foram reconhecidos pelo governo imperial como os legítimos “católicos”, e seus adversários (partidários de Majorino e, depois, de Donato) foram condenados e declarados, desde então, não mais simplesmente cristãos, mas “donatistas”⁶.

A divisão dos cristãos da África, portanto, não se deveu a uma disputa em torno de questões dogmáticas, mas à resistência de um grupo em abandonar o rigorismo de uma tradição africana bem constituída de pensamento sobre a Igreja, pela conformidade com a

⁴ Brown, *Power and Persuasion*, p. 89.

⁵ B. Shaw, “African Christianity: disputes, definitions and ‘Donatists’”, in: M. R. Greenshields e T. A. Robinson (eds.), *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*. Lampeter: The Eldwin Millen Press, 1992, pp. 5-34, às pp. 10-11. Para uma discussão sobre a cronologia dos inícios do cisma, cf. S. Lancel, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, t. 4. Paris: Le Cerf, 1991, pp. 1553-1557 (SC 373).

⁶ A adoção do termo pelos historiadores modernos foi recentemente desafiada por Brent Shaw, que sugere a necessidade uma nova terminologia, menos marcada pela perspectiva católica (*loc. cit.*, p. 8). O próprio Shaw propõe a designação de “cristãos africanos” (“African Christians”), embora a alternativa possa ser ainda mais problemática que o termo tradicional (cf. G. A. Cecconi, “El limes religioso de África. Los donatistas. Tendencias recientes.”, in: H. Zurutuza e H. Botalla (eds.), *Centros & Márgenes Simbólicos del Imperio Romano*. Univ. de Buenos Aires, 1998, pp. 83-111, à p. 85). Porém, o princípio estabelecido por Shaw não pode mais ser ignorado. Assim, ainda que seja prematuro o abandono da antiga terminologia, preferi adotar, em geral, a designação mais vaga, embora não menos arbitrária, de “dissidentes”.

nova ortodoxia estabelecida pela aliança entre uma Igreja e um Império universais⁷. A eclesiologia “donatista”, de fato, seria definida pela defesa de uma Igreja pura e imaculada em termos sacramentais, pela necessidade de um episcopado impoluto do crime de *traditio* e do compromisso com perseguidor e pela exigência do rebatismo para os que vinham de fora para entrar na sua comunidade⁸. Sustentava-se numa tradição que remontava pelo menos a São Cipriano, no século III, que negava a validade do batismo ministrado pelo clero indigno ou separado⁹. Ao contrário, a eclesiologia católica consolidaria a visão de uma Igreja fundamentada, não na qualidade de seus ministros, mas nas promessas de Deus e na eficácia real e objetiva dos sacramentos¹⁰.

A partir da perspectiva da universalidade da Igreja, os líderes católicos, como Agostinho de Hipona, podiam insistir na condenação do sectarismo rebelde da dissidência, que os transformara nos ramos desgarrados (e mortos) da grande videira estendida pelo mundo, e alimentar a mística de uma unidade perdida que a todo custo deveria ser recuperada¹¹. Entretanto, e apesar da repressão estatal em 317/321, 347/348, 372 e a partir de 405, com o confisco de suas basílicas e a nova legislação repressiva do governo de Honório, os dissidentes jamais se reduziram a uma “seita”, minoritária por definição, intermitentemente perseguida e banida da sociedade. Pelo contrário, ao final do século IV, a “dissidência” era a verdadeira Igreja estabelecida na África, e a “ortodoxia” católica, uma relativa minoria que desejava a expansão e a anexação dos adversários na “unidade”¹². Às vésperas da Conferência de Cartago de 411, enfraquecida pelo cisma “maximianista” e proscrita pela legislação dos últimos anos (com a interdição do culto, a expulsão das cidades, a punição aos magistrados e funcionários imperiais coniventes e, finalmente, desde agosto de 410, a imposição da pena capital aos culpados do delito de reunião), a Igreja da dissidência efetiva-

⁷ P. Brown, “Il dissenso religioso nel tardo impero romano: il caso dell’Africa settentrionale” [trad. it. de “The religious dissent in the Later Roman Empire, the Case of North Africa”, *History*, xlv, 1967, pp. 83-101]; in: *Religione e società nell’età di S. Agostino*. Turim, 1975, p. 238.

⁸ R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge: Cambridge UP, 1990, p. 52.

⁹ R. Créspin, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1965, pp. 249-252.

¹⁰ P. Brown, *Augustine of Hippo: a Biography*. Berkeley: University of California Press, 1967, p. 214.

¹¹ Aug., S. 46, 18; cf. GCC, III, 100 e 101.

¹² Brown, *Augustine of Hippo*, p. 225.

mente parecia conhecer um recuo de suas posições, ao passo que os católicos ganhavam terreno com uma política paralela de expansão de sua Igreja, não só nas cidades, mas até mesmo nos campos, onde, entretanto, os dissidentes continuavam a ser majoritários¹³. Contudo, como demonstra o estudo de Serge Lancel sobre os efetivos das Igrejas, a partir dos dados reais (não oficiais) fornecidos pelos registros da Conferência, quando os bispos das duas partes se reuniram, em 1º de junho de 411, a representação dos dissidentes ainda era sensivelmente superior à dos católicos¹⁴. Embora seja praticamente impossível, a partir dos dados referentes ao episcopado, precisar a importância real das comunidades antagônicas em cada cidade, é certo que os bispos dissidentes ainda contavam com números significativos das populações locais, o que explica a preocupação de ambas as partes na Conferência com a repercussão de seus atos e com o convencimento de uma ampla audiência¹⁵.

Ao longo de todo o século IV, as disputas entre os cristãos africanos foram marcadas pelo envolvimento dos leigos de todas as classes sociais e por uma intensa participação popular. Os poucos debates anteriores à Conferência, como a discussão entre Agostinho e Fortúncio, em Tubúrsico da Numídia, contaram sempre com a apaixonada e turbulenta presença da multidão, e os tratados e panfletos trocados entre os polemistas quase nunca foram dirigidos aos seus pretensos contendores privados, mas ao público mais amplo dos fiéis, para a instrução de sua própria comunidade ou o convencimento dos cristãos adversários¹⁶. A composição de textos de popularização, o recurso às canções e ritmos populares para a difusão de mensagens, argumentos e slogans, e a leitura pública das cartas trocadas entre bispos adversários, como Agostinho se propôs a fazer desde o início de sua campanha con-

¹³ D. Raynal, "Une Église persécutée: l'Église donatiste. Approches historique et archéologique", *CT*, 169-170, 1995, pp. 66-68; S. Lancel, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, t. 1: Introduction générale. Paris: Cerf, 1972, pp. 118-123 (SC 194).

¹⁴ Lancel, SC 194 (t. 1), pp. 108-118. Segundo este cômputo, pode-se chegar ao número de 285 ou 288 bispos dissidentes para 267 ou, no melhor dos casos (a cifra oficial), 286 bispos católicos. Mesmo neste caso, a vantagem católica deve-se apenas a um bispo contado duas vezes!

¹⁵ Lancel, SC 194 (t. 1), pp. 142-143; Shaw, "African Christianity...", p. 23.

¹⁶ Sobre a intervenção popular no debate entre Agostinho e Fortúncio, cf. Aug., *Ep.* 44, 1: "Cum autem apud eum [sc. Fortunium] consedissemus, rumore disperso non parua praeterea turba confluit. ... Itaque libere pro sui cuiusque animi motu inmoderate loquentium strepitu omnia turbabantur nec euincere siue nos siue ipse rogando, interdum etiam obiurgando potuimus, ut nobis modestum silentium praberetur." Sobre os reais destinatários dos panfletos e textos polêmicos, cf. Créspin, *Ministère et sainteté*, pp. 147-148.

tra os dissidentes na diocese de Hipona, dão a medida do tom popular da controvérsia¹⁷. É claro que a pregação nas assembléias cristãs constantemente serviu não apenas para tornar públicos os argumentos teológicos em questão e para mobilizar a congregação na defesa desses temas, mas também como instrumento de uma luta para persuadir e conquistar a adesão dos ouvintes hostis, dos fiéis da facção adversária, quase sempre presentes em uma audiência aberta e irrestrita¹⁸. Mas é suficiente acompanhar os acontecimentos que cercaram a Conferência de Cartago de 411 e a difusão de suas *Atas* para compreender a importância que a propaganda e o convencimento do público tiveram nas disputas entre os grupos cristãos na África de finais do Império. A preocupação dos bispos reunidos em Cartago com a opinião popular demonstra como a controvérsia veio a se desenvolver numa “esfera pública”, numa ampla “abertura”, e como este público era constantemente chamado a tomar partido.

A Conferência de Cartago foi muitas vezes descrita como a vitória final do partido católico sobre seus adversários e a conquista da unidade definitiva da Igreja africana. Ela, de fato, assinala o início da mais decisiva ação do Estado imperial contra a dissidência que marcaria os últimos anos antes da conquista vandálica. Mas essa repressão poderia ser vista como apenas mais uma dentre as muitas fases de uma perseguição que os dissidentes haviam conhecido no passado, alternada com momentos de tolerância ou mesmo de favorecimento. E de todo modo, sob esse aspecto, a “derrota donatista” já havia sido decidida antes mesmo da reunião das partes. No próprio rescrito imperial, enviado ao tribuno e notário Marcelino, em 14 de outubro de 410, os dissidentes eram declarados, por antecipação, “hereses”, e era considerada como estabelecida “a íntegra verdade da religião católica”¹⁹. Contudo, o que o governo de Honório pretendia, com a convocação da Conferência, era

¹⁷ Brown, *Augustine of Hippo*, p. 228. Sobre a leitura pública das cartas, cf. Aug., *Epp.* 23, 6 e 33, 4; sobre a composição e utilização de canções populares na controvérsia, cf. Aug., *Ep.* 55, 18, 24 (entre os dissidentes) e Aug., *Ps. contra partem Donati* (salmo alfabético contra os dissidentes, composto pelo então presbítero Agostinho, em 394, para ser cantado pelos fiéis católicos de Hipona).

¹⁸ Pos., *V. Aug.*, 9. Cf. S. A. H. Kennel, “*Vt adhuc habeat fides nostra reprobatores: Augustine’s Hostile Hearers*”, in: G. Madec (ed.), *Augustin prédicateur (395-411)*. Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996). Paris: Études Augustiniennes, 1998, pp. 343-352.

¹⁹ GCC, I, 4, l. 22, 25, 28 e 32-33; cf. Lancel, *SC* 194 (t. 1), p. 29.

propriamente a obtenção da justificativa final e definitiva de sua política repressiva²⁰. Do mesmo modo, para o episcopado católico, importava mais do que a garantia de que o resultado do julgamento lhes seria favorável. Era sobretudo necessário que a sua vitória fosse percebida pelo público africano não como imposta pela força, pela coerção de um poder externo, imperial e secular (afinal, os dissidentes faziam da própria repressão a propaganda da Igreja dos mártires, “aquela que padece a perseguição, não a que a provoca”²¹), mas que fosse vista como a vitória da verdade sobre o erro²². A Conferência de Cartago de 411 foi, portanto, pensada e desejada como um grande ato cênico, como um teatro, de fundamental importância, entretanto, para legitimar a vitória católica.

Tais objetivos, porém, não podiam ser alcançados por antecipação e é por essa razão que as atitudes dos bispos dissidentes na Conferência podiam ser relevantes. Como ressaltou Brent Shaw, contrapondo-se a toda uma tradição anterior de leitura das Atas da Conferência, as estratégias dos dissidentes, descritas pelos bispos católicos (e pela maioria dos historiadores modernos) como meras “manobras dilatórias” sem nenhum sentido, são precisamente tentativas de minar a legitimidade de seu próprio julgamento e de *convencer* disso a opinião pública cristã²³.

Por isso as demonstrações públicas de força dos dois lados, antes e durante a Conferência, não são um aspecto menor do confronto. Ao contrário, elas eram essenciais para os que queriam persuadir e conquistar a “opinião pública”. Como o bispo dissidente de Cartago, Primiano, teria feito notar aos seus colegas na circular convocatória para a Conferência, a presença do contingente de bispos na metrópole seria precisamente “o melhor de sua causa”. De fato, a entrada triunfal (*aduentus*) dos bispos dissidentes, com seus presbíteros e sua

²⁰ Lancel, *SC* 194 (t. 1), p. 67.

²¹ GCC, III, 258, *initio*: “... episcopi ueritati catholicae, quae persecutionem patitur, non quae facit.”

²² Cf. e.g. Aug., *Ep.* 141, 13 (carta dos bispos reunidos no concílio de Zerta, em 14 de junho de 412, *ad donatistas*): “Si autem nihil horum facere uultis et manifestissima ueritati conuictam partis Donati falsitatem adhuc sequi desideratis, mundi sumus a poena uestra, quando uos sero postea paenitebit.”

²³ Shaw, “African Christianity...”, p. 23: “Improvisation, the gaining of space, the insistence on the meaning of words, the refusal to concede automatic obedience – all of these tactics, and more, worked, and worked against legitimizing the ‘final verdict’ of the court because they contested precisely the grounds for which Augustine, and the Catholics, wanted the conference – the legitimization of their cause through ceremonial public advertisement.”

assistência, em Cartago, no dia 18 de maio, foi propositadamente pensada para afetar o sentimento do público, e a ironia de Agostinho sobre a ostentação do cortejo, nos seus escritos posteriores à Conferência, deixa entrever o impacto real que esse desfile causou na população metropolitana e demonstra o sucesso da estratégia²⁴.

A mesma preocupação está subjacente ao esforço dos bispos mandatários da dissidência de fazer desfilar, na presença do tribunal de Marcelino, no primeiro dia da Conferência, todos os bispos do partido presentes em Cartago. E é interessante notar que, embora advogassem uma reunião restrita aos representantes de cada parte, também os católicos tenham insistido em fazer a mesma exibição do seu efetivo. De fato, os bispos católicos haviam percebido a importância de não parecerem minoritários e já na carta sinodal ao comissário Marcelino (redigida entre os dias 25 e 31 de maio) faziam questão de notar que não eram uma minoria, a não ser na Numídia (GCC, I, 18, l. 135 = Aug., *Ep.* 129, 6). Na própria Conferência, além do cortejo dos bispos católicos, as intervenções constantes de Fortunaciano e Alípio sobre casos litigiosos, sua insistência em referir as sedes vacantes e o empenho de Alípio em validar uma lista suplementar de vinte bispos ausentes são claras demonstrações da preocupação com o impacto dessas exhibições de força sobre a “audiência” de Cartago e o futuro público leitor (ou ouvinte) das Atas da Conferência²⁵.

Essa audiência não se encontrava no local da Conferência, embora haja evidência de que a reunião não tenha sido tão restrita quanto haviam desejado as lideranças católicas e as autoridades imperiais. O edito de organização do comissário imperial, publicado entre os dias 18 e 25 de maio, convocando para a reunião nas termas de Gargílio apenas os sete bispos representantes de cada parte, com seus auxiliares, teoricamente excluía a participação da multidão dos bispos, do clero e dos laicos na Conferência (a fim de assegurar a tranqüi-

²⁴ A entrada triunfal dos dissidentes em Cartago, em 18 de maio, é lembrada pelos próprios bispos na *notoria* do dia 25 (GCC, I, 14, *initio*): “Notum facimus sinceritati tuae nos edicto tuo conuentos ex diuersis partibus Africae conuolantes ingressos fuisse Carthaginem die XV kalendarum iuniarum, cuius nostri aduentus et omnes quos Carthago continet testes sunt, et tua sinceritas non ignorat.” Agostinho descreve a ostentação do desfile no *Ad don. post conl.*, XXV, 43: “Congregantur ex uniuersa Africae tot episcopi, ingrediuntur Carthaginem cum tanta speciosi agminis pompa, ut tam magnae ciuitatis oculos in se intentionemque conuertant.” Cf. Aug. *Breu. Conl.*, I, 4; Lancel, *SC* 194 (t. 1), p. 36; Shaw, “African Christianity...”, p. 24.

²⁵ Sobre as preocupações dos bispos (sobretudo o dissidente Petiliano), na terceira sessão, com a impressão que seus atos deveriam causar sobre o público, cf. GCC, III, 14; 75; 135; 140, l. 55-7; etc.

lidade das discussões), prometendo, em contrapartida, a divulgação integral das atas dos debates²⁶. Do mesmo modo, os líderes dos bispos católicos justificavam a rejeição da proposta dos dissidentes de uma conferência aberta a todos os bispos (assim como recusavam a participação dos demais membros do clero e dos leigos) pelo temor dos tumultos que poderiam ser provocados pela presença de uma multidão²⁷. Apesar disso, os bispos dissidentes compareceram em massa na primeira sessão e, como notava um de seus líderes, sem que tivessem, até a tarde daquele dia, provocado qualquer tumulto²⁸. Mesmo depois da apresentação das duas partes, os dissidentes permanecem nas termas e as intervenções ocasionais de outros bispos católicos, além dos representantes e conselheiros, durante a leitura da lista dos dissidentes, deixam entrever que pelo menos parte dos católicos também continuava presente. E a própria insistência de Marcelino para que os bispos que se haviam apresentado se retirassem é apenas mais um indício do fracasso, pelo menos parcial, da proposta de uma conferência restrita aos bispos representantes de cada parte²⁹.

Porém, para os nossos objetivos, mais importante que essa audiência presente nas termas é o público mais vasto, além muros, dos cristãos comuns presentes em Cartago, jovens e idosos, homens e mulheres, atentos, naturalmente, aos acontecimentos do grande espetáculo da Conferência e que podem ter sido tão decisivos como os porta-vozes das

²⁶ GCC, I, 10, l. 28-36.46-53: "Erit autem conlationi aptissimus locus thermarum Gargilianarum, in quem die kalendarum iuniarum eosdem episcopos solos qui designati sunt oporteat conuenire. Ex quo illud profecto perspicuum est, eo nullum penitus populi fieri debere conuentum quo nec ipsos uniuersus confluere sinatur episcopos. Nam cum patientia disputandi, quae soli amica silentio est, omnem cateruatim agmnis strepitum perhorrescat, nihil interest utrum congestio populorum an episcoporum turba praepediat. [...] Nullus ergo uel laicus, uel episcopus ultra numerum praestitutum in illum tranquillissimum concilii locum contra prohibitum molitur accedere; quin potius etiam plebes suas pia quietis ac modestiae commonitione conueniant, hoc per ecclesias proprias ante tractaret, quatenus a die disputationis ac loco omnis se multitudo contineat, ut religioso patientiae magisterio delinitum christianae paci populum parent." Sobre a divulgação das atas ao conhecimento do público em Cartago e nas províncias, cf. GCC, I, 10, l. 61-69.

²⁷ GCC, I, 18, l. 153-162 = Aug., *Ep.* 129, 7: "Aut ergo tumultus ab eis cogitatur, aut pax. Quorum illud optamus, illud cauemus; et ideo, ne forte – quod absit – hoc praeparetur potius quod cauemus quam quod optamus, sic consentimus adesse omnes illos, ut tamen a nobis tantus adsit numerus quantus tuae spectabilitati sufficere uisus est, ut, tumultuosum per turbas si quid emergerit, nonnisi eis recte imputetur, in quorum parte praesens fuerit ad rem, quae a paucis agenda est, omnino superflua multitudo."

²⁸ GCC, I, 80.

partes em disputa³⁰. Mesmo afastados do local das reuniões, os fiéis não permaneceram passivos enquanto seus bispos atuavam. Ainda na véspera da entrada triunfal dos dissidentes, no dia 17 de maio, Agostinho pregava em Cartago e exortava os fiéis católicos a não entrarem em disputas, a não provocarem e não responderem aos insultos dos adversários: “Que ninguém litigue com ninguém, que ninguém queira defender agora nem sequer a sua fé mediante disputas, para que não aconteça que da disputa surja a faísca que ofereça a ocasião aos que a procuram.”³¹ Mas já no primeiro dia da Conferência, os boatos, favoráveis aos dissidentes, difundidos na cidade, sobre os acontecimentos da reunião, provocaram tumultos populares e levaram o bispo Alípio a manifestar sua insatisfação ao comissário Marcelino, na segunda sessão, no dia 3 de junho, e a pedir a imediata divulgação oficial dos debates³².

Finalmente, é preciso também considerar a audiência futura, o público leitor ou ouvinte das atas da Conferência, para o qual, de modo especial, se voltavam as atenções dos bispos que se confrontaram nas termas de Gargílio. Na última sessão, no dia 8 de junho, em especial, Petiliano esclarecia ao comissário Marcelino que, para ele e seus colegas, seus atos na Conferência não tinham outro propósito que ter uma atuação convincente aos olhos

²⁹ Sobre os movimentos dos bispos ao longo da primeira sessão, cf. Lancel, *SC* 194 (t. 1), p. 81, n. 5.

³⁰ Shaw, “African Christianity...”, p. 25.

³¹ *S.* 357, 4: “Nemo suspiciat cum aliquo litem, nemo uelit nunc uel ipsam suam fidem altercando defendere, ne de lite scintilla nascatur, ne quaerentibus occasionem occasio praebeatur.” Agostinho também se refere, na mesma passagem, às objeções dos fiéis católicos que querem defender a sua Igreja e o seu bispo dos insultos dos adversários: “Fertote, obsecro, fratres mei. Sed non fero, inquit, quia blasphematur Ecclesiam. Hoc te rogat Ecclesia, ut feras, quia blasphematur Ecclesia. Detrahit, inquit, episcopo meo; crimen dicit in episcopum meum, et taceo? Crimen dicat, et tace; non agnoscendo, sed ferendo. Hoc praestas episcopo tuo, si pro illo tempore non miscearis.” Cf. *S.* 358, 6 (pregado depois da publicação do edito de organização da Conferência, entre os dias 18 e 25 de maio): “Ad collationis locum nullus uestrum irruat, fratres mei. Prorsus, si fieri potest, etiam per ipsum locum transitum deuitate, ne forte aliquis contentiones et litis aditus inueniatur, uel occasio aliqua praebeatur, et inueniant ipsam occasionem qui quaerunt occasionem, maxime quoniam qui parum deum timent, aut admonitionem nostram parui pendunt, uel quia praesentia diligunt, debent saltem terrenae potestatis seueritatem metuere. ... Vitemus omnem seditionem, omnes casus seditionis.”

³² *GCC*, II, 72-73: “Alypius, episcopus ecclesiae catholicae, dixit: ‘Multa nudiustertiana die falsa iactata sunt. Ne huiusmodi inlusionibus populus perturbetur, petimus ut ipsos petisse dilationem nobilitatis tuae edicto noscatur.’ [...] Marcellinus, uir clarissimus, tribunus et notarius, dixit: ‘Ea quae populus loquitur sanctitatem uestram permouere non condecet. Tamen, sicut edicto meo definitum est, gesta proponentur.’”

do público: “Res nobis cum populo est” (GCC, III, 135, l. 3). E, de fato, se o objetivo pelo qual os bispos católicos haviam desejado a Conferência, e Honório a havia convocado, era o convencimento do público e a legitimação da vitória católica, o julgamento de Marcelino não representou de modo algum o “veredicto final” e uma vitória definitiva. A difusão das Atas da Conferência representaria a mesma batalha pelo convencimento da “opinião pública” que haviam sido as lutas anteriores. Aos bispos católicos restava convencer as comunidades que haviam sido compelidas a ingressar na “unidade” apenas pelo temor da repressão, e era preciso dissuadir os que permaneciam na resistência. Pois os dissidentes puderam apresentar o resultado dos debates como uma vitória de sua parte e acusaram o julgamento de Marcelino de ter sido comprado pelos adversários³³. Sua propaganda parece ter sido de tal modo convincente que os bispos católicos e, sobretudo, Agostinho empenharam-se imediatamente num esforço de contrapropaganda, especialmente voltada para o convencimento da gente comum.

No passado, Agostinho já havia composto textos de popularização e peças de propaganda destinadas às mais amplas camadas populares, como o *Psalmus contra partem Dontati*, uma canção alfabética escrita nos primeiros anos de seu sacerdócio para a instrução do *humilimus uulgi*, dos fiéis mais humildes e iletrados de sua congregação. De forma deliberada, Agostinho abandonara a métrica e as regras da prosódia clássica, empregara apenas palavras familiares ao povo e construções gramaticalmente incorretas e adotara um ritmo popular, terminando sempre os versos por uma repetição sonora que lembra uma rima³⁴. Também por volta dos anos 406/408, Agostinho havia preparado, para ampla divulgação, um compêndio sobre o cisma “maximianista” para a instrução dos que se viam impedidos “pela dificuldade de ler”: “a facilidade de copiar este opúsculo poderia fazê-lo che-

³³ Cf. Aug. S. 359, 6; Ep. 141, 1 e 12.

³⁴ Cf. Aug., *Retract.*, I, 20 (19): “Volens etiam causam Donatistarum ad ipsius humilimi uulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam peruenire, et eorum quantum fieri posset per nos inhaerere memoriae, psalmum qui eis cantaretur per latinas litteras feci, sed usque ad V litteram. Tales autem abecedarius appellant. Tres uero ultimas omisi; sed pro eis nouissimum quasi epilogum adiunxi tanquam eos mater alloqueretur Ecclesia. Hypopsalma etiam quod responderetur et proœmium causae, quod nihilominus cantaretur, non sunt in ordine litterarum; earum quippe ordo incipit post proœmium. Ideo autem non aliquo carminis genere id fieri uolui, ne me necessitas metrica ad aliqua uerba quae uulgo minus sunt usitata compelleret.” Cf. Brown, *Augustine of Hippo*, p. 141.

gar às mãos de um grande número de pessoas e sua própria brevidade fazia com que fosse facilmente decorado”³⁵. Depois da Conferência, porém, este esforço tornara-se, mais do que nunca, imperioso, exatamente pela necessidade de fazer frente à propaganda dos adversários. Seu “resumo” das Atas da Conferência (o *Breuiulus Conlationis*), escrito ainda no ano de 411 e destinado a uma ampla divulgação, era, na verdade, uma narração seletiva dos acontecimentos, que eliminava precisamente as passagens mais favoráveis aos dissidentes (como as demonstrações de força do primeiro dia e a vitoriosa recusa do epíteto de “donatistas”, na segunda sessão) e pretendia claramente restringir as interpretações dos debates aos seus aspectos mais teológicos discutidos no terceiro dia³⁶. Sua versão dos acontecimentos da Conferência (o *Ad donatistas post Conlationem*), redigida pouco depois, no inverno de 411/412, era um verdadeiro panfleto dirigido aos fiéis da dissidência, pela violência com que pretendia denunciar as mentiras dos adversários³⁷.

Esses textos, além das próprias *Atas*, seriam lidos ao povo durante ainda muitos anos em diversas cidades. Numa carta escrita em 418, por exemplo, Agostinho instruía um colega, Novato, sobre como organizar essa divulgação na comunidade de *Abessa*, especialmente durante a quaresma:

...nisi fallor iam me aliquando scripsisse reminiscor. ut eadem gesta annis omnibus sollemniter in ecclesia legantur per dies quadragesimae. quando ieiunantibus uacat audire. sicut facit Carthaginensis ecclesia et nostra et aliquae diligentes ecclesiae: quod utinam fieri per totam Africam posset. Scripsimus etiam unum librum de ipsis gestis

³⁵ Aug., *Retract.*, II, 29 (56): “Cum uiderem multos legendi labore impediti a discendo, quam nihil rationis atque ueritatis habeat pars Donati, libellum breuissimum feci, quo eos de solis Maximianistis admonendos putavi, ut posset facilitate describendi in manus plurimum peruenire et ipsa sui breuitate facilius commendari memoriae...”.

³⁶ Shaw, “African Christianity...”, p. 32 e cf. Aug., *Retract.*, II, 39 (66). Sobre a recusa dos dissidentes da denominação de “donatistas” a eles imputada pelos católicos e, em princípio, pelos membros auxiliares do tribunal de Marcelino, cf. *GCC*, II, 10 (Petiliano a Marcelino): “Episcopos nos ueritatis Christi domini nostri et dicimus et saepe actis publicis dictum est. Donatum autem sanctae memoriae, martyrialis gloriae uirum, praecessorem scilicet nostrum, ornamentum ecclesiae istius ciuitatis, loco suo meritoque ueneramus.” Desse momento em diante, o protesto dos dissidentes é aceito por Marcelino e não há mais menção nas atas, pelos funcionários, aos bispos “donatistas”, doravante apresentados sem o adjetivo que os qualificava.

³⁷ Crespin, *Ministère et sainteté*, p. 96; cf. Aug., *Retract.*, II, 40 (67).

tractantes qui. cum fuerint eadem gesta finita. cum maxima iucunditate apud nos legitur et auditur a populo: quem si nondum habetis. habere debetis.

Non autem ista apud nos de gradu lectoris leguntur sicut scripturae canonicae. quoniam non oportet. sed sic ea legunt lectores. ut nec casulis se exspolient et cum uolunt sedeant. ubi a sedentibus qui sedere uoluerint possint commode audiri. tamquam si priuatim in domo legerentur. Sed ideo fit in ecclesia. quia multitudinem capit et uterque sexus non prohibetur audire. donec ueniat hora qua diuinae lectiones audiantur et sacramenta ex more celebrentur. (Ep. 28, 2-3)*

...se não me engano, recordo que já te escrevi alguma vez, recomendando que se lesse as referidas atas todos os anos na igreja, solenemente, durante os dias da quaresma, quando os que jejuam têm tempo para ouvir, como o faz a igreja de Cartago, assim como nossa igreja e algumas outras igrejas diligentes: que isso possa ser feito por toda a África! Escrevi ainda um livro a respeito das mesmas atas, o qual, depois delas, entre nós, é lido e ouvido pelo povo com grande regozijo. Se ainda não o tendes, deveis tê-lo.

Entre nós, esses escritos não são lidos a partir do estrado do leitor, como é o caso das Escrituras canônicas, pois convém distinguir. Os leitores os lêem sem despojar-se de seu manto e, quando o desejam, sentam-se onde os que querem sentar-se possam ouvir comodamente, como se fosse uma leitura privada, em casa. Mas esta leitura é feita na igreja porque nela cabe a multidão e nenhum dos sexos está impedido de escutá-lo, até que chegue a hora de ouvir a leitura divina e celebrar os sagrados mistérios, como de costume.

A leitura das atas e dos livros de Agostinho em diversas cidades africanas, como Cartago, Hipona, Calama ou Constantina, era um esforço importante de convencimento da população e de combate às resistências mais ou menos silenciosas das comunidades agregadas à unidade. A própria congregação de *Abessa* era uma comunidade que resistira durante muito tempo e apenas nesse ano de 418 parecia aceitar a integração à Igreja católica, embora o próprio *ordo* municipal ainda resistisse tenazmente à anexação imposta pelas leis imperiais (Ep. 28*, 1). Esse esforço de persuasão era propriamente uma campanha de massa, como se torna evidente pela escolha dos locais para a leitura, que deviam ser amplos o suficiente para abrigar a multidão, e, portanto, devia atingir vastas camadas populares e ambos os sexos.

A campanha proposta por Agostinho para a comunidade de *Abessa* é um caso particular de um empreendimento muito mais amplo, mas é especialmente significativo por de-

nunciar, com alguma precisão, o público-alvo ao qual a propaganda era particularmente dirigida. Há uma clara oposição entre o *ordo* municipal, que resiste à anexação à unidade, e a *multitudo* que admite (ou é forçada a admitir) o ingresso na Igreja católica, mas que, apesar disso, precisa ser convencida. Ao contrário, nas *Atas* da Conferência, o público é muito pouco definido. As autoridades e os bispos a ele se referem como o *populus*, o “povo”. *Populus*, entretanto, designa, neste contexto e segundo as diversas circunstâncias, o público leitor das atas da Conferência, os habitantes de Cartago, a turba ou a multidão concretamente reunida em um determinado local, ou mesmo o conjunto dos laicos, a *plebs* no seu sentido eclesial de comunidade dos fiéis, em contraposição ao clero e aos bispos. Mas se os usos do termo não fazem referência precisa à sua composição social, eles certamente revelam expectativas diferentes em relação ao comportamento, às atitudes e à participação popular.

As autoridades imperiais esperavam que a Conferência fosse apenas uma exibição de força e uma propaganda cerimonial destinada ao convencimento de um público passivo. O comissário Marcelino, no seu edito de organização, firmara o compromisso de tornar públicas, em todas as províncias africanas, as *Atas* da Conferência, mas, ao mesmo tempo, proibira qualquer participação dos laicos no decorrer dos debates. Os bispos deveriam zelar para que suas *plebes* permanecessem quietas e afastadas do lugar da reunião. Nenhuma aglomeração popular (*congestio populorum*), nenhuma reunião do povo (*populi conventus*) deveria se realizar nas termas de Gargílio ou em suas imediações³⁸.

Os bispos católicos, inicialmente, contentam-se com a publicidade da Conferência nos termos estabelecidos por Marcelino e pretendem manter seus fiéis nos limites do quietismo estipulado pela autoridade imperial. Mas o povo não permanece quieto e indiferente. Ao contrário, deseja saber o que acontece e quer agir e defender seu bispo ou sua Igreja, o que, como vimos, obriga Agostinho a pregar mais de um sermão preventivo, exortando os fiéis católicos a não entrarem em disputas e a não provocarem confrontos com os dissidentes.

Os bispos dissidentes, entretanto, sabem se aproveitar dessa situação e, ao convocarem o apoio da população de Cartago, transformam por completo o quadro idealizado por seus adversários. O desfile dos bispos dissidentes, com o clero e sua assistência, pelas ruas

³⁸ GCC, I, 10. Cf. texto *supra*, n. 26.

de Cartago é o primeiro ato de uma estratégia destinada a conquistar o sentimento do povo. A partir de então, será impossível confinar a população ao papel resignado que a autoridade imperial pretendia lhe indicar.

À entrada triunfal dos dissidentes, todos os olhos e as atenções dos habitantes de Cartago voltam-se para o cortejo, todos se tornam testemunhas do séquito dos bispos vindos das mais diversas partes da África³⁹. Estes “olhos da grande cidade” são afetados por essas exibições de força e poder, por isso, mudam de opinião. Ao longo dos debates da Conferência, os bispos se preocupam com os rumores que se espalham das termas de Gargílio para a cidade e com as impressões que se formam no povo⁴⁰. Pois o povo fala⁴¹, toma partido e se divide. E é perturbado e tumultuado talvez precisamente pelos confrontos que se desejava evitar⁴².

A situação dos bispos dissidentes na Conferência, ameaçados não apenas pela repressão anunciada, mas também em sua legitimidade e liderança, fez, portanto, com que eles não hesitassem em recorrer ao apoio popular. Essa disposição em falar diretamente à população para obter-lhe a adesão confere também um novo sentido à publicação das Atas da Conferência. A preocupação constante dos bispos dissidentes (e, em particular, de Petiliano) em relacionar suas ações no decorrer dos debates ao julgamento que o povo deles haveria de fazer quando as atas fossem tornadas públicas garante-lhes a possibilidade de utilizar esse texto como instrumento de sua própria propaganda.

Desse modo, o fracasso da Conferência de Cartago em atingir o objetivo que o governo imperial e os bispos católicos esperavam, ou seja, enquanto manifestação inequívoca da vitória da verdade católica sobre o erro “donatista”, provocou uma imediata batalha de propagandas logo após a publicação do veredicto de Marcelino. O sucesso da propaganda dissidente entre a gente comum, não só em Cartago, como também nas províncias, força os bispos católicos a adotarem as mesmas táticas utilizadas por seus oponentes. Um esforço de contrapropaganda é levado a cabo sobretudo por Agostinho, não somente por uma pregação insistente nas assembléias cristãs, mas também pela utilização dos meios mais inovadores

³⁹ GCC, I, 14; Aug., *Ad don. post conl.*, XXV, 43. Cf. texto *supra*, n. 24.

⁴⁰ Cf. e.g. GCC, III, 14 (Fortunaciano, bispo católico): “Nefas est enim ut expectatione populus in errorem mittatur.”

⁴¹ GCC, II, 73 (Marcelino a Alípio): “Ea quae populus loquitur sanctitatem uestram permouere non condecet.”

de difusão de massa. A organização de leituras “dirigidas” das Atas da Conferência, a redação de versões “condensadas” desse mesmo texto para a ampla divulgação, a composição de canções em uma linguagem e ritmos populares e a distribuição de panfletos incendiários contra os adversários são todas formas de conduzir uma batalha que definitivamente havia se movido para os níveis populares⁴³.

Assim, a Conferência de Cartago de 411 e as lutas que se seguiram à publicação de suas *Atas* revelam, de maneira particularmente dramática, um *populus* que não é passivo, mas ativo, cuja adesão é vivamente buscada e precisa ser sempre mantida pelo convencimento. O uso da força e o recurso ao braço secular podem arrastar os fiéis para uma Igreja, mas não lhe traz legitimidade. A legitimidade é obtida pelo reconhecimento da comunidade e por isso é preciso persuadir, convencer, conquistar a confiança de homens e mulheres, mesmo dos mais humildes dos fiéis. Agostinho percebeu a importância dessa conquista ao aceitar entrar na luta pelo convencimento das camadas populares com uma campanha de massa. Mas é a própria sobrevivência de muitas comunidades dissidentes, mesmo diante da repressão que se seguiu, que demonstra a importância da propaganda e da persuasão para a manutenção da legitimidade e da liderança de um bispo. Dez anos depois da Conferência, o bispo dissidente de Timgad, Gaudêncio, ainda podia se opor aos editos de “união” promulgados pelo tribuno e notário Dulcício reunindo seus fiéis na igreja e ameaçando atear fogo em si e nos que o acompanhavam caso os poderes imperiais pretendessem forçá-los a ingressar na Igreja católica⁴⁴. Os fiéis podem, de fato, seguir seus bispos mesmo a atitudes extremas, mas apenas se estiverem convencidos de que realmente devem segui-los.

II

A percepção, por parte das lideranças, da importância de se levar em conta a *popularis opinio*, o reconhecimento da relevância das impressões de homens e mulheres do povo e a preocupação de desempenhar ações para serem vistas e julgadas pelo público, não é algo novo no mundo antigo e, na verdade, não desapareceu nem mesmo na política munici-

⁴² GCC, II, 72. Cf. texto *supra*, n. 32.

⁴³ Cf. Shaw, “African Christianity...”, pp. 32-33.

⁴⁴ Aug., *C. Gaudent.*, I, 1, 1; *Retract.*, II, 85, 1; cf. Mandouze, *PCBE*, I, s. u. “Gaudentius 2”, p. 523.

pal no Império tardio. Mas, para os grupos cristãos em disputa, a “opinião pública” não apenas devia ser levada em conta, nem somente precisava ser convencida pela propaganda religiosa, como também devia ser mobilizada e engajada no confronto. Nesse sentido, a propaganda religiosa realmente deve ser compreendida como essa ação exercida sobre a opinião para levá-la a ter e a apoiar certas idéias, mas, nas circunstâncias particulares do confronto entre católicos e dissidentes africanos, esse apoio popular deveria muitas vezes ser expresso em manifestações públicas de força (como em procissões) e, eventualmente, engajado na tomada de posições (como na ocupação ou destruição das igrejas e locais de culto dos adversários).

Em diversas cidades africanas, ao longo de todo o século IV e nas primeiras décadas do século V, os exemplos de multidões mobilizadas para a defesa de um bispo, a oposição aos seus adversários, a tomada das basílicas e propriedades em posse da Igreja concorrente ou a resistência à repressão são abundantes e bem documentados. É natural que as fontes eclesiásticas católicas, que constituem a maior parte da nossa documentação, ressaltem apenas a ação violenta do partido adversário, mas isso não significa que os bispos católicos não se utilizassem dos mesmos subterfúgios.

Podemos acompanhar essa mobilização pelo menos desde as próprias origens do cisma. É já a *seditiosa multitudo*, como diz Agostinho, que levanta os clamores contra Ceciliano, que depois são levados pelas testemunhas de Donato ao tribunal do papa Milcíades (*Ep.* 43, 5, 15). Mais tarde, quando os bispos ultramarinos Eunômio e Olímpio vêm a Cartago, em 313/316, para uma missão de instrução sobre as razões da disputa entre as partes, durante quarenta dias, encontram a oposição da *seditiosa pars Donati* e enfrentam os *stre-pitus quotidiani*, as turbulentas manifestações diárias da multidão dos fiéis “donatistas” (*Optato*, I, 26, 1).

De modo semelhante, em 392, Primiano, bispo dissidente de Cartago, pôde valer-se do apoio popular para se contrapor aos seus adversários (o diácono Maximiano e os *seniores* da igreja local), que haviam convocado a reunião de alguns bispos vizinhos para julgar as razões de suas divergências. Opondo-se a esse “concílio” reunido em Cartago, Primiano fez proteger as portas das basílicas por grupos armados, formados pelas forças públicas e

pela multidão, para impedir que os bispos celebrassem os ofícios religiosos⁴⁵. Na mesma ocasião, a multidão atacou as casas dos cristãos “maximianistas” (talvez precisamente dos *seniores*), enquanto que os bispos e os clérigos eram assediados e apedrejados pelos partidários (*satellites*) de Primiano⁴⁶. Valendo-se desta mesma força popular, Primiano retomaria diversos bens imobiliários que estavam em posse de seus adversários, antes mesmo de obter judicialmente sua restituição. Depois, quando a ruptura se torna definitiva e Maximiano, que havia sido ordenado bispo de Cartago, é condenado por um novo concílio reunido em Bagai, na Numídia, Primiano recorre às autoridades para expulsar os recalitrantes dos locais eclesiásticos por eles ocupados. Mas a destruição da basílica de Maximiano, até as suas fundações, é muito provavelmente uma ação não das forças constituídas, mas da população, que, a julgar pela resposta do dissidente Crescônio às insinuações de Agostinho, talvez nem mesmo tenha tido a liderança de Primiano⁴⁷.

Anos mais tarde, em Bagai, novamente, a ação de uma multidão se opõe ao bispo católico Maximiano, que obtivera judicialmente a restituição de uma basílica que lhe havia sido tomada pelos dissidentes. Estando o bispo no altar, os fiéis da parte adversária invadiram a igreja, com “horrendo ímpeto e furor cruel”, como relata Agostinho, e atacaram-no com paus e toda espécie de armas e, depois, com as lascas de madeira do altar que quebraram. Arrastado para fora da igreja e ensanguentado, Maximiano foi dado como morto e seus fiéis tentaram levá-lo, cantando salmos (por sua alma). Porém, a minoria católica foi

⁴⁵ Aug., *En. in Ps.*, 36, s. 2, 20 (carta dos bispos “maximianistas” reunidos em Cebarsussi, em 24 de junho de 393, lida por Agostinho aos fiéis de Cartago durante um sermão, em 403): “...Aduentum nostrum penitus declinavit [sc. Primianus]. ... Qui usquequaque rebelli animo calcitrans, in malo permansit, ut conducta multitudine perditorum, ... atque impetratis officialibus, basilicarum ianuas obsedissent. Ne intraret episcopus. ... Decreuimus ... quod se nobis audiendum noluerit exhibere, cum basilicarum fores ne ingrederemur multitudine et Officio intercluserit...”. Cf. Mandouze, *PCBE*, I, s. u. “Primianus 1”, p. 906.

⁴⁶ Aug., *En. in Ps.*, 36, s. 2, 20: “Decreuimus ... quod supra dictus Primianus multitudinem miserit, quae Christianorum domos euerteret: quod obsessi sint episcopi simul et clerici, et postea ab eius satellitibus lapidati”.

⁴⁷ Aug., *Ep.* 44, 4, 7; *C. Cresc.*, III, 59, 65. Cf. Mandouze, *PCBE*, I, s. u. “Primianus 1”, p. 908; s. u. “Maximianus 3”, p. 721.

posta em fuga pela multidão dos dissidentes, que, irritada, tomou novamente o bispo e lançou-o do alto de uma torre⁴⁸.

Eventos semelhantes, ocorridos sob o governo de Juliano, são relatados por Optato. Em 361, os dissidentes apelam ao imperador, que lhes restitui as basílicas tomadas pelos católicos e lhes favorece. Em seu retorno, a situação que prevalecera desde a repressão de Paulo e Macário, em 347/348, é revertida e os dissidentes vão vingar-se de seus antigos perseguidores, ao mesmo tempo que reforçam o proselitismo. Muitos bispos católicos foram expulsos de suas sedes pelo que Optato depreciativamente chamava de “bandos mercenários” (*conducta manu*), pelas turbas que invadiam e retomavam à força as basílicas⁴⁹. No *castellum Lemellefensis*, na Mauritânia Sitifiense, a multidão liderada pelos bispos Félix de Zabi e Januário de *Flumen Piscense*, tendo encontrado fechadas as portas da basílica local, destelhou o prédio para entrar. Do alto jogavam as telhas sobre os diáconos que protegiam o altar, ferindo muitos e, a dois deles, matando, o que, segundo Optato, fizeram sob instigação dos bispos que os comandavam⁵⁰. Os mesmos eventos parecem se repetir em Carpos,

⁴⁸ Aug., *Ep.* 185, 8, 27: “Supra dictum quippe episcopum Bagaiensem, quoniam apud ordinarium iudicem dicta inter partes sententia obtinuerat basilicam, quam illi, cum catholica esset, inuaserunt, stantem ad altare inruentes horrendo impetu et furore crudeli fustibus et cuiusce modi telis, lignis denique eiusdem altaris effractis immaniter ceciderunt; pugione etiam percusserunt in inguine, quo uulnere sanguis effluens eum exanimem redderet, nisi ei ad uitam maior eorum saeuitia profuisset. Nam cum grauius sauciatum per terram insuper traherent, exundanti uenae pulvis obstrusus sanguinem abstinuit, cuius effusione ibat in mortem. Deinde cum ab eis tandem relictum nostri cum psalmis auferre temptarent, illi ira ardentiore succensi eum de portantium manibus abstulerunt male mulcatis fugatisque catholicis, quos ingenti multitudine superabant et facile saeuendo terrebant. Inde in quandam turrem leuatum iam defecisse arbitantes, cum ille adhuc uiueret, abiecerunt.” Maximiano, de fato, sobreviveu ao linchamento e, ao levar sua causa à Corte imperial, suas recentes feridas iriam provocar (ou serviriam de pretexto) para as leis repressivas promulgadas em fevereiro de 405 (*C. Th.* XVI, 5, 38; 6, 3-6).

⁴⁹ Opt., II, 17, 1-2: “... Venistis rabidi, uenistis irati membra laniantes ecclesiae, subtiles in seductionibus, in caedibus immanes, filios pacis ad bella prouocantes. De sedibus suis multos fecistis extorres, cum conducta manu uenientes basilicas inuasistis. Multi ex numero uestro per loca plurima quae sub nominibus dicere longum est, cruentas operati sunt caedes et tam atroces ut de talibus factis ab illius temporis iudicibus relatio mitteretur.”

⁵⁰ Opt., II, 18, 1: “Nonne de numero uestro fuerunt Felix Zabensis et Ianuarius Flumenpiscensis et ceteri qui tota celeritate concurrerunt ad castellum Lemellefense? Vbi cum contra importunitatem suam uiderent basilicam clausam, praesentes iusserunt comites suos ut ascenderent culmina, nudarent tecta, iactarent tegulas.

na Proconsular, sede do bispo Faustiniano, ordenado pelo próprio Donato antes dos *tempo-
ra Macariana*, que, em seu retorno, parece também ter encontrado a resistência dos diáco-
nos católicos à retomada de sua antiga basílica⁵¹.

Na Conferência de Cartago, por ocasião do duplo desfile de católicos e dissidentes, na primeira sessão, os ressentimentos por violências similares eventualmente (e, muitas vezes, inesperadamente) afloram nos diálogos entre os bispos concorrentes. É certo que as acusações de violência, especialmente as lançadas pelos dissidentes, não são necessariamente a ação de uma turba e as queixas contra a perseguição do adversário podem ser uma referência ao recurso ao poder público. Assim, o bispo Deutério de Cílio acusava o bispo católico de uma das comunidades situadas nos limites de sua diocese, Privaciano de Vege-sela, de interditar os locais de culto e as capelas dos mártires que lhe pertenciam⁵². O bispo Vítor de Hipona Diarrito, pensando ter sido citado por um colega, vale-se desta oportunidade para expor suas queixas contra seu homólogo católico, Florêncio, que o fizera ser detido, provavelmente no cárcere do *officium* do curador da cidade, por três anos⁵³. Habetdeum, bispo de Marazana, lamentava o seu exílio no campo circundante, a três milhas da cidade, o que já havia sido imposto pelos católicos ao seu antecessor,⁵⁴ e o bispo Lúculo queixava-se de uma perseguição intermitente, desde sua ordenação⁵⁵. Mas a quebra de todos os altares

Imperia eorum sine mora completa sunt. Et cum altari defenderent diaconi catholici, tegulis plurimi cruentati sunt, duo occisi sunt, Primus, filius Ianuarii, et Donatus, filius Nini, urgentibus et praesentibus coepiscopis uestris supra memoratis...”

⁵¹ Opt., II, 18, 3; cf. GCC, I, 187, l. 30-34.

⁵² GCC, I, 133, l. 161-164: “Privatianus episcopus ecclesiae catholicae dixit: ‘Vbi conueniunt?’ Donatus episcopus dixit: ‘Et loca et memorias martyrum tamen prohibuisti. Candidum non habui presbyterum inde?’”

⁵³ GCC, I, 142, l. 11-15: “Victor episcopus dixit: ‘Adsum. Scriptum sit si ipse Florentius bene me agnoscit, qui me persecutus est innocentem, quem apprehendit et in custodiam officii dedit necandum, ubi trienium temporis feci.’ Cf. Lancel, SC 195 (t. 2), p. 791, n. 1.

⁵⁴ GCC, I, 133, 201-209: “Habetdeum episcopus dixit: ‘Praecessor meus ad Marazanensem locum ordinatus est. Is postquam cathedram sedit, expulsus est.’ Eunomius episcopus ecclesiae catholicae dixit: ‘Numquam sedit.’ Habetdeum episcopus dixit: ‘Ego etiam non admissus, in tertio miliario in ciuitate conquieui.’ Eunomius episcopus ecclesiae catholicae dixit: ‘Numquam fuerunt donatistae, nec sunt, nec aliquando sederunt cathedram.’ Habetdeum episcopus dixit: ‘Modo oppressi sunt.’”

⁵⁵ GCC, I, 133, l. 185-186: “Luculus episcopus dixit: ‘Persequutio semper me fugauit’.”

católicos de Constantina, de que o bispo Fortunato se queixava⁵⁶, ou o saque dos *ornamenta ecclesiae* (objetos preciosos de uso litúrgico) e a destruição de quatro basílicas católicas em uma só localidade, em uma diocese da Numídia, como acusava o bispo Aurélio de Macomades⁵⁷, são, evidentemente, ações de multidões, lideradas ou não pelos bispos dissidentes. Estes, por sua vez, também se queixavam das violências e massacres causados pelas turbas católicas. Deutério, bispo dissidente de Gracianópolis, queixava-se contra seu concorrente de não ter mais uma comunidade sob sua administração por causa da perseguição dos católicos, que destruíram todos os lugares de culto e edifícios anexos⁵⁸. Pela violência dos católicos, segundo Adeodato, bispo de Mileve, todos os clérigos menores e presbíteros da comunidade de Ceramussa, foram atacados e expulsos ou “sucumbiram ao terror”⁵⁹. E um bispo católico, Trifólio de Ábora, seguro de seu poder, até mesmo abandona o aparente pacifismo dos seus colegas pela ameaça direta: “Em minha sede, quem quer que seja conhecido como um dos donatistas é apedrejado!”⁶⁰.

Mesmo depois da publicação do veredicto de Marcelino e do início da repressão definitiva contra os dissidentes africanos, Macróbio, o bispo concorrente de Agostinho em

⁵⁶ GCC, I, 139, l. 5-7: “Fortunatus episcopus ecclesiae catholicae dixit: ‘In eadem ciuitate [sc. Constantina] ab haereticis omnia altaria confracta sunt.’”

⁵⁷ GCC, I, 201, l. 60-71: “Item recitauit: ‘Cresconius episcopus Prudentianensis’. Cumque accessit, idem dixit: ‘Mandauit et subscripsi; traditores uero in plebe mea et in omni diocesi mea non habeo.’ Aurelius episcopus ecclesiae catholicae Macomadiensis dixit: ‘Episcopum ibi habebamus Memmianum reuerentissimum uirum. Postea alterum Memmianum illic ordinauimus. Defuncti sunt; ordinamus alium.’ Adeodatus episcopus dixit: ‘Cui?’ Aurelius episcopus ecclesiae catholicae Macomadiensis dixit: ‘Remotis uobis ordinamus. Ipsi deposuerunt basilicas, ipsi tulerunt ornamenta ecclesiae. Ille qui loquitur quattor basilicas doposuit uno loco.’”

⁵⁸ GCC, I, 135, l. 27-29: “...idem [sc. Publicius episcopus Gratianopolitanae plebis] dixit: ‘E diuerso Deuterius est, solus sine plebe.’ Deuterius episcopus dixit: ‘Quia et domos deiecisti et persecutionem mihi fecisti.’” Sobre o significado de *domus* neste contexto, cf. Lancel, SC 195 (t. 2), p. 777, n. 1.

⁵⁹ GCC, I, 134, l. 1-5.9-13: “Seuerianus, episcopus ecclesiae catholicae, dixit: ‘Omnis ab origine catholica est ibi; numquam ibi fuerunt donatistae.’ Adeodatus episcopus dixit: ‘In plebe mea est; per uiolentiam inde exclusit omnes <clericos> et presbyteros.’ Seuerianus, episcopus ecclesiae catholicae, dixit: ‘Mentitur, teste Deo.’ [...] Adeodatus episcopus dixit: ‘In plebe mea est; circum circa meum est totum. Etiam mei terrore succubuerunt omnes, qui in eadem loco constituti erunt.’ Seuerianus, episcopus ecclesiae catholicae, dixit: ‘Mentitur.’”

⁶⁰ GCC, I, 133, l. 84-85: “‘Nomen si illic auditum fuerit donatistarum, lapidatur.’”

Hipona, pôde congregar seus fiéis nas basílicas do campo. Fechadas por temor dos proprietários de terra, essas igrejas foram reabertas pela *audacia* de grupos armados de homens e mulheres que acompanhavam o bispo (*stipatus cuneis perditorum utriusque sexus*, nas palavras de Agostinho)⁶¹. Entretanto, aqui já nos encontramos em um terreno bastante incerto, pois se trata de uma ação fora dos limites da cidade e não é possível saber se estamos diante de grupos exclusivamente rurais, como os circunceliões e outros membros das comunidades camponesas, ou de uma multidão que integre fiéis da congregação urbana que, com a interdição do culto na cidade, seguiram o bispo para ocupar as basílicas no campo.

A documentação que seguimos até aqui torna evidente a necessidade e a frequência do engajamento das multidões urbanas, pelos bispos, nas disputas entre os grupos cristãos africanos, mas não esclarece muito sobre a composição dessas massas. O que é compreensível se temos em vista que o objetivo das referências a essas ações mais ou menos violentas é, quase sempre, ou uma crítica em bloco ao grupo adversário ou um ataque ao bispo, em particular. E mesmo quando a multidão é condenada isoladamente, o epíteto de *perditi* (“perdidos”) que lhe é lançado não se refere mais ao seu comportamento violento ou às suas qualidades morais do que à sua relação com o “clero separado”⁶².

A multidão não aparece bem definida socialmente, exceto, talvez, no caso das disputas entre Primiano e Maximiano, em Cartago, quando a *multitudo* se distingue claramente dos *seniores*, os notáveis da comunidade, mas não necessariamente da *plebs*, pois embora os bispos que condenaram Primiano opusessem o respeito pela *plebs sancta Carthaginensis ecclesiae* ao desprezo pela “multidão mercenária dos perdidos” que os atacara, os termos se referem a momentos bastante distintos⁶³. Além desse episódio, apenas o relato sobre

⁶¹ Aug., *Ep.* 139, 2: “Modo Macrobius, episcopus eorum, stipatus cuneis perditorum utriusque sexus hac atque illac circuit, aperuit sibi basilicas, quas possessorum quantuluscumque timor clauserat. Praesente autem procuratore uiri clarissimi Celeris Spondeo, quem tuae dilectioni commendaui multumque commendo, utcumque eorum frangebatur audacia. Nunc uero, posteaquam Carthaginem profectus est, etiam in fundis ipsius basilicas aperuit, populos congregat.”

⁶² *Perditio* pode designar a loucura e a perversidade e, de modo geral, a perdição moral ou espiritual dos pecadores e, sobretudo, dos hereges: Lact., *Inst.* 2, 14, 11; Io 17, 12: “filius perditionis”, Tert., *Praescr.* 30: “aliquem perditione erudire” (referindo-se aos heréticos).

⁶³ *Plebs sancta Carthaginensis ecclesiae* aparece na carta sinodal de 393 (Aug., *En. in Ps.* 36, s. 2, 20) como uma referência ao corpo eleitoral reunido para a eleição de Primiano, enquanto que a menção à *conducta*

a campanha de Macróbio, em 412, revela outros detalhes sobre a composição de uma multidão, ressaltando, neste caso, a participação de ambos os sexos. Em geral, é apenas possível inferir os autores das ações descritas como uma multidão de pessoas agindo informalmente, sob a liderança ou não de um bispo.

Nem sempre são os termos referentes ao grupo o que revela uma multidão, mas apenas suas ações, os *strepitus* (“ruído ou estardalhaço de uma multidão”, “tumulto”), ou as destruições e tomadas de basílicas sem o recurso ao poder público. Os termos, por sua vez, podem designar apenas um grupo que acompanha o bispo e age aparentemente sob suas ordens (*comites*, “companheiros”; *stipatus cuneis*, “acompanhado de grupos armados”). Podem também sugerir, maliciosamente, a idéia de que se trata de bandos a soldo: *conducta manus*, *conducta multitudo perditorum*, *satellites*. Mas pode tratar-se somente de uma referência à militarização desses grupos e, portanto, à sua violência perturbadora (usada como argumento na controvérsia religiosa). Assim, se *conducta* designa antes de tudo o contrato mercenário⁶⁴, os *satellites* de Primiano podem ser apenas os seus seguidores/partidários, embora o termo sugira uma escolta pessoal do bispo. *Cunei*, empregado por Agostinho, porém, é já precisamente uma referência à formação quase militar (em “cunhas”) ou ao armamento dos seguidores de Macróbio.

Devemos, entretanto, desconfiar das acusações de que as multidões adversárias não passam de “bandos mercenários”, ou claque organizadas pelos bispos. No contexto das disputas entre as facções cristãs, essas afirmações aparecem como denúncia ou condenação dos líderes religiosos que se utilizam desses “métodos sórdidos”, como sugere Optato ao descrever as violências dos bispos dissidentes sob o governo de Juliano⁶⁵, ou como declaram os bispos “maximianistas” ao condenarem Primiano no concílio de 393. Elas fazem da iniciativa dos líderes a única coisa que conta, mas é fácil perceber que os bispos podem incitar uma multidão porque os móveis da ação têm um significado comunitário tão mar-

multitudo perditorum se refere à oposição à reunião dos bispos em Cartago. Adoto, portanto, uma interpretação bastante diferente da que oferece B. Shaw no artigo “The Elders of Christian Africa”, *Mélanges Gareau*, CEI 14, pp. 207-226, à p. 218, que sugere que os *seniores* tenham mantido a liderança da *plebs* e faz uma distinção muito precisa entre esta e os bandos engajados por Primiano.

⁶⁴ *Conduco homines* pode significar tomar homens a soldo; daí, *conducti*, *-orum*, mercenários (Hor., *Ars Poe.*, 431).

⁶⁵ Opt., II, 18, 5: “Ecce uestra ecclesia episcopis ducibus cruentis morsibus pasta est”.

cante quanto o possível interesse pessoal do bispo. Reabrir as basílicas, retomar os lugares de culto, os locais da congregação é algo que mobiliza os fiéis, da mesma forma que um suposto complô para a deposição do bispo é capaz de engajar os seus partidários sem que para tanto seja necessário um contrato entre a massa e o líder.

É claro que os bispos esperavam que a multidão tivesse apenas um papel dependente e subalterno. Mas uma vez que as disputas entre os cristãos lhe conferiam papéis, ela sempre poderia agir de forma mais ou menos independente da liderança de um bispo. É provável que a destruição da basílica de Maximiano de Cartago tenha sido uma ação independente da população, sem a participação direta ou mesmo a iniciativa de Primiano, e o quase assassinato de Maximiano de Bagai parece ser um atentado de uma multidão de fiéis, sem a participação do clero (pelo menos, Agostinho não o menciona). Se nos concedemos referir uma fonte não africana, mas bastante significativa para a compreensão dos efeitos dessa mobilização, mencionemos o comentário de Amiano Marcelino sobre a encarniçada disputa pela sede episcopal de Roma, em 366, que desencadeou verdadeiras batalhas entre os partidários de Dâmaso e os de Ursino. Mesmo depois da consagração do novo bispo, “a plebe, tornada selvagem por tanto tempo, foi depois difícil de acalmar”⁶⁶.

O controle sobre a multidão não é, portanto, inteiramente seguro para um bispo e o apoio popular é incerto em um contexto de competição. Afinal, as divisões entre os cristãos africanos jamais se cristalizaram em comunidades fixas, fisicamente afastadas, e as relações entre os fiéis das congregações concorrentes, nas outras circunstâncias da vida urbana, não foram abaladas a maior parte do tempo⁶⁷. O significado real da “filiação” a uma ou outra Igreja, neste quadro de uma cristandade dividida, é no mínimo problemático e é por essa razão que entre as acusações lançadas pelos polemistas figura, quase sempre, a crítica à

⁶⁶ Amm. Marc., *Res gestae*, XXVII, 3, 13: “...efferatamque diu plebem aegre postea delenitam.” Sobre a autonomia da ação popular em Alexandria durante a controvérsia ariana, cf. Galvão Sobrinho, *The Rise of the Christian Bishop*, pp. 126-128, esp. p. 127: “In time, to the despair of churchmen on both sides, the people would show a tremendous capacity to act quite independently regardless of the desires of the leaders who inflamed them with words.”

⁶⁷ Cf. Aug., *Ep.* 108, 6, 18: “Fugitur unitas, ut propinqui et ciues et amici et hospites et quicumque sibi humana necessitudine conligati utrique Christiani in conuiuuiis ineundis, in matrimoniis tradendis et accipiendis, in emendo ac uendendo, in pactis ac placitis, in salutationibus, in consensionibus, in conlocutionibus, in omnibus suis rebus negotiisque concordessint et dei altare discordes...”.

“sedução” dos adversários⁶⁸. Por isso as Igrejas rivais competem entre si reproduzindo os mesmos serviços sociais oferecidos pelos seus oponentes⁶⁹. As esmolas, controladas pelo bispo, passam a ser um elemento essencial da relação entre o líder eclesiástico e as camadas mais pobres da população. E é assim que a multidão pode afinal ter sido vista como um fenômeno que precisava ser sempre “cultivado, nutrido e contido”⁷⁰ para permanecer fiel aos seus chefes e não abandonar o seu papel subalterno.

III

A necessidade de mobilizar as massas, nesse contexto de disputa religiosa, levou os bispos a estabelecerem relações mais intensas com suas comunidades; também suscitou o problema de como manter esse engajamento e, ao mesmo tempo, como manter sob controle sua eficácia e as reações da plebe, que sempre poderia atuar de forma mais ou menos independente da vontade de seus líderes. No restante deste capítulo, gostaria de examinar os meios pelos quais os bispos procuraram consolidar uma base de apoio popular e os seus instrumentos de controle e mobilização de grupos significativos da plebe urbana.

A dinâmica essencial que funda as relações entre o bispo e a plebe que vamos descrever constitui as bases do que poderíamos chamar de um populismo cristão⁷¹. São traços característicos dessa política o engajamento popular, desejado, como vimos, pelos bispos, mas apenas nos limites de seus próprios interesses ou nos interesses da Igreja; o favoreci-

⁶⁸ G. A. Cecconi, “Elemosina e propaganda. Un’analisi della ‘Macariana persecutio’ nel III libro di Ottato di Milevi”, *REAug* 36, 1990, pp. 42-66, à p. 49. Cf. Opt., II, 17, 1: “subtiles in seductionibus”; Pos., *V. Aug.*, 9: “seductorem et deceptorem animarum Augustinum esse, et priuatim et publice conclamabant”.

⁶⁹ Brown, *Power and Persuasion*, p. 90.

⁷⁰ Tomo aqui uma expressão de N. Rogers, *Whigs and cities* (Cambridge, 1989), citado e discutido em E. P. Thompson, *Costumes em comum*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 84.

⁷¹ Ao utilizar esta expressão, não pretendo tecer uma comparação sistemática com a política populista latino-americana no século XX, como o faz, com sucesso, J. A. Dabdab Trabulsi no seu *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp. 66-78), ao comparar as figuras do tirano grego arcaico e do ditador populista latino-americano. O que pretendo aqui é algo bem mais modesto. Trata-se de caracterizar um certo tipo de liderança baseada numa relação com as camadas mais baixas da população e na construção de uma imagem pública do líder como “amigo dos pobres”.

mento, ainda que parcial e limitado, das camadas mais pobres da população, pelas obras de caridade e as esmolas eclesiásticas, o que reserva ao bispo a possibilidade de mobilizá-las em sua defesa; e a representação do bispo como benfeitor e amigo dos pobres (*amator pauperum*), imagem esta que se constitui em fundamento de sua autoridade e justificativa de sua interferência na vida urbana. É, de fato, o papel do bispo como protetor dos pobres o que faz dele o líder de uma vasta proporção da população e, portanto, uma figura de consequência política na vida das cidades⁷². Ainda que a constituição do patronato episcopal, no século IV, tenha implicado no estabelecimento de relações com grupos sociais (como artesãos e lojistas) que iam além dos mais miseráveis, a “função” do bispo na sociedade, estava, em princípio, fundada exatamente sobre o exercício da caridade, as distribuições de esmolas e o cuidado dos necessitados⁷³. E é a partir do apelo que essa imagem suscita na população que os bispos puderam construir sua liderança e seu patronato entre as classes baixas urbanas como um todo.

A esmola é, portanto, um instrumento essencial dessa política episcopal e elemento fundamental de sua relação com a plebe, embora não seja de modo algum o único. Por isso, o controle das esmolas tornar-se-ia uma questão particularmente candente e causa de acirradas disputas.

Sob algumas de suas formas, a caridade cristã assume, no século IV, um inegável caráter de instrumento de ação política que ultrapassa em muito o sentido do tradicional cuidado da Igreja e dos cristãos pelos pobres. Nas pequenas congregações dos séculos anteriores, a esmola significava pouco mais que o socorro aos membros mais necessitados da comunidade, a ajuda aos correligionários vindos de outras cidades ou o amparo das viúvas e órfãos das famílias cristãs. Mas a partir do momento em que as comunidades cristãs podem manifestar-se abertamente e que as crescentes doações tornam possíveis obras de misericórdia cada vez mais significativas, o donativo cristão passa a incidir sobre a realidade

⁷² H. Chadwick, *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*. (Protocol of the thirty-fifth Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 25 February 1979). Berkley, 1980, p. 11.

⁷³ C. Lepelley, “Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique”, in: E. Rebillard e C. Sotinel (eds.), *L'Evêque dans la cité. Image et autorité*. (Actes de la table ronde de l'Istituto patristico Augustinianum et l'Ecole française de Rome, Rome, 1^{er} et 2 décembre 1995). Roma: Ecole française de Rome, 1998, pp. 17-33, às pp. 18-19.

social da cidade como um todo. Apesar da insistência geral dos Padres da Igreja sobre as motivações distintas da munificência clássica e da esmola cristã, na prática, criam-se situações híbridas em que, tanto para a aristocracia convertida, como para a *plebs*, o donativo cristão é carregado de ostentação e de expectativas tradicionais e, assim, condiciona a mesma dinâmica antiga ligada ao prestígio, ao poder e à ascensão na vida pública. Controladas pelo bispo, as esmolas se tornam ainda um instrumento de sua ação política e pastoral na cidade e podem mesmo ser utilizadas para garantir apoio⁷⁴.

Neste sentido, já no século III, São Cipriano utilizara a esmola como forma de assegurar a lealdade de seus fiéis. Seus textos apresentam, na metade do século, a prática da esmola como assistência destinada aos membros leais de uma comunidade fechada, como uma “confraria” (a *fraternitas*), em um contexto no qual essa comunidade se vê ameaçada. Durante a perseguição de Décio, quando é obrigado a deixar Cartago, desde seu exílio, Cipriano escreve cartas de orientação aos presbíteros e diáconos que ficaram à frente da comunidade cristã da capital. Entre suas exortações, encontra-se o cuidado dos confessores que estão no cárcere, bem como dos “que, sendo pobres e indigentes, sofrem e no entanto perseveram no Senhor”⁷⁵. Pela mesma época, em princípios de 250, Cipriano recordava, em outra missiva, o cuidado que os presbíteros e diáconos deveriam ter pelas viúvas, pelos fracos e por todos os pobres e oferecia seu próprio dinheiro, enviado a Cartago por meio do presbítero Rogaciano, para socorrer os correligionários em dificuldades vindos de outras cidades⁷⁶.

Na primavera de 250, Cipriano ainda recomendava o auxílio aos pobres da igreja de Cartago, mas agora, de modo mais incisivo que no começo do ano, ressaltava que essa

⁷⁴ G. A. Cecconi, “Un evergete mancato: Piniano a Ippona”, *Athenaeum*, 66, 1988, pp. 371-389, às pp. 371-2 e 388; Brown, *Power and Persuasion*, p. 78.

⁷⁵ Ep. 5, 1, 2: “Quantum ad sumptus suggerendos, siue illis qui gloriosa uoce dominum confessi in carcere sunt constituti, siue his qui pauperes et indigentes laborant et tamen in domino perseuerant, peto nihil desit, cum summula omnis quae redacta est illic sit apud clericos distributa propter eiusmodi casus, ut haberent plures unde ad necessitates et pressuras singulorum operari possint.”

⁷⁶ Ep. 7, 1, 2: “Viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis. Sed et peregrinis si qui indigentes fuerint sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi.”

contribuição devia estar intimamente relacionada à fidelidade e à militância dos cristãos pobres:

Pauperibus quoque, ut saepe iam scripsi, cura ac diligentia uestra non desit, his tamen qui in fide stantes et nobiscum fortiter militantes Christi castra non relinquerunt. (Ep. 12, 2, 2)

“Que não falte vosso cuidado e diligência pelos pobres, como muitas vezes vos escrevi, mas apenas àqueles que, permanecendo na fé e ardorosamente sendo conosco soldados de Cristo, não deixaram o acampamento.”

Assim, os demais pobres seriam instruídos pelo exemplo de fé desses combatentes que tão fielmente serviam ao Senhor. Inversamente, ele diria em outra carta, os pobres que, apesar da perseguição, permaneceram fiéis e não abandonaram a comunidade cristã deviam ser sustentados para que a sua miséria não lhes fosse motivo de queda e sua pobreza não provocasse o que a perseguição não tinha conseguido fazer⁷⁷.

No começo do século IV, as notícias sobre a igreja de Cirta (Constantina), provenientes dos depoimentos e das provas documentais apresentadas no processo contra o bispo Silvano, (registrado nas *Gesta apud Zenophilum*), permitem vislumbrar as potencialidades do donativo cristão como instrumento de controle e mobilização. Assim, a leitura feita durante o interrogatório de Vítor, o gramático, dos autos da perquirição de 303 (as *Atas de Munácio Félix*, curador da colônia cirtense em função naquele ano) revela um precioso inventário da igreja de Cirta no exato momento da Grande Perseguição⁷⁸. Dentre os bens então relacionados pelos *exceptores*, sabemos, deste modo, que a igreja local dispunha de 82 túnicas femininas, 16 masculinas, 47 pares de calçados para mulheres e 13 para homens, além de 38 véus (*mafortea*) e 19 capas rústicas (*coplae rusticanae*). Essas reservas de vestuário seriam, sem dúvida, destinadas à assistência aos pobres da igreja de Cirta. É interessante notar a diferença na quantidade de túnicas e calçados destinados a homens e a mulheres, o que sugere a importância das viúvas e virgens consagradas no número dos *pauperes*. Também é significativo o estoque de capas destinadas ao trabalho rural, as *coplae rustica-*

⁷⁷ Ep. 14, 2, 1: “Habeatur interim quantum potest et quomodo potest pauperum cura, si qui tamen inconcussa fide stantes gregem Christi non relinquerunt, ut his ad tolerandam paenuriam sumptus per uestras diligentiam suggeratur, ne, quod circa fidentes tempestas non fecit, circa laborantes necessitas faciat.”

⁷⁸ *Gesta apud Z.*, 18 (CSEL 26, p.187).

nae, o que pode ser revelador sobre as relações da igreja de Cirta com os trabalhadores do campo, especialmente se o relacionarmos com o papel que, em 305 ou 307, tiveram os *campenses* na eleição de Silvano⁷⁹. Esses camponeses, associados aos gladiadores, seriam os responsáveis pela escolha do futuro bispo de Cirta. Eram provavelmente trabalhadores rurais assalariados, empregados sobretudo nas colheitas, época em que há uma maior necessidade de mão-de-obra. Trabalhadores sazonais, portanto, muitas vezes reduzidos à pobreza nas baixas temporadas, eles de fato podem, com frequência, ter recorrido ao sustento da Igreja, e, desse modo, o apoio à candidatura de Silvano pode ter-se devido precisamente às promessas deste de distribuições de recursos aos seus partidários.

Em 320, porém, Silvano seria acusado pelo diácono Nundinário, não somente do crime de *traditio*, mas também de ser um *fur rerum pauperum* (como dizia o bispo Forte em uma carta ao seu colega de Cirta, anexada aos autos do processo), por ter aceitado uma doação de 400 *folles* da nobre Lucila em benefício próprio e não os ter distribuído como esmolas aos pobres e ao clero da cidade. As testemunhas interrogadas pelo governador da Numídia confirmam que nenhuma quantia fora distribuída, mas, indiretamente, indicam a prática corrente quanto a essas doações. Os *pauperes*, aos quais deveriam ser destinados esses recursos extraordinários, não são apenas ou propriamente os mendigos, mas o *populus*, como diz o governador, ou, mais especificamente, o *populus minutus*, a “arraia-miúda”, os fiéis das classes baixas, entre os quais devem ser contadas essas *aniculae* (“velhinhas”) mencionadas por Nundinário⁸⁰. Os donativos em dinheiro, como confirma o subdiácono Crescentiano, eram distribuídos pelo bispo aos *populares* publicamente (uma observação muito importante) e, nessas ocasiões, mesmo os clérigos menores recebiam parte dos recursos⁸¹.

⁷⁹ Sobre a identificação dos *campenses* como trabalhadores rurais assalariados, cf. S. Lancel, “Aux origines du Donatisme et du mouvement des Circoncillions”, *CT*, 57-60, 1967, pp.183-188, esp. p. 188. Sobre a eleição de Silvano, cf. *infra*, capítulo 3, pp. 79-84.

⁸⁰ *Gesta apud Z.*, 23 (CSEL 26, p. 195, l. 1, 29 e 31); 24 (p. 196, l. 29).

⁸¹ *Gesta apud Z.*, 24 (CSEL 26, p. 196, l. 31-35): “Zenophilus u. c. consularis dixit: certe quotiens aliquid tale donatur, omnes inde populares publice accipiunt? Crescentianus dixit: non audiui uel uidi dedisse illum aliquos. Zenophilus u. c. consularis dixit: nihil ergo datum est de CCCC follibus populo? Crescentianus dixit: nihil; utique peruenisset aliqua partiumcula ad nos.” Na sequência, o governador interroga sobre a acusação de que Silvano teria recebido 20 *folles* de um certo Vítor para o ordenar presbítero. Crescentiano é, então, nova-

O controle das doações pelo bispo e a organização das distribuições de esmolas pela Igreja, seriam vigorosamente sustentados por Donato de Cartago, na metade do século IV, em franca oposição à campanha dos enviados imperiais Paulo e Macário pela reintegração dos dissidentes na unidade, mediante largas distribuições de esmolas aos pobres e às igrejas africanas. À chegada da missão a Cartago, Donato rechaça os donativos imperiais e organiza a resistência pelo envio de uma circular ao clero e aos bispos dissidentes africanos, para que estes não aceitassem os bens ou, se os tivessem recebido, não os distribuíssem (Optato III, 3, 2-3.7). A reação de Donato e sua resposta aos enviados imperiais (“O que tem a ver o imperador com a Igreja?”) não é apenas um manifesto típico da dissidência contra a aliança entre a Igreja e o Estado; é também um protesto particular contra a usurpação das funções próprias do bispo pelas autoridades imperiais, uma reação à tentativa de minar as próprias bases de sua liderança na comunidade⁸².

É possível distinguir duas formas segundo as quais Paulo e Macário podem ter distribuído os donativos imperiais⁸³. A referência, na narrativa de Optato de Mileve, às cartas de Donato de Cartago enviadas às igrejas dissidentes, para que estas não distribuíssem os bens recebidos, parece indicar uma tentativa de cooptação de membros do clero pelos subsídios destinados às suas congregações. Desse modo, as esmolas permaneceriam controladas pelo clero, que as distribuiria aos seus pobres leais, e a oposição dos bispos, sem sair da legalidade, não poderia justificar o recurso dos enviados imperiais à força militar. Mais provável é a distribuição direta aos *pauperes* em cada localidade, nas ruas e praças das cidades e, sobretudo, nas igrejas. De fato, essa hipótese é coerente com o caráter itinerante da missão de Paulo e Macário e com a relação, estabelecida pelo próprio Optato, entre as doações aos *pauperes* e a exortação a cada um para aderir à unidade. Isso explica as acusações dos dissidentes aos enviados imperiais de terem se arrogado funções episcopais (Optato, VII, 6) e a virulência da reação dos bispos, como Donato de Bagai, na Numídia, que fez convocar, nas aldeias vizinhas e nos mercados rurais, uma força de trabalhadores agrícolas, os chamados circunceliões, para proteger a basílica da cidade e impedir a ação de Paulo e

mente indagado sobre o uso dessa quantia pelo bispo: “Zenophilus u. c. consularis dixit: populo nihil datum est? Respondit: nihil; necesse est, ut et nos aliquid acciperemus, si distribuerentur, sicut solet.” (CSEL 26, p. 197, l. 5-7).

⁸² P. Brown, Response to H. Chadwick, *The Role of the Christian Bishop*, p. 22.

Macário (Optato, III, 4). É este confronto direto com os legados imperiais que desencadeia a sangrenta repressão dos *tempora Macariana*, com a intervenção do exército contra os rebelados, os massacres e a subsequente supressão oficial da Igreja da dissidência.

A estratégia dos enviados imperiais, assim como a reação dos bispos dissidentes, manifesta uma clara percepção da importância das distribuições de esmolas pela Igreja cristã como instrumento de controle e mobilização popular (como mais tarde também o imperador Juliano revelaria ao promover as instituições caritativas de seu paganismo reformado para combater a atração que as instituições cristãs suscitavam mesmo entre os pagãos pobres⁸⁴). Apesar disso, é claro que a relação entre controle das esmolas e mobilização não era unívoca, nem imediata, como o provam os próprios ressentimentos e resistências suscitados pela ação dos legados imperiais. Em um contexto semelhante, durante a repressão dos tempos de Constantino, as reações dos dissidentes às doações do imperador foram apresentadas pelo autor do *Sermo de passione Donati Abiocalensis* como uma recusa não só do compromisso com o perseguidor, mas também do apego às riquezas, da avareza e da vanglória⁸⁵. Assim, se os donativos imperiais podiam ser percebidos não como esmolas, mas como uma tentativa de corrupção dos costumes cristãos, as distribuições dos enviados imperiais podem ter provocado um efeito contrário ao esperado. Elas podem ter suscitado o ressentimento de muitas populações locais e certamente permitiram aos bispos mobilizar amplos setores dessas mesmas populações para a resistência à ação dos legados.

Isso posto, é evidente que interferir nas distribuições de esmolas controladas pelo bispo, assim como atacar sua imagem de benfeitor dos pobres, significava ameaçar as bases de sua liderança e de suas relações na comunidade. É por esta razão que Donato de Cartago se opõe à distribuição dos donativos imperiais, e é também por isso que o próprio texto de Optato se constrói como um ataque à imagem do líder dissidente enquanto benfeitor dos pobres. A propaganda de Optato, de fato, ignora as razões da oposição de Donato à ação

⁸³ Cecconi, "Elemosina e propaganda", *REAug* 36, 1990, p. 49.

⁸⁴ Iul., *Ep.* 84 (ed. Bidez 430d).

⁸⁵ *Sermo de passione sancti ep<iscopi> Donati Abiocalensis*, 2-3 (apud Cecconi, *REAug* 36, 1990, p. 50, n. 28): "... non solum oblectans (sc. Diabolus = imperatore) inani gloria miseros, sed et regali amicitia munibusque terrenis circumscribens auaros... mittit pecunias quibus uel fidem caperet uel professione legis occasionem faceret auaritia. Sed cum his omnibus illecebrantibus tentamentis rigidus atque inflexibilis tenor iustitiae deuotius obsisteret, iubentur interuenire iudices; coguntur ut cogant saeculi potestates."

dos legados imperiais para apresentá-la como simples recusa da caridade, falta de misericórdia e desprezo pelos pobres⁸⁶. O apelo à ideologia da caridade como arma capaz de minar o prestígio do maior líder da dissidência faz tanto mais sentido quando se sabe que a moral da beneficência se tornara um dos elementos essenciais das relações entre o bispo e os fiéis⁸⁷.

Nas novas circunstâncias que vigoram a partir do século IV, as conseqüências do controle das esmolas não mais se confinavam às relações internas à comunidade religiosa, mas incidiam também sobre a própria situação de uma Igreja e a posição de força de seus representantes na cidade. As disputas entre as facções cristãs pelo controle dos recursos passíveis de serem distribuídos aos pobres realmente passam a ser um fator tão importante para a afirmação de um grupo na cidade como a tomada das basílicas e locais de culto dos adversários. Na verdade, essas duas ações estão quase sempre relacionadas, pois a tomada de uma igreja não é apenas uma manifestação dos direitos de um grupo e da autoridade de um bispo na localidade; é também apropriação das vantagens econômicas a ela relacionadas, das propriedades ligadas à igreja e dos recursos destinados às atividades caritativas⁸⁸. Durante os debates da primeira sessão da Conferência de Cartago, o bispo Novato de Sítifis tornou explícita essa relação ao acusar o bispo Crescônio pela depredação sofrida pela comunidade católica de Cesariana. Em um ataque à igreja do lugar, os dissidentes, sob a liderança de seu bispo, saquearam o dinheiro, levaram as carroças e transportaram o trigo armazenado no local⁸⁹. Desse modo, o clero católico havia sido destituído dos recursos que poderiam ser destinados aos seus pobres leais, esses *pauperes religiosissimi*, aos quais Agostinho se refere, em um contexto semelhante, como tendo sido privados de seu sustento com a destruição e o saque de uma basílica⁹⁰. A ação contra a igreja católica de Cesariana

⁸⁶ Opt., III, 3: "O consulere miseris! O prouidere pauperibus! O peccatoribus subuenire!"

⁸⁷ Cecconi, "Elemosina e propaganda", *REAug* 36, 1990, p. 53.

⁸⁸ E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*. Paris/Haia: Mouton, 1977, p. 209; Galvão Sobrinho, *The Rise of the Christian Bishop*, p. 205.

⁸⁹ GCC, I, 189: "Ecclesiam autem catholicam praedauit, pecuniam sustulit, frumenta deportauit, carpenta duxit..."

⁹⁰ Aug., *Ep.* 104, 2, 5 (destruição e saque da basílica de Calama por um motim pagão).

parece ser um ato calculado de afirmação da autoridade de um bispo que não reconhecia em um simples presbítero católico nem mesmo um concorrente legítimo⁹¹.

Ainda na Conferência, os bispos dissidentes justificavam as ações de Primiano contra seus adversários em Cartago, os partidários de Maximiano, como uma legítima tentativa de retomar as basílicas e os bens eclesiásticos usurpados e que eram também bens dos pobres⁹². Para os bispos católicos, por sua vez, os confiscos dos bens das congregações dissidentes ordenados pelas leis imperiais, a partir de 405, tiveram o efeito de reverter a relação de forças em muitas cidades, não apenas por passarem aos bispos católicos o controle dos novos recursos, mas também por desestruturarem as relações entre os bispos dissidentes e sua base de sustentação. A partir deste momento e por mais de uma década, Agostinho se viu obrigado a justificar os confiscos e tomou uma posição muito rígida quanto aos direitos de posse desses bens. Diante da acusação do clero e dos bispos dissidentes de que os católicos apenas cobiçavam suas riquezas e de que, com os confiscos, haviam, na verdade, usurpado bens que pertenciam aos pobres, Agostinho assumia essa retórica comum que identificava os bens da Igreja como bens públicos destinados ao socorro dos necessitados, mas apenas para revertê-la em favor da campanha pela unidade da Igreja. Os bens dos pobres e as basílicas das congregações deveriam, de fato, pertencer à Igreja, mas apenas à verdadeira Igreja de Cristo, a Igreja católica⁹³, e se o clero dissidente desejasse reaver esses bens aos quais diziam ter direito, que se fizessem católicos e então poderiam possuir em comum não

⁹¹ GCC, I, 188, *in fine*: “Cumque accessisset [sc. Cresconius], idem dixit: ‘Mandaui et subscripsi; aemulum non habeo’.” Em sua resposta, o bispo Novato afirma que Crescônio tem contra si um presbítero católico, o qual parece ter sido perseguido implacavelmente pelo bispo dissidente. Segundo Novato, este presbítero, ou talvez um seu antecessor, fora até mesmo torturado por ordens de Crescônio (GCC, I, 189: “Hic est presbyter et diaconus, hic in hac ciuitate Carthaginiensi, quem praedauit, quem torsit, quem suspendit.”).

⁹² GCC, III, 258, l. 269-277: “Illud uero quale est ut, cum nos eis [sc. Catholicis] obiciamus persecutiones et inmanes crudelitates quibus ipsi et maiores eorum nos patresque nostros per anos centum uel amplius sine cessatione affligerint atque uexauerint, illi isto non erubescant uti suffugio quod dicant ab aliquibus nostrorum Maximianistis fuisse persecutiones inlatas, cum utique longue aliud sit usurpata ecclesiastica et conpauperum ciuilitate repetere uoluisset, nec ullum ad communionem nostram nolentem inuitumque coegisset...”. Sobre as ações de Primiano, cf. *supra*, pp. 20-21.

⁹³ Ep. 93, 12, 50: “Quisquis denique ipsas res pauperum uel basilicas congregationum, quas sub nomine ecclesia tenebatis, quae omnino non debentur nisi ei ecclesiae, quae uera Christi ecclesia est, non per iustitiam sed per auaritiam tenet, displicet nobis.”

apenas seus bens, mas também os dos católicos⁹⁴. Em uma carta de 417, Agostinho revela, não sem certa ironia, o motivo essencial das queixas do clero dissidente: eles reclamavam os bens dos pobres, mas já não tinham sob seu cuidado nem pobres, nem comunidades. Não eram, portanto, apenas os recursos que haviam sido confiscados pelos católicos, mas as próprias congregações dissidentes. O interessante, neste caso, é que Agostinho parece indicar que o controle das esmolas pelos católicos e a falta de recursos dos bispos dissidentes foram um fator tão importante para a agregação dessas comunidades à unidade quanto o temor das sanções previstas pelas leis imperiais⁹⁵.

A esta altura, portanto, deveria estar clara a relação entre o controle das esmolas pelos bispos e sua capacidade de mobilizar um número significativo de pessoas como base de apoio. Mas é preciso deixar claro como, na prática, essa relação realmente se estabelece e quais suas reais implicações.

A relação estabelecida por meio da esmola não é uma troca simples e imediata de favores. A esmola só pode ser instrumentalizada com a condição de continuar sendo percebida como caridade cristã. Ela deve conservar essa dupla realidade de uma prática ambígua e equívoca que, mesmo proporcionando um ganho (simbólico) para quem a distribui, é sempre uma obra de caridade, ajuda (aparentemente) desinteressada e piedosa aos pobres necessitados. Se ela pode servir como instrumento de controle e mobilização pelos bispos é apenas sob uma forma mediada pela moralidade que ela encerra.

Mesmo as atitudes mais pragmáticas, que parecem apontar da forma mais clara para um comércio entre duas partes e para uma relação fundada apenas na fórmula consagrada do “do ut des”, não são jamais simples trocas de favores baseadas nos valores monetários e

⁹⁴ *Ep.* 185, 9, 35: “Ipsos certe adtendant quondam suos iam nostros socios et fraterna nobis dilectione coniunctos, quem ad modum suam teneant non solum, quae habebant sed etiam nostra, quae non habebant, quae tamen, si pauperum conpauperes sumus, et nostra sunt et illorum; si autem priuatim, quae nobis sufficiant, possidemus non sunt illa nostra sed pauperum, quorum procuracionem quodam modo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili uindicamus.”

⁹⁵ *Ep.* 185, 9, 36: “Quicquid ergo nomine ecclesiarum partis Donati possidebatur, Christiani imperatores legibus religiosis cum ipsis ecclesiis ad catholicam transire iusserunt. Cum ergo nobiscum sint plebes earundem ecclesiarum, nobiscum pauperes, qui eis possessiunculis alebantur, ipsi potius foris positi desinant concupiscere aliena, sed intrent in unitatis societatem, ut pariter gubernemus non illa tantum, quae dicunt sua, uero etiam, quae dicuntur et nostra.”

no contrato mercenário. A troca precisa ser sempre percebida como legítima e, neste caso, permanecer num contexto eclesial. Assim a lealdade que Cipriano exige dos pobres de Cartago como condição para receberem as esmolas que a Igreja distribui é a fidelidade à própria Igreja e o engajamento como “soldados de Cristo”.

Na verdade a caridade, como toda dádiva, será tanto mais eficaz como meio de obter a lealdade, o reconhecimento e a popularidade quanto mais se afastar das aparências do interesse pessoal e da troca interessada de favores⁹⁶. As ações as mais piedosas, a caridade a mais desinteressada, são também atos de promoção pessoal precisamente por serem percebidas como obras de uma generosidade gratuita.

O mecanismo pelo qual a esmola cristã pode se transformar em apoio popular a um bispo é, portanto, semelhante ao que permite ao aristocrata constituir a sua clientela ou angariar o favor e a deferência do povo: é uma estratégia que consiste na acumulação de um capital simbólico de honra e prestígio através dos atos voluntários de generosidade. Isso acontece porque a apropriação de uma clientela, mesmo herdada, não é nunca imediata, como não é imediata a deferência do homem comum aos “melhores”. Se a deferência é pelo menos publicamente obtida, se o apoio popular é de algum modo conquistado, se a clientela é enfim constituída é apenas ao custo de todo um trabalho, que supõe investimentos, materiais ou simbólicos, e exige esforço, recursos e tempo⁹⁷. A honra e o prestígio cabem àquele que sabe utilizar seu poder e sua riqueza de maneira não diretamente interessada, que transforma uma parte do seu capital econômico em capital simbólico por meio desses atos de generosidade voluntária (como as festas, banquetes e distribuições graciosas), e é apenas por esse exercício continuado da generosidade que sua autoridade social e suas relações são mantidas⁹⁸.

Se é verdade que a autoridade de um aristocrata não pode ser construída e mantida sem esse trabalho constante, isso é tanto mais verdadeiro para o bispo quanto este, ao contrário do aristocrata de nascimento, jamais deteve, mesmo nas províncias mais estáveis e

⁹⁶ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genebra e Paris: Droz, 1972, pp. 227-228.

⁹⁷ Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 237.

⁹⁸ J. C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven e Londres: Yale Univ. Press, 1985, pp. 307-8.

mais solidamente cristianizadas do Império tardio, um “status atribuído” à sua posição⁹⁹. O bispo no Império cristão, pelo menos até as grandes invasões, continuava a ser uma pessoa de direito privado¹⁰⁰. Ele não podia contar com nenhum título, nenhuma função pública que lhe garantisse alguma autoridade juridicamente estabelecida sobre a comunidade cívica¹⁰¹. Mesmo no interior da própria comunidade cristã, os bispos deviam sua posição apenas ao reconhecimento dos fiéis. De modo muito especial, portanto, a autoridade episcopal, na sociedade como na comunidade religiosa, devia ser necessariamente construída e para ser efetiva devia implicar um investimento muito grande de tempo, energia e recursos¹⁰².

É claro que, à diferença dos aristocratas, os bispos constróem sua liderança a partir da relação privilegiada que têm não com o corpo cívico tradicional, mas com os pobres. A caridade é uma ajuda aos pobres, aos necessitados, não um benefício aos cidadãos, e o bispo se apresenta como um *amator pauperum*, não como um benfeitor cívico. Porém, isso não significa que a capacidade de mobilização dos bispos se restringisse apenas aos mendigos, viúvas e virgens consagradas, que são os *pauperes* diretamente sustentados pela Igreja. Pelo contrário, o prestígio que essas obras trazem ao bispo, assim como sua imagem de protetor dos pobres e dos oprimidos, legitimam sua autoridade, moldam a opinião pública e estendem o patronato episcopal para a plebe como um todo. É pela projeção dessa imagem e desse prestígio que os bispos se fazem protetores das classes baixas, tornam-se líderes populares e são capazes de mobilizar amplos setores da população¹⁰³.

É assim que a liberalidade e a caridade de um bispo ou de seus associados assumem um papel de fundamental importância para a construção desse apoio popular e para a afirmação de uma Igreja na cidade. A caridade e a liberalidade cristã haviam-se tornado, de

⁹⁹ Brown, Response to H. Chadwick, *The Role of the Christian Bishop*, p. 19.

¹⁰⁰ J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (II^e-V^e siècles)*. Paris: Sirey, 1958, p. 351.

¹⁰¹ Lepelley, “Le patronat épiscopal...”, p. 17.

¹⁰² Galvão Sobrinho, *The Rise of the Christian Bishop*, p. 202.

¹⁰³ Cf. L. Cracco Ruggini, “Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (a proposito de um libro recente)”, *Athenaeum*, 65, 1987, pp. 547-552, à p. 550 (sobre o caso particular dos bispos capadócijs): “è riconoscibile un autentico tentativo di realizzare l'utopia cristiana del riscatto degli indigenti anche sul piano economico e sociale, attraverso a una partecipazione emotiva alla miseria delle classi inferiori urbane (bottegai, artigiani) che seppe tradursi in un fattivo patronato pure a livello pratico, facendo di questo *mob* uno strumento politico

fato, componentes indispensáveis das técnicas da liderança episcopal, no Império tardio. Elas estavam sempre presentes nas preocupações e estratégias políticas e pastorais de um homem de governo da Igreja, como o era Agostinho, por exemplo, que como poucos soube estabelecer e consolidar sua posição, lutando muito para isso.

Agostinho, ao assumir o episcopado, realmente, não encontrou uma posição de força estabelecida em Hipona. Ele não tinha nenhuma das vantagens dos aristocratas de nascimento e não podia contar com as boas relações de que gozava a Igreja concorrente. Os cidadãos de Hipona poderiam antes solicitar as intervenções de um grande senador pagão do que recorrer a Agostinho. Os notáveis e proprietários de terra locais, inicialmente, eram-lhe francamente hostis; alguns eram pagãos, outros dissidentes¹⁰⁴.

O bispo católico de Hipona não podia dispor de recursos consideráveis, como os que a Igreja concorrente dispunha, fruto das doações acumuladas ao longo dos anos. Sua comunidade era incontestavelmente minoritária e frágil diante da superioridade dos adversários. Um antigo bispo dissidente de Hipona havia mesmo ordenado um boicote a todos os que recusavam sua autoridade, proibindo os padeiros de assar o pão para os fiéis de seu rival católico¹⁰⁵.

Agostinho, como outros bispos católicos, neste momento, devia tomar a iniciativa. Uma campanha agressiva e uma luta para reafirmar sua posição eram uma necessidade imperiosa diante das pressões e da erosão que sua comunidade gradualmente sofria¹⁰⁶. Ao longo dos anos, Agostinho viria a estabelecer uma rede relações com as autoridades cristãs e os proprietários de terra da região, e, é claro, com a plebe e os pobres de Hipona. Mas todas essas relações só seriam estabelecidas com muito esforço.

O papel que a caridade e a liberalidade cristã puderam ter no conjunto dessas estratégias da luta de Agostinho pelo estabelecimento e consolidação de sua posição e de sua Igreja em Hipona pode ser melhor apreciado em um momento específico e crucial para o destino da cristandade africana, que são os meses que antecedem a Conferência de Cartago. No inverno de 410/411, Agostinho se viu confrontado com o desafio de manter a coesão e a

e un elemento di forza a sostegno della Chiesa locale nella lotta contro l'eresia ariana e il potere centrale (Costantinopoli)."

¹⁰⁴ Brown, *Augustine of Hippo*, p. 195.

¹⁰⁵ Aug., *C. litt. Pet.*, II, 184. Cf. Créspin, *Ministère et sainteté*, pp. 140-1.

adesão de sua *plebs* diante das imensas dificuldades representadas pela conjunção de diversos fatores críticos¹⁰⁷. Num momento de crise econômica (ou, pelo menos, de seu sentimento) e da apreensão causada pelo saque de Roma, em agosto de 410; num momento em que a situação dos *tenuiiores* parecia, de fato, crítica, no começo do século V, e a Igreja se via esgotada pelos constantes pedidos de intervenção dos pobres e dos fracos contra o poder dos ricos e a improbidade dos *potentes*; e, mais ainda, em uma época do ano particularmente difícil para uma cidade que vivia em grande medida das atividades do porto, quando o fechamento dos mares, nos meses inverniais, reduzia a já mal paga massa dos trabalhadores portuários sazonais à extrema pobreza; o clero da Igreja de Hipona se via debilitado, incapaz de, na ausência de Agostinho, continuar mantendo as distribuições de roupas e esmolas regularmente e de obter a adesão e a colaboração de uma *plebs* angustiada com “a ruína deste mundo”¹⁰⁸. Ao mesmo tempo, como Agostinho se queixava em uma carta a Albina, Piniano e Melânia, elementos do partido dissidente pareciam aproveitar-se da *infirmas* da *plebs* hiponiense para exercer sobre ela uma maligna influência, o que exigia do bispo um assíduo controle¹⁰⁹. Agostinho há muito conhecia as exigências da multidão e sua perigosa volubilidade¹¹⁰. Por isso, no momento em que este grupo de riquíssimos senadores

¹⁰⁶ Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 205 e 227.

¹⁰⁷ A análise que se segue retoma em linhas gerais os argumentos de G. A. Cecconi, “Un evergete mancato: Piniano a Ippona”, *Athenaeum*, 66, 1988, pp. 371-389, esp. pp. 386-9.

¹⁰⁸ *Ep.* 122. Sobre o recurso às intervenções da Igreja, cf. *Reg. Eccl. Carth.*, 75 (Concílio de Cartago, 13 de setembro de 401; *CCL* 149, p. 202) e *Aug.*, *Ep.* 22*, 2-3. Sobre as dificuldades econômicas da África, no começo do século V, cf. C. Lepelley, “La crise de l’Afrique romaine au début du Ve siècle, d’après les Lettres nouvellement découvertes de saint Augustin”, *CRAI* 1981, pp. 445-463. Sobre os trabalhadores do porto de Hipona, cf. Cecconi, “Un evergete mancato...”, p. 374-5, n. 12 (baseando-se no trabalho de J. Rougé, *Recherches sur l’organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l’Empire romain*. Paris, 1966, pp. 179 ss.); cf., sobre Alexandria, Galvão Sobrinho, *The Rise of the Christian Bishop*, pp. 122-3.

¹⁰⁹ *Ep.* 124, 2: “Populus Hipponiensis, cui me dominus servum dedit, cum ex magna ac pene ex omni parte ita infirmus sit, ut pressura etiam levioris tribulationis possit grauis aegrotare, nunc tam magna tribulatione ceditur, ut, etiam si non esse infirmus, uix emcum aliqua salute animi sustineret.”

¹¹⁰ Até mesmo a confiança dos mendigos de Hipona dependia do esforço constante do bispo em seu favor: cf. *S.* 61, 13: “Ex quo hic sumus euntes ad ecclesiam, et redeuntes, pauperes interpellant nos, et dicunt ut dicamus uobis, ut aliquid accipiant a uobis. Nos monuerunt loqui uobis: et cum se uident non accipere a uobis, inaniter nos arbitrantur laborare in uobis. Exspectant aliquid et a nobis. Damus quantum habemus, damus sicut pos-

romanos, desfazendo-se de suas riquezas, cumulavam a comunidade de Tagaste de imensas doações, é possível que Agostinho tenha vislumbrado a possibilidade de fazer de Piniano o patrono de que o município precisava e de utilizá-lo como sustentáculo de sua ação política e pastoral em Hipona. O caloroso convite que Agostinho fazia ao final de sua carta a Albina, Melânia e Piniano para que o visitassem sua cidade, talvez manifeste uma expectativa de que sua presença em Hipona trouxesse uma garantia de estabilidade política. Agostinho pode, assim, ter visto no apoio desse grupo notável a possibilidade de apresentar à Conferência uma comunidade católica numericamente forte, compacta, não mais sujeita às infiltrações dissidentes¹¹¹.

Porém, quando Piniano e Melânia finalmente atenderam ao convite de Agostinho, a inesperada reação da plebe de Hipona, levantando-se em um tumulto para forçar a eleição de Piniano como presbítero da igreja local, acabaria por malograr as esperanças de Agostinho e provocar a fuga do casal, no dia seguinte¹¹². Apesar disso, Agostinho iria tomar a defesa intransigente de sua *plebs* e lembrar a Piniano a necessidade de cumprir o juramento que as ameaças do povo o haviam obrigado a fazer, segundo o qual, embora sem ser ordenado, não deixaria a cidade de Hipona. De fato, Agostinho não poderia agir de outra forma. Qualquer outra decisão poderia frustrar toda uma estratégia episcopal tão arduamente construída.

sumus: numquid tamen ad eorum necessitatem implendam idonei sumus? Quia eorum necessitatem implendam idonei non sumus, uel ad uos legati ipsorum sumus.”

¹¹¹ Cecconi, “Un evergete mancato...”, p. 388.

¹¹² *Epp.* 125 e 126; cf. *infra*, capítulo 3, pp. 84-90.

“Carnalis et imperita plebs”:

Locais de reunião e manifestações de massa

I

A capacidade das lideranças civis ou eclesiásticas de mobilizar e controlar as multidões urbanas, no Império tardio, dependia em grande medida dos locais de reunião de massa e das assembléias e cerimônias neles realizadas. Esses locais, entretanto, são espaços ambíguos porque favorecem a ação coletiva mais ou menos independente, dão ao povo a oportunidade de manifestar-se coletivamente e de dizer o que pensam sem muitos riscos.

O local privilegiado para a reunião da plebe cristã era, evidentemente, a igreja. No Império tardio, entretanto, a basílica cristã assumiu uma importância cada vez maior como espaço alternativo de sociabilidade para a cidade como um todo. Com efeito, um dos aspectos mais importantes das transformações na vida urbana no período é sem dúvida a proeminência que, em muitas cidades, passa a ter o complexo episcopal, em contraposição ao antigo fórum, e a multiplicação das basílicas cristãs, face à decadência dos templos pagãos, sobretudo a partir do final do século IV¹. Porém, embora assinala o impacto do cristianismo sobre as cidades, essa transformação não alterou profundamente as estruturas da vida cívica, em parte porque a própria Igreja cristã tivesse se estruturado em moldes seculares baseados nas cidades.

Como a cultura e a organização eclesiástica, também a topografia cristã tinha raízes profundas no mundo secular. O complexo episcopal (formado por uma ou mais basílicas, pelo batistério e pela residência do bispo e, às vezes, de outros clérigos) há muito havia se constituído num elemento característico na paisagem das cidades romanas. Seu eventual afastamento do centro político tradicional da cidade e sua localização nos bairros residenci-

¹ D. J. Mattingly e R. Bruce Hitchner, “Roman Africa: an Archeological Review”, *JRS* 85, 1995, pp. 165-213, à p. 210.

ais ou mesmo fora dos limites da cidade estavam ligados não a uma oposição sistemática ao mundo exterior, mas simplesmente ao fato de serem essas as regiões onde havia a possibilidade de aquisição e construção dos edifícios².

A basílica cristã, em especial, havia de tal modo se integrado à vida urbana que muitas vezes pouco se distinguia, como local de reunião de massas, dos outros espaços da sociabilidade tradicional³. Sua própria forma era uma herança antiga, a da basílica civil, espaço do mercado urbano e do exercício da justiça, fato que não podia ser obliterado da percepção dos cristãos nem mesmo no século V. Na África, em particular, a abside era mesmo chamada de *tribunal* em alguns textos epigráficos, à semelhança dos tribunais das basílicas judiciárias, e com frequência era comparada à cena do teatro, o *pulpitum*, por tratar-se de um estrado, sempre sobrelevado e coberto por uma meia cúpula (acrescentada, talvez, por questões de acústica)⁴. Agostinho, de fato, ressaltava que, embora a abside pudesse se assemelhar à cena do teatro, o comportamento dos espectadores não deveria ser o mesmo⁵. No entanto, é exatamente pelas possibilidades de associação, de sociabilidade e de convívio proporcionadas por este espaço, que as igrejas podiam ser tão visceralmente identificadas com os hábitos da vida urbana.

A igreja de finais do Império ainda é, antes de tudo, um local de reunião, não um templo, embora sua transformação em um espaço sagrado (sobretudo pela deposição das

² P.-A. Février, "Towns in the Western Mediterranean", in: *European Towns, their Archeology and Early history*, Londres, 1977, pp. 315-342, à p. 326 (= *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, pp. 521-548): "There is not a Christian world on the one hand and a non-Christian world on the other; they are two sides of the same fabric". Sobre os grupos episcopais e a implantação das igrejas nas cidades, cf. o balanço e a bibliografia reunida em N. Duval, "Chronique d'Antiquité tardive et de christianisme ancien et médiéval. Quinze ans de recherches archéologiques sur l'Antiquité tardive en Afrique du Nord, 1975-1990", *REAug* 92, 1990, 3-4, pp. 347-398, às pp. 367 e 373.

³ E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*. Paris: EHESS, Haia: Mouton, 1977, p. 208.

⁴ N. Duval, "Commentaire topographique et archéologique de sept dossiers des nouveaux sermons", in: G. Madec (ed.), *Augustin Prédicateur (395-411)*. Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996). Paris: Études Augustiniennes, 1998, p. 171-214, à p. 181.

⁵ S. Dolbeau 2, 23: "discernatis ecclesiam dei a theatris" (F. Dolbeau, "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (III)", *REAug* 38, 1992, pp. 50-79, à p. 79 = *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Paris: Études Augustiniennes, 1996, p. 344).

reliquias dos mártires sob os altares, a partir do século V) seja uma das inovações mais cruciais do período⁶. Ela era, sobretudo, o lugar em que os fiéis se reuniam para a participação no culto oficial, a liturgia, elemento central da vida religiosa do cristão⁷. Como dizia Agostinho aos fiéis de uma comunidade que acabava de construir sua igreja, “esta é a casa de vossas orações, na qual vos congregais, onde celebrais os ofícios divinos, onde cantais hinos e louvais a Deus, onde orais e recebeis os sacramentos”⁸. A igreja, porém, também serviria como um lugar para socialização fora de casa, para os encontros e para as discussões sobre os assuntos cotidianos. Muitos, dentro dos seus muros, lamentava Agostinho, em Cartago, vinham discutir sobre os negócios de sua casa ou se deleitavam em conversas familiares, quando não vinham “tratar dos assuntos alheios, esquecendo os seus”, de tal modo que o bispo podia dizer que se reuniam na igreja “para encontrar com quem conversar sobre futilidades, não para ouvir coisas úteis”⁹. “Quando vierdes à igreja”, dizia também aos fiéis de Hipona, “deixai as conversas vãs, prestai atenção às Escrituras.”¹⁰ Os assuntos mundanos podiam ser condenados por Agostinho e seus colegas como “futilidades” (*nugae*), porque não eram necessários para a salvação do cristão, ainda que não lhe fossem nocivos, nem causassem a sua perdição¹¹. Eles certamente desejariam desviar a atenção de seus ouvintes dessas *fabulae uanae* para coisas mais “úteis e necessárias”. Porém, mesmo os bispos admitiam que a basílica fosse um local para se discutir os assuntos da política municipal ou imperial, como a escolha do pagão Faustino para o cargo de *exactor*, em Cartago, em

⁶ R. Markus, *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge UP, 1990, pp. 139-155, esp. p. 147.

⁷ H.-I. Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*. Paris: Seuil, 1985, p. 97.

⁸ S. Lambot 5, in fine: “Domus est orationum uestrarum quo congregemini, ubi quae diuina sunt agatis, ubi hymnos et laudes deo dicatis, ubi orationes fundatis, ubi sacramenta sumatis.” Cf. S. 337, 1.

⁹ S. 32, 2: “...qui non intra istos parietes, domus suae curam gerunt et domesticis fabulis delectantur, ut ideo conueniant, ut inueniant cum quibus loquantur nugatoria, non cum quibus audiant utilia; qui non amant loqui de rebus alienis, cum defecerint in suis: qui ergo non ita conueniunt, et frequenter conueniunt, non sunt rudes in isto titulo Psalmi, quod scriptum est, *Ad Goliam*; norunt quis fuerit Golias.”

¹⁰ S. 227: “Quando conuenitis ad ecclesiam, tollite fabulas uanas, intenti estote ad scripturas.”

¹¹ Aug., S. 9,5.17; 251,5; *De cat. rud.*, 16,25. Cf. Markus, *The End of Ancient Christianity*, pp. 112 e 121. Cf. a expressão *nugas agere*, “gracejar, perder seu tempo” (A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. – 4ª ed. – Paris: Klincksieck, 1967, s. u. *nugae*, p. 450).

401, ou a nomeação de um *defensor plebis* para Hipona, em 420, embora a reação da plebe cristã, suscitada nessas ocasiões, nem sempre fosse a desejada pelos bispos¹².

As festas e as celebrações nas igrejas proporcionaram inúmeras ocasiões para a associação da multidão e a ação coletiva da plebe, e a própria basílica se tornaria, muitas vezes, o palco ou o alvo de rebeliões¹³. As amplas naves das basílicas, como os espaços públicos antigos, constituíram-se em praças de armas para o uso de slogans e, na verdade, a própria liturgia devia muito à tradição secular das aclamações naqueles lugares¹⁴. Os sermões dos bispos, como os de Agostinho, fazem, muitas vezes, referência às intervenções dos ouvintes e são freqüentemente interrompidos pelas eufóricas aclamações dos fiéis¹⁵. Em um contexto conflituoso, essas aclamações poderiam significar a ameaça ou o prenúncio de ações bem mais diretas. As eleições eclesiásticas, as lutas religiosas e os conflitos entre grupos rivais poderiam transformar a basílica em verdadeiro campo de batalha, como, em 366, nos confrontos entre os partidários de Dâmaso e de Ursino, candidatos à sede episcopal de Roma, que, em um só dia, resultaram nos 137 cadáveres acumulados na nave da basílica de Sicinino, ou, em Cartago, em 392, nas disputas entre o bispo Primiano e alguns dos membros de sua comunidade, que culminaram com a morte dos *seniores* da igreja local no interior da basílica¹⁶. Além disso, na África, como vimos, a ocupação ou destruição das igrejas pelas multidões adversárias são um tema constante nas muitas fases da controvérsia “donatista”. Nesse sentido, pode-se realmente afirmar, a igreja não é de modo algum um abrigo seguro, mas um lugar comparável aos outros na vida das cidades¹⁷.

Entretanto, desde a última quadra do século IV, uma transformação importante começara a ocorrer pela iniciativa de um número significativo de bispos, no Oriente, como no Ocidente do Império. Toda uma série de práticas até então aceitas ou reconhecidas como legítimas pelas comunidades cristãs passaram a ser condenadas como heranças pagãs ou imoralidade. Na África, em particular, o grupo de ascetas ligados a Agostinho, como Auré-

¹² Aug., *S. Morin* 1, 3; *Ep.* 22*, 4.

¹³ Patlagean, *Pauvreté*, p. 209.

¹⁴ Brown, *Power and Persuasion*, p. 149.

¹⁵ Cf. Aug., *Sermones* 19,4; 24,5; 37,17; 52,13.20; 61,13; 86,14; 101,9; 131,5; 145,5; 151,8; 302,7; 332,4; *Denis* 15, 3; *Frangip.* 5, 5; *Frangip.* 6, 2; *Guelf.* 9, 4; *Guelf.* 20, 2; *Lambot* 7, 2; *Dolbeau* 2, 6; *Dolbeau* 19, 7.

¹⁶ Amm. Marc., *Res gestae*, 27, 3, 13; Aug., *En. in Ps.* 36, s. 2, 20.

¹⁷ Patlagean, *Pauvreté*, p. 210.

lio de Cartago e Alípio de Tagaste, que ascendeu ao episcopado na década de 390, deu início a uma campanha pela reforma dos costumes católicos que pretendeu abolir das igrejas as antigas festas, as “alegrias” e “bebedeiras”, as danças e a promiscuidade entre homens e mulheres. A instituição das vigílias e a separação dos sexos nas basílicas manifestavam o esforço desse novo clero para controlar os espaços de congregação e as festas religiosas.

Ao mesmo tempo, a afirmação do calendário de festas cristãs na cidade iria permitir à Igreja apresentar uma alternativa à organização temporal da vida cívica¹⁸. À medida em que se atenuava, ou se abandonava de todo, a função comunitária dos espaços públicos antigos, eram as festividades paroquiais, sediadas na basílica, que vinham assumir o papel de reafirmação das relações entre os bispos ou as autoridades cristãs locais e a plebe urbana¹⁹. Contudo, no final do século IV e no começo do século V, as festas tradicionais e os antigos espetáculos teatrais e jogos do circo ou do anfiteatro continuavam a ser um elemento característico da vida urbana. É por essa razão que o novo calendário festivo assumia tanta importância na política da Igreja e que as festas cristãs podiam ser vistas como uma pedagogia da conversão para uma multidão em torno da qual e na qual ainda estavam presentes as festividades antigas²⁰.

Contudo, para os nossos objetivos, é importante notar que esse contexto de competição e o próprio esforço para controlar os espaços da igreja e as festas religiosas acabam por revelar uma pluralidade de formas de associação popular, uma variedade de lugares e momentos para reunião e, por conseguinte, uma diversidade de possibilidades para a ação coletiva que fugiam ao controle episcopal. Por isso é preciso examinar os locais e momentos para a reunião da plebe cristã, não somente enquanto congregação de fiéis, mas também como parte da *plebs* urbana, associada ou não aos plebeus de outras crenças. Assim, devemos nos voltar agora para a participação dos cristãos nas festas cívicas tradicionais e sua assistência aos jogos e espetáculos públicos, antes de retornarmos à igreja, novamente, para entender as práticas e comportamentos populares condenados pelos bispos, bem como as

¹⁸ B. Ward-Perkins, “The Cities”, in: *Cambridge Ancient History*, vol. XIII (A.D. 337-425), cap. 12, pp. 371-410, à p. 399.

¹⁹ G. A. Cecconi, “Un evergete mancato: Piniano a Ippona”, *Athenaeum*, 66, 1988, pp. 371-389, à p. 377.

²⁰ P.-A. Février, “Approches de fêtes chrétiennes (fin du IV^e siècle et Ve siècle)”, in: *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, pp. 175-182, à p. 175.

possibilidades de associação e de ação coletiva da plebe nesse novo contexto de uma suposta maior vigilância do clero sobre a basílica e as festas cristãs.

II

No final do século IV e sobretudo no século V, os espetáculos e comodidades proporcionados pelas aristocracias locais estavam gradualmente sendo abandonados na maior parte do Império, embora o padrão de declínio ou sobrevivência variasse entre as regiões e, em cada região, de cidade para cidade²¹. Na África, em especial, onde as estruturas políticas e administrativas sobreviveram bem até o período bizantino, a munificência cívica e a promoção de jogos e espetáculos pela aristocracia municipal permaneceram durante muito tempo, ainda que o papel dos governadores e do imperador fosse cada vez mais significativo²². Por volta do ano 400, mesmo uma pequena cidade como Bula Régia podia manter uma florescente tradição de entretenimento secular, embora, nas cidades vizinhas de Hipona e Simitu, tais espetáculos estivessem aparentemente declinando ou já não fossem promovidos regularmente²³. Mas é sobretudo nas grandes cidades e capitais provinciais que os jogos e espetáculos se mantiveram com maior regularidade, devido à colaboração da administração imperial e à intervenção dos governadores. Em Sítifis, ao longo de todo o século IV, os lugares de espetáculos foram constantemente restaurados, construídos ou ampliados²⁴, e, em Cartago, as atrações do circo e do teatro permaneceram, a despeito da oposição dos religiosos, até a conquista vandálica²⁵.

²¹ Ward-Perkins, "The Cities", p. 380.

²² C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I: La permanence d'une civilisation municipale*. Paris: Études Augustiniennes, 1979, pp. 298-318; Mattingly e Hitchner, *JRS* 85, 1995, p. 209.

²³ Aug., *S. Denis* 17, 7-9.

²⁴ C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, II: Notices d'histoire municipale*. Paris: Études Augustiniennes, 1981, s. u. *Sitifis*, pp. 498-501. Sobre as escavações do circo de Sítifis, datado, a partir das sondagens estratigráficas, do século IV, cf. P.-A. Février, "Notes sur le développement urbain en Afrique du Nord: les exemples comparés de Djemila et de Sétif", *CArch* 14, 1964, pp. 25-45, à p. 32.

²⁵ Cf. Lepelley, *Les cités*, II, s. u. *Karthago*, pp. 44-47. As principais fontes literárias sobre a permanência dos espetáculos até a tomada da cidade pelos Vândalos, em 439, são Quodvultdeus, *Sermo de tempore barbarico*, I, 1 e Salviano, *De Gub. Dei*, VI, 69. Sobre as escavações em Cartago, que revelaram a destruição do teatro e

Os jogos e espetáculos públicos continuaram, portanto, a ter uma importância muito grande na vida de muitas cidades da África romana, pelo menos até o primeiro terço do século V. Por isso, para muitos dos bispos africanos, os espetáculos permaneceram um motivo de inquietação, sobretudo por causa do apelo que tinham para as massas. Mas, apesar da reprovação dos religiosos, os imperadores cristãos em nenhum momento cogitaram a abolição das antigas festas cívicas e dos espetáculos públicos tradicionais. Desde 395, um decreto imperial reafirmava que a função de sacerdote provincial não seria suprimida, da mesma forma que os jogos realizados em Cartago, por ocasião da reunião do conselho provincial da Proconsular²⁶. Em 399, no momento mesmo em que era ordenado o fechamento dos templos pagãos africanos, uma constituição de Honório, enviada ao procônsul Apolodoro, ressaltava que as festas cívicas e os espetáculos (*uoluptates*) que as acompanhavam não deveriam de nenhum modo ser abandonados ou abolidos pelas autoridades provinciais apenas porque os “ritos profanos” a eles associados haviam sido suprimidos²⁷. E ainda em 413, em um rescrito afixado em Cartago, o imperador ordenava ao *tribunus uoluptatum* que zelasse para que as atrizes (*mimae*) não abandonassem seu ofício, para a diversão do povo nos dias de festa²⁸. Os imperadores cristãos, de fato, haviam assumido o ponto de vista de que as festas cívicas, diversões, representações e banquetes tradicionais podiam ser dissociados de suas origens religiosas e deviam mesmo ser incentivados e mantidos, desde que não envolvessem qualquer sacrifício pagão²⁹.

Diante da resistência do governo imperial em condenar festas e espetáculos como idolatria, os bispos africanos reunidos no Concílio de Cartago de 401 resignaram-se, com

o abandono do circo durante o período vandálico, ver bibliografia reunida em Mattingly e Hitchner, *JRS* 85, 1995, p. 210, n. 460.

²⁶ *C. Th.*, XII, 1, 145.

²⁷ *C. Th.*, XVI, 10, 17 = *C. I.*, I, 11, 4: “Vt profanos ritus iam salubri lege submouimus, ita festos conuentus ciuium et communem omnium laetitiam non patimur submoueri. Vnde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhiberi populo uoluptates secundum ueterem consuetudinem, iniri etiam festa conuiuia, si quando exigunt publica uota, decernimus.”

²⁸ *C. Th.*, XV, 7, 13: “Diogeniano u. c. trib. uolupt., mimas diuersis adnotationibus liberatas ad proprium officium summa instantia reuocari decernimus, ut uoluptatibus populi ac festis diebus ornatus deesse non possit. Dat. VI Id. Feb. Rauennae Constantio u. c. cons.; acc. a tribuno uolupt. X Kal. Feb. Karthagine post. cons. Honorii VIII et Theodosii V AA.”

²⁹ Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 109.

muito realismo, em apenas solicitar ao imperador que não permitisse a coincidência dos espetáculos teatrais e jogos do circo ou do anfiteatro com os domingos e as principais festas cristãs, para evitar a concorrência³⁰. Apesar disso, para muitos membros do clero, essas medidas não foram suficientes e, de qualquer modo, não cessaram a polêmica contra a assistência dos cristãos aos espetáculos.

Agostinho, de modo especial, muitas vezes se refere, em sua pregação, sobretudo a partir dos anos 399/401, à volubilidade de grande parte de sua audiência diante da concorrência com os jogos e os espetáculos públicos. Ele lamenta que os cristãos encham as igrejas nas festas de Jerusalém e os teatros nas festas da Babilônia, e que as mesmas multidões que tomam as igrejas nas festas cristãs, corram ao anfiteatro nos dias de *munera*³¹. Em Cartago, por ocasião dos jogos de dezembro, os cristãos podem trocar a celebração na basílica pela caça (*uenatio*) no anfiteatro³², pelas representações dos pantomimos no teatro e, sobretudo, pela corrida de carros no circo³³. Em Bula Régia, a basílica está quase vazia quando Agostinho vem pregar aos bulenses contra os tradicionais espetáculos teatrais da cidade; mas os mesmos que haviam desertado a basílica pelo teatro, eram os que haveriam de lotar a igreja na Páscoa³⁴. Nos dias de jogos e espetáculos, a audiência é menor, mas

³⁰ *Reg. Eccl. Carth.*, c. 61 (CCL 149, p. 147): "Necnon et illud petendum, ut spectacula theatrorum ceteroque ludorum die dominica uel ceteris religionis christianae diebus celeberrimus amoueantur; maxime quia sanctae paschae octauarum die populi ad circum magis quam ad ecclesiam conueniunt, debere transferri deuotionis eorum dies, si quando occurrerint, nec oportere etiam quemquam christianorum cogi ad haec spectacula, maxime quia in his exercendis, quae contra praecepta Dei sunt, nulla persecutionis necessitas a quouam adhibenda est, sed, ceti oportet, homo libera uoluntate subsistat sibi diuinitus concessa. Corporatorum enim maxime periculum considerandum est qui contra praecepta Dei magno terrore coguntur ad spectacula conuenire." A esse tipo de queixas, os imperadores parecem ter sido sensíveis e realmente procuraram evitar coincidências entre festas cristãs e espetáculos: *C. Th.*, XV, 5, 5 (425). A "coerção de cristãos por pagãos" é um argumento repetido pelos bispos reunidos no mesmo concílio de junho de 401 para também solicitar aos imperadores a abolição dos banquetes públicos (*Reg. Eccl. Carth.*, c. 60). Ser levado por companheiros aos espetáculos (ou, ao contrário, arrastá-los para a igreja) é ainda um tema constante na pregação de Agostinho: *S.* 51, 2; *En. in Ps.* 80, 11; *En. in Ps.* 90, I, 4.

³¹ *En. in Ps.* 39, 10; *En. in Ps.* 61, 10.

³² *En. in Ps.* 147, 7: "...sunt qui propterea hodie non uenerunt, quia munus est."

³³ *En. in Ps.* 80, 2: "...quam multi enim baptizati hodie circum implere, quam istam basilicam maluerunt!"

³⁴ *S. Denis* 17, 8: "Sed paucos uos uideo. Ecce ueniet dies passionis Christi, ecce ueniet Pascha, et ista spatia multitudinem uestram non capient. Ergo ipsi haec loca implebunt, qui modo theatra implestis?"

muito mais interessada e atenta à pregação³⁵. Agostinho tem sempre o cuidado de demonstrar seu contentamento pelo maior número que ocorre à igreja em um dia de festa³⁶, mas essa é uma gentileza que contrasta com o austero julgamento que, diante de uma assembléia mais restrita, ele faz dos “irmãos carnavais e quase pagãos”, das “turbas do teatro” que vêm à igreja movidas não pela piedade, mas apenas por causa da grande solenidade³⁷.

O julgamento de Agostinho sobre os espetáculos podia mesmo ser bastante severo, em especial depois de 399, quando a campanha pelo fechamento dos templos pagãos da África parece ter transformado de maneira decisiva sua pregação numa intimação aos cristãos a tomarem partido³⁸. Se os espetáculos não são descritos pelo bispo como diabólicos ou idolátricos, são, contudo, vistos como pecaminosos e contrários à palavra de Deus³⁹. As representações do teatro, sobretudo, são descritas como lascivas e indecentes, a profissão de mimo é associada à prostituição e as atrizes são sempre consideradas como cortesãs⁴⁰. Em uma pequena cidade, como Bula Régia, parece ser-lhe intolerável que uma população inteiramente cristã continue a freqüentar o teatro⁴¹. Em uma cidade maior e em outras circunstâncias, Agostinho podia até ser bastante condescendente com essas *delectationes saeculi*, com o prazer dos espetáculos frívolos, apresentando-os apenas como pecados veniais, fe-

³⁵ S. 51, 1.

³⁶ S. Dolbeau 26, 7.

³⁷ S. 361, 4: “...hodierno die hos omnes qui conuenerunt deuotio circa Scripturas maior adduxit. Neque enim diei alicuius festi solemnitas ad ecclesiam dei etiam turbas theatrales conuocauit. Solent enim quidam non de pietate, sed de solemnitate conuenere.”

³⁸ Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 118, que se fundamenta em um estudo precioso da cronologia dos sermões agostinianos sobre os espetáculos, relacionados, sobretudo, nas pp. 121-123. Sobre as atitudes de Agostinho diante dos espetáculos, cf. ainda Lepelley, *Les cités*, I, pp. 376-385.

³⁹ S. 109, 3: “Si peccas, aduersarius tuus sermo Dei est. ... Delectat te spectare et nugari; ille dicit tibi: Noli.”

⁴⁰ Ep. 138, 2, 14: “... cum theatrorum molles extruuntur et effodiuntur fundamenta uirtutis”; S. Caillau II, 19, 7: “Quanti morbi procedunt de medio! quanta luxuria redundauit propter theatra, et organa, et tibias, et pantomimos!”; S. Denis 17, 7: “... de spectaculis theatralibus admonenda uisa est mihi caritas uestra. O fratres Bullenses, circumquaque prope in omnibus ciuitatibus uicinis uestris lasciuiam impietatis obmutuit. Non erubescitis, quia apud uos solos remansit turpitudine uenalis? An delectat uos, inter frumentum uinum oleum animalia pecora et quaecumque in Romanis uel nundinis uenundantur, etiam turpitudinem emere et uendere? Et fortassis ad talia commercia huc ueniant peregrini, et dicitur: Quid quaeris? Mimos, meretrices? Bullae habes.” Cf. Lepelley, *Les cités*, I, p. 377.

⁴¹ S. Denis 17, 7.

bres da alma, das quais os cristãos deviam abster-se na medida de suas forças⁴². Mas, por volta de 400, mesmo em uma grande cidade com uma população mista de cristãos, judeus e pagãos, Agostinho fala dos maus cristãos que acorrem ao teatro como se caminhassem para sua própria condenação⁴³. Do mesmo modo, em Cartago, o bispo descreve a multidão que deixa o anfiteatro como uma “turba de perdidos”, pela qual os fiéis devem rezar para sua salvação⁴⁴.

Contudo, os cristãos que freqüentam os espetáculos não pensam, por isso, ser menos cristãos. Como os imperadores, esses aficionados do teatro, do anfiteatro ou do circo não vêem nenhum comprometimento em participar dessas diversões. Os *tepidi christiani*, “cristãos mornos”, “amantes do mundo”, como diz Agostinho, recusam as atitudes mais exigentes, porque tantos no passado não agiram dessa maneira, não deixaram de freqüentar os espetáculos, e, apesar disso, continuaram sendo cristãos⁴⁵. Alguns pensam que é bom e justo que os clérigos e os bispos não compareçam aos espetáculos (embora sintam por eles compaixão por não poderem apreciar esses prazeres), mas não entendem por que também os laicos devem se submeter a essa disciplina⁴⁶.

As congregações para as quais Agostinho pregava não eram excepcionalmente pecadoras (ou, pelo menos, não se consideravam como tais). Na verdade, seus comportamentos estavam enraizados em atitudes, modos de vida e idéias que há muito haviam sido aceitos como normais ou legítimos nas comunidades cristãs⁴⁷. É claro, havia também, nessas mesmas comunidades, os *boni christiani*. Agostinho, realmente, teve que se confrontar, em diversas ocasiões depois de 399, com os cristãos mais “radicais” ou “militantes” de sua

⁴² S. 9, 17: “... abstinete uos, quantum potestis, a nugatoriis spectaculis. Si quae delectationes saeculi superpungunt in animam, exercete uos in misericordia, exercete uos in eleemosynis, in ieiuniis, in orationibus. His enim purgantur quotidiana peccata, quae non possunt nisi subrepere in animam, propter fragilitatem humanam. Noli contemnere, quia minora sunt; sed time quia plura sunt.”

⁴³ S. 88, 17: “Alii concurrunt, sed forte Pagani, forte Iudaei. Immo uero tam pauci essent in theatris, ut erubescendo discederent, si Christiani ad theatra non accederent. Currunt ergo et illi, portantes sanctum nomen ad poenam suam.”

⁴⁴ *En. in Ps.* 147, 8; cf. *En. in Ps.* 39, 7.

⁴⁵ S. 88, 13.17.

⁴⁶ S. Denis 17, 8: “Dicitis fortasse: Bene uos ab istis abstinetis, qui clerici estis, qui episcopi estis, non autem nos laici.” Sobre a compaixão pelos clérigos, cf. *En. in Ps.* 147, 8.

⁴⁷ Brown, *Augustine of Hippo*, p. 247.

comunidade que não podiam tolerar a “corrupção” e “dissolução” da turba dos *tepidi christiani* e ameaçavam mesmo abandonar a Igreja pela dissidência⁴⁸. Apesar disso, as exigências de vida cristã que Agostinho e seus colegas apresentaram às congregações africanas, a partir do final do século IV, eram, de fato, mais rigorosas do que a maioria de suas comunidades e mesmo parte do clero até então haviam julgado necessário. Até as reformas dos anos 390, mesmo os filhos dos bispos e dos clérigos continuavam a freqüentar e a promover os espetáculos públicos⁴⁹. Com muito mais razão os cristãos comuns (não só os catecúmenos, mas também os batizados) haveriam de freqüentar os espetáculos, que consideravam como meras diversões, com boa fé e consciência limpa.

A pregação de Agostinho e de seus colegas não parece ter transformado fundamentalmente esse comportamento da maior parte de suas congregações. Pelo menos nas maiores cidades, enquanto houve patronos dispostos a oferecê-los, os espetáculos continuaram a ser freqüentados, inclusive pelos cristãos⁵⁰. As descrições que Agostinho faz dos espetáculos e de seus espectadores são sempre dirigidas a ouvintes que não apenas conhecem, mas também se reconhecem nesse quadro. Essa era uma característica inevitável de um auditório urbano, à qual o pregador sempre devia estar atento. Em sua homilia ele deve até mesmo explicitar o significado de certas palavras, porque o primeiro sentido que pode ocorrer às mentes de seus ouvintes é o que recorda a sua experiência nos espetáculos⁵¹.

O fascínio que os espetáculos suscitavam, que fazia os cristãos muitas vezes desertarem as igrejas, era, em si mesmo, um dos motivos essenciais das queixas de Agostinho. De fato, o elemento central dos retratos traçados pelo bispo dos aficionados pelos espetá-

⁴⁸ S. 88, 17: “Sic et uos etiam inter peccatores et luxuriantes, inter amatores saecularium uanitatum, ibi clamate, ut sanet uos Dominus. Nolite per alias partes clamare ad Dominum, nolite ad haereticos ire, et ibi clamare Dominum.”

⁴⁹ Cf. *Breu. Hipp.*, c. 11 (CCL 149, p. 37): “Vt filii episcoporum et clericorum spectacula saecularia non exhibeant nec expectent.”

⁵⁰ Lepelley, *Les cités*, I, p. 381; Ward-Perkins, “The Cities”, p. 399.

⁵¹ *En. in Ps.* 103, I, 13: “Videte autem ne putetis nominata allegoria, pantomimi aliquid me dixisse. Nam quaedam uerba, quoniam uerba sunt, et ex lingua procedunt, communia nobis sunt etiam cum rebus ludicris, et non honestis: tamen locum suum habent uerba ista in ecclesia, et locum suum in scena. ... Nam qui putat me de theatro dixisse allegoriam, putet et Dominum de amphitheatro dixisse parabolam. Videtis quid facit ciuitas ubi abundant spectacula: in agro securius loquerer; quid sit enim allegoria, non ibi forte didicissent homines, nisi in Scripturis Dei.”

culos é sempre a loucura, a paixão, o fascínio que os arrasta. As enormes multidões que se reúnem nos lugares de jogos e espetáculos, ávidas por suas atrações, amam os aurigas, os caçadores, os atores e, por eles, perdem-se, entregues à loucura dos estádios e aos combates sem prêmio algum⁵². Por causa de seus atores ou competidores favoritos, os espectadores entram em discussões e confrontos, que levam a rixas e inimizades duradouras⁵³. O aficionado pelas corridas, o *amator aurigae*, quer que todos os seus amigos também torçam pelo seu favorito, que clamem com ele no circo e com ele enlouqueçam, e, se não o fazem, insulta-os e chama-os de idiotas⁵⁴. No espetáculo, ele permanece suspenso, atento apenas ao carro de seu competidor, a ninguém mais olha e nem mesmo sabe onde está⁵⁵. O aficionado pelas caçadas, o *amator uenatoris*, ao amanhecer de um dia de *munus*, acorda mais cedo que de costume, vai despertar o amigo e arrasta-o do leito, para não perderem o espetáculo. Caminham com pressa para o anfiteatro; mas, ao final, voltam confusos e entristecidos, se seu favorito é derrotado⁵⁶. As paixões dos espetáculos são capazes de provocar a discórdia

⁵² S. Denis 14, 3: "Quae mala facit turpis curiositas, concupiscentia uana oculorum, audivitas nugacium spectaculorum, insania stadiorum, nullo praemio conflictus certaminum! Certant aurigae aliquo praemio: litigant pro aurigis populi quo praemio? Sed delectat auriga, delectat uenator, delectat scenicus." Sobre a *insania circi*, cf. *En. in Ps.* 80, 1.

⁵³ S. Dolbeau 26, 3 (= S. 198, 3): "Etenim illa daemonia delectantur canticis uanitatis, delectantur nugatorio strepitu et turpitudinibus uariis theatrorum, insania circi, crudelitate amphitheatri, certaminibus animosis eorum qui pro pestilentibus hominibus et lites et contentiones usque ad inimicitias suscipiunt, pro mimo, pro histrione, pro auriga, pro uenatore." (Dolbeau, "Nouveaux sermons d'Augustin (IV)", *Rech-Aug* 26, 1992, p. 96 = *Vingt-six sermons*, p. 372.)

⁵⁴ S. Dolbeau 11, 8: "Diligis aurigam: instigas omnes quos diligis, ut tecum spectent, tecum ament, tecum clament, tecum insaniant. Si non amauerint, insultas, idiotas appellas, tamquam teipsum." (Fr. Dolbeau, "Sermons inédits de saint Augustin prêchés en 397 (2ème série)", *RBén* 102, 1992, pp. 44-74, à p. 70 = *Vingt-six sermons*, p. 63.) Cf. S. Dolbeau 26, 3.

⁵⁵ S. Dolbeau 11, 9: "Amatores aurigae in spectaculo toti pendent, non sunt nisi in illo quem uident; non se omnino amator ille respicit, nescit ubi sit. Proinde tepidior in illo studio, qui iuxta eum stat et tam feruentem uidet, [qui] dicit: 'Non est secum'." (Dolbeau, "Sermons inédits de saint Augustin (II)", *RBén* 102, 1992, p. 71 = *Vingt-six sermons*, p. 64.) Cf. *En. in Ps.* 39, 8.

⁵⁶ S. Dolbeau 11, 11: "Si illucesceret dies muneris, amator uenatoris, nec debito somno sopireris, nec ad amphitheatrum eundi te hora transiret. Et cum eundi hora uenisset, et proximum tuum, somno forsitan consopitum et malentem dormire quam ire, molestissimus excitares; instares pigro; uelles si fieri posset, rapere de lecto et ponere in amphitheatro, nec ei molestus esses, nisi quousque somnus excusaret. Nam excusso somno

entre torcedores rivais, mas os que amam o mesmo ator, os que clamam por um auriga ou por um caçador, unem-se por um amor comum, amam-se uns aos outros como se amam os que se embebedam nas tavernas⁵⁷. Para Agostinho, é esta a loucura dos estádios e dos anfiteatros: o arrebatamento da massa, a paixão coletiva, o fascínio que leva o indivíduo a já não ser mais o mesmo que tinha chegado ao espetáculo, mas apenas mais um na turba⁵⁸.

Os espetáculos, de fato, constituíam ocasiões favoráveis às mais diversas manifestações das paixões e das opiniões coletivas. Mas, reunida pela atração do espetáculo, a multidão podia ainda se manifestar sobre muitos outros assuntos. Tradicionalmente, os lugares de espetáculos proporcionaram ao povo de uma cidade romana a oportunidade para expressar suas opiniões diretamente aos seus governantes⁵⁹. Acostumada à aclamação de competidores e atores, a multidão reunida nesses locais podia, do mesmo modo, expressar sua aprovação ou repúdio pelas atitudes das autoridades municipais ou provinciais (uma prática estimulada e organizada pelos imperadores, desde Constantino, com a autorização de que os clamores populares, contrários ou favoráveis aos governadores de província, fossem transcritos e levados ao conhecimento imperial⁶⁰). Era também no decorrer dessas reuniões que a plebe urbana, no Império tardio, ainda podia interferir nas escolhas dos magistrados municipais, referendando um candidato a ela apresentado ou forçando alguma personalidade a aceitar uma honra pública⁶¹. Pelas aclamações, a plebe podia, enfim, honrar os aristocratas locais ou deles reclamar a generosidade e a munificência. Disposto em lugares con-

pergeret et molestiae tuae gratias ageret. Et forte iam illo tecum ad amphitheatrum rapti, quo ambo festinanter ieratis, uicto quem diligebatis, confusi rediretis.” (Dolbeau, “Sermons inédits de saint Augustin (II)”, *RBén* 102, 1992, p. 72 = *Vingt-six sermons*, p. 65.)

⁵⁷ *S.* 90, 6; *S.* 332, 1.

⁵⁸ *Conf.*, VI, 8, 13.

⁵⁹ M. W. Gleason, “Festive Satire: Julian’s *Misopogon* and the New Year at Antioch”, *JRS* 76, 1986, pp. 106-119, à p. 110 (referindo-se especificamente às manifestações dirigidas pela população de Antioquia ao imperador Juliano, em 363). Sobre a atuação do povo nos espetáculos e a importância das reuniões nesses lugares na vida pública da Roma republicana, cf. C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 479-494; para o Império tardio, no Oriente, cf. Patlagean, *Pauvreté*, pp. 203-213.

⁶⁰ *C. Th.*, I, 16, 6 (331) = *C. I.*, I, 40, 3.

⁶¹ Sobre o concurso do *suffragium populi* na eleição dos magistrados municipais africanos, cf. *C. Th.*, XII, 5, 1 (325). Ver também, sobre o papel do povo na vida municipal na África romana no Império tardio, Lepelletier, *Les cités*, I, pp. 140-149.

venientemente diferenciados e hierarquizados, o público reunido nos anfiteatros, nos teatros ou no circo podia ser assimilado ao corpo cívico, com todas as suas distinções sociais e sua hierarquia⁶². A assembléia assim reunida se revestia de uma função política, e, pelo próprio fato de confrontar governantes e governados, constituía-se em um elemento central das relações dos governadores com os provinciais metropolitanos e dos magistrados e aristocratas locais com a plebe urbana.

Os textos de Agostinho oferecem um testemunho particularmente notável sobre a força das pressões populares nessas reuniões e a busca pelos aristocratas locais da popularidade, do prestígio e da ascensão na vida pública municipal e provincial pela promoção de jogos e espetáculos⁶³.

Ainda em 386, no começo do *Contra Academicos*, Agostinho evocava a glória passada de Romaniano, um rico proprietário de terras de sua cidade natal, associada à imensa popularidade que adquirira por sua munificência. Graças à generosidade para com seus concidadãos, aos suntuosos banquetes públicos oferecidos diariamente, à promoção de espetáculos teatrais e de jogos no anfiteatro, de combates de ursos e de espetáculos até então jamais vistos, Romaniano adquirira o prestígio e a popularidade que lhe permitiram ascender a todas as honras municipais e provinciais e, em consequência, fizeram dele o patrono não só do município de Tagaste, mas também das cidades vizinhas, e valeram-lhe o título de *honoratus imperial*. Era sobretudo nos lugares de espetáculo que Romaniano podia aferir sua imensa popularidade: recebido sempre sob os aplausos do público, ele era levado às nuvens pelo clamor unânime da “imensa turba dos insensatos”. Por sua generosidade, seus clientes, concidadãos e a multidão o proclamavam “o mais benevolente, o mais generoso, o mais honrado e o mais afortunado dos homens.”⁶⁴

⁶² J. Kolendo, “La repartition des places aux spectacles et la stratification sociale dans l’Empire romain”, *Ktema*, 6, 1981, pp. 301-315; Brown, *Power and Persuasion*, pp. 84-85.

⁶³ Cf. Lepelley, *Les cités*, I, pp. 147-148 e esp. pp. 298-302.

⁶⁴ *C. Acad.*, I, 1, 2: “An uero si edentem te munera ursorum et nunquam ibi antea uisa spectacula ciuibus nostris, theatricus plausus semper prosperrimus accepisset; si stultorum hominum, quorum immensa turba est, conflatis et consentientibus uocibus ferreris ad coelum; si nemo tibi auderet esse inimicus; si municipales tabulae te non solum ciuium, sed etiam uicinorum patronum aere signarent; collocarentur statuae, influerent honores, adderentur etiam potestates, quae municipalem habitum supercrescerent; conuiuiis quotidianis mensae opimae struerentur; quod cuique esset necesse, quod cuiusque etiam deliciae sitirent, indubitanter peteret,

Do mesmo modo, em sua pregação, Agostinho estabelece uma estreita relação entre a ambição política, a busca da popularidade e a promoção de jogos e espetáculos. Os notáveis condenados por Agostinho são os ambiciosos, que cobiçam a vanglória, as honrarias e a fortuna. O “homem do século” deseja as riquezas e, para obtê-las, oprime os pobres; mas, para ser honrado pela multidão dos “homens vãos”, promove os jogos e os espetáculos que lhes agradam⁶⁵. Para obter o favor do povo, oferece os combates aos ursos nos anfiteatros e os “espetáculos da devassidão” nos teatros, despende seus bens com os bestialários e oferece aos caçadores e aos histriões vestes preciosas, como prêmio exigido pelos espectadores⁶⁶.

Pregando em Cartago, em 411/413, Agostinho se deteve em um comentário sobre a glória dos santos e a vanglória dos insensatos. Nele, condena os promotores dos espetáculos que se arruinam para agradar ao povo e que despendem seus bens com futilidades, enquanto Cristo sofre nos seus pobres:

Exultabunt sancti in gloria. Aliquid uolo dicere: audite adtentius de gloria sanctorum. Nemo est enim qui non amet gloriam. Sed gloria stultorum. popularis illa quae dicitur. habet illecebram deceptionis. ut ad laudes uanorum hominum quisque commotus. uelit sic uiuere. ut praedicetur ab hominibus quibuscumque. quomodocumque. Hinc homines insanes effecti. et inflati typho. inanes intus. foris tumidi. etiam res suas perdere uolunt. donando scenicis. histrionibus. uenatoribus. aurigis. Quanta donant! quanta impendunt! Effundunt uires. non patrimonii tantum. sed etiam animi sui. Isti fastidiunt pauperem. quia non clamat populus ut pauper accipiat: clamat populus. ut uenator accipiat. Illi ergo ubi eis non clamatur. no-

indubitanter hauriret, multa etiam non petentibus funderentur; resque ipsa familiaris diligenter a tuis fideliterque administrata, idoneam se tantis sumptibus paratamque praeberet: tu interea uiueres in aedificiorum exquisitissimis molibus, in nitore balnearum, in tesseris quas honestas non respuit, in uenatibus, in conuiuuiis, in ore clientium, in ore ciuium, in ore denique populorum humanissimus, liberalissimus, mundissimus, fortunatissimus, ut fuisti, iactareris: quisquam tibi, Romaniane, beatae alterius uitae, quae sola beata est, quisquam, quae-so, mentionem facere auderet?”

⁶⁵ S. 32, 20: “Da mihi hominem de saeculo, petat a Deo diuitias; dentur et uide innumerabiles consequi laqueos mortis eius. Opprimet inde pauperem, superbit homo mortalis super hominem parem sibi, quaerit honores ab hominibus uanos; ut autem adipiscatur, exhibet illis ludicra nequitiae, ludicra malae cupiditatis: ludos et ursos emit, donat res suas bestiariis, esuriente Christo in pauperibus.”

⁶⁶ S. 9, 21; S. 21, 10; cf. *En. in Ps.* 102, 13. Sobre as vestes doadas como prêmio aos caçadores da arena, cf. C. Hugoniot, “Saint Augustin et les spectacles de l’amphithéâtre en Afrique romaine”, *Histoire de l’Art*, 17/18, 1992, pp. 11-21.

hunc erogare; ubi clamatur ab insanis. insaniunt; et fiunt omnes insani. et qui spectatur, et qui spectat, et qui donat. Insana ista gloria reprehenditur a Domino, improbatur ante oculos Omnipotentis. Et tamen, fratres mei, Christus sic impropereat suis, et dicit: Non a uobis accepi tantum, quantum acceperunt uenatores, et illis ut donaretis, de meo donastis; ego autem nudus eram, et non uestistis me. Et illi: Et quando te uidimus nudum et non uestimus te? Et ille: Cum uni ex minimis meis non fecistis, nec mihi fecistis. Sed eum uis uestire, qui tibi placet: in quo tibi Christus displicet? Vestire uis uenatorem, quo forte uicto erubescas: Christus numquam uincitur; et diabolum uicit, et pro te uicit, et tibi uicit, et in te uicit. Talem uictorem uestire non uis. Quare? Quia minus clamatur, qui minus insanitur. Propterea isti qui tali gloria delectantur, in conscientia sua nihil habent. Quando exhausti arcas, ut uestes mittant, sic exinaniant ipsam conscientiam, ut nihil habeant pretiosum. (En. in Ps. 149, 10)

“Os santos exultarão na glória. Quero dizer-vos algo a esse respeito: ouvi com maior atenção sobre a glória dos santos. Não há, de fato, ninguém que não ame a glória. Mas a glória dos insensatos, a que chamam popularidade, tem uma enganadora sedução: todos os que se deixam arrebatados pelo louvor dos homens vãos, querem viver de tal modo que sejam elogiados por qualquer um e de qualquer maneira. Por isso, os homens enlouquecidos e asoberbados, vazios por dentro e inchados por fora, querem até mesmo perder seus bens, doando-os aos comediantes, aos histriões, aos caçadores, aos aurigas. Quanto doam! Quanto gastam! Esses homens dissipam não apenas o seu patrimônio, mas até a própria alma. Eles desprezam o pobre, porque o povo não clama para que se doe ao pobre; o povo clama para que se doe ao caçador. Com efeito, quando este não é aclamado, eles não querem pagá-lo; mas fazem loucuras por ele, quando é aclamado pelos loucos. E assim todos se tornam loucos: o caçador a quem se vê, os espectadores que vêem e o promotor do espetáculo que doa. Esta glória insana é repreendida pelo Senhor, reprovada ante os olhos do Onipotente. E no entanto, meus irmãos, Cristo assim censura os seus e diz: ‘Não recebi de vós tanto quanto receberam os caçadores, e o que lhes destes, destes do que era meu; eu, porém, estava nu e não me vestistes.’ E eles dizem: ‘Mas quando te vimos nu e não te vestimos?’ E ele: ‘Quando a um desses meus pequeninos não o fizestes, foi a mim que não o fizestes.’ Mas queres vestir a quem te agrada: em que Cristo de desagrada? Queres vestir o caçador, de quem te envergonharias se fosse vencido: Cristo nunca é vencido e venceu o diabo, venceu em teu favor, venceu por ti, venceu em ti. A tal vencedor, não queres vestir. Por quê? Porque ele é menos aclamado, e enlouquece-se menos por ele. Por esta razão, esses a quem tal glória de-

licia, não têm nada na sua consciência. Quando exaurem suas arcas, para entregar as vestes, esvaziavam também sua própria consciência, de modo que não têm mais nada de precioso.”

Esta é uma passagem interessante sobre as relações entre os notáveis municipais e a plebe urbana, bastante próxima das descrições que São João Crisóstomo fazia para a cidade de Antioquia alguns anos antes⁶⁷. Ela revela, mais uma vez, a permanência, no Império tardio, dessa forma de competição pela proeminência entre os notáveis locais, a necessidade da popularidade e, em consequência, a força das pressões populares nessas ocasiões. Como João Crisóstomo, Agostinho contrapõe a avareza dos ricos aristocratas para doarem aos pobres, aos gastos imensos que fazem com a futilidade dos espetáculos, “porque o povo não clama para que se doe ao pobre, mas ao caçador”⁶⁸. Os homens que querem ser honrados e admirados não hesitam em despender seus bens para angariar o favor do povo. Eles esperam como contrapartida por sua generosidade a aclamação, a glória e o prestígio. Mas não podem jamais controlar ou prever com certeza o impacto que sua munificência irá provocar na população. Por esta razão, o espetáculo é muito mais uma estratégia do que um ritual ou uma mera formalidade. Os notáveis que o promovem estão sempre atentos às reações da plebe e se preocupam com elas. Se o espetáculo agrada, se a plebe reclama que os caçadores da arena sejam premiados, o homem honrado mostra-se generoso, para agradá-la; mas se o espetáculo fracassa, se os caçadores o envergonham, ele se recusa até mesmo a pagá-los.

A crítica que Agostinho faz aos espetáculos, nesses textos, é uma crítica aos elementos essenciais do governo aristocrático das cidades. Agostinho condena a vanglória, a ostentação e a ambição dos aristocratas que promovem os espetáculos e ataca a *plebs* que perde seu tempo com diversões frívolas. Entretanto, é importante ressaltar que Agostinho não se dirige à sociedade romana como um todo, mas apenas às congregações cristãs⁶⁹. Sua

⁶⁷ Ioh. Chrys., *De inani gloria*, 4-6.11-12, in: A.-M. Mattingrey (ed.), *Jean Chrysostome: Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, Paris: Ed. du Cerf, 1972, pp. 74-81 e 86-91 (SC 188).

⁶⁸ Cf. Ioh. Chrys., *De inani gloria*, 12 (SC 188, pp. 88-91).

⁶⁹ Brown, *Augustine of Hippo*, p. 250: “Augustine always thought of himself as living among a new ‘people’ – the *populus Dei*, the ‘people of God’, the direct successors of a compact and distinctive tribe, the ‘people of Israel’. It was not for him to inveigh against Roman society as a whole: it was his first duty to look after his own, to maintain the identity and the morale of his ‘people’, the Catholic congregation.”

pregação é, portanto, uma crítica engajada. Aos aristocratas cristãos, exortava o bom uso da riqueza; ao povo, mostrava como as preocupações da Igreja eram mais úteis que as dos doadores dos espetáculos⁷⁰. Desse modo, sua descrição sobre o comportamento da plebe nesses lugares é determinada e limitada por essa perspectiva muito parcial (nos dois sentidos). Agostinho reconhece o poder de pressão que a plebe podia ter sobre seus governantes, mas se refere apenas aos “pedidos populares” diretamente relacionados aos espetáculos, que eram as “inutilidades” que o bispo podia condenar. Assim, é claro que outras reivindicações mais “úteis” e justificáveis, como as queixas apresentadas em períodos de fome ou escassez, não são mencionadas porque não poderiam ser utilizadas como argumento em sua pregação.

Entretanto, a partir desse testemunho parcial e restrito sobre a atenção dada pelos aristocratas locais aos “pedidos populares” (*postulationes populi*) e a influência constrangedora que a plebe podia exercer sobre eles, é preciso fazer avançar o questionamento sobre o significado do comportamento e das ações da plebe nesses lugares, quando menos para que possamos compreender o que, sobretudo, inquieta os bispos quando esses comportamentos se reproduzem na igreja.

É uma questão sempre muito debatida se os jogos mitigavam ou intensificavam as tensões sociais e uma resposta razoável nem sempre será uma escolha clara entre as alternativas. Mas as interpretações sobre as intervenções populares nos espetáculos dependem em grande medida da maneira como se compreende o significado e a função dos jogos e das cerimônias que os acompanhavam.

Muitos comentadores modernos têm ressaltado as funções integradoras dos espetáculos públicos. Assim, eles foram vistos como promotores de “uma solidariedade urbana englobando as diversas classes sociais”⁷¹ ou como uma “ocasião para exprimir, entre o povo e os notáveis municipais, um consenso que garantia o bom funcionamento da cidade”⁷². Sob algumas de suas formas, por influência do funcionalismo, da sociologia americana de matriz parsoniana (ou mesmo weberiana) e da antropologia simbólica, essa abordagem integradora tendeu a ver nos espetáculos e nas festas cívicas rituais de comunhão soci-

⁷⁰ Cf. *De civ. Dei*, II, 20: “Populi plaudant, non consultoribus utilitatum suarum, sed largitoribus uoluptatum.”

⁷¹ Lepelley, *Les cités*, I, p. 148.

⁷² Hugoniot, “Saint Augustin et les spectacles...”, p. 14.

al capazes de transcender a estrutura da sociedade e promover a coesão da comunidade pela concordância com um sistema de valores restrito, mas, por isso mesmo, consensual⁷³. Mesmo nas novas circunstâncias do Império cristão, eles testemunhariam a permanência das tradições da vida urbana e assegurariam a sobrevivência da comunidade, ao celebrar uma tradição essencialmente secular, “sem invocar qualquer ideologia religiosa, unindo até seguidores de ideologias opostas nas celebrações”. Os espetáculos e as cerimônias públicas teriam, portanto, ajudado a “mascarar conflito e tensões”, unindo uma sociedade dividida por classes e por religiões⁷⁴. Exceto nos momentos de inegável ruptura desse equilíbrio, as cerimônias assegurariam a estabilidade e o consenso da comunidade e não haveria conflitos e divergências essenciais.

É claro que os espetáculos, no Império cristão, congregaram pessoas de diferentes grupos religiosos e que essa coexistência fora durante muito tempo protegida pelo Estado, embora ela não se restringisse às celebrações públicas, mas estivesse presente em todas as circunstâncias da vida cotidiana, do ambiente de trabalho às trocas no mercado⁷⁵. É certo também que os espetáculos se constituíram em um elemento central da política imperial e municipal, ao fomentar as manifestações de lealdade dos súditos aos imperadores e seus representantes e reforçar os laços entre os aristocratas locais e a plebe urbana, embora isso não signifique o esquecimento ou a superação das tensões e das distinções sociais, sobretudo por se tratar de um espaço no qual a própria repartição topográfica do público refletia a hierarquia e a estrutura social da cidade⁷⁶.

Contudo, o problema de se compreender a ação das massas nos espetáculos como parte de um teatro político ou de um desempenho ritual, a partir dessa perspectiva holística e ultraconsensual, é que ela ignora a possibilidade de divergências e supõe a adesão integral

⁷³ Markus, *The End of Ancient Christianity*, pp. 107-123, esp. pp. 118-119 e Gleason, “Festive Satire...”, pp. 108-113. Ambos manifestam claramente seus débitos para com o sociólogo americano parsoniano Edward Shils e o antropólogo britânico Victor Turner, que enfatizaram a função integradora e conciliadora da cultura, das cerimônias públicas e dos rituais.

⁷⁴ Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 119.

⁷⁵ Ward-Perkins, “The Cities”, p. 393; cf. Aug., *Ep.* 108, 6, 17, sobre a convivência entre católicos e dissidentes.

⁷⁶ Cf. P. P. A. Funari, Resenha de Thomas Wiedmann, *Emperors and Gladiators*, *Boletim do CPA*, Campinas, 2, jul./dez. 1996, pp. 89-94, à p. 92.

de todos os participantes dos espetáculos a um sistema de valores que lhes é dado. Nesse sentido, até mesmo a sátira, a crítica e a insubordinação podem ser vistas como parte de um processo que visa expandir o senso de comunidade dos participantes e construir o consenso entre eles, como Maud Gleason observou a respeito dos jogos, cerimônias e festividades do ano novo⁷⁷. Robert Markus, entretanto, levou o entendimento do que poderia significar este consenso ainda mais longe. Ele supõe que a relativa condescendência de Agostinho em relação à participação dos cristãos nos espetáculos, até os anos de crise de 399 a 401, e sua recusa em condená-los como idolatria seriam indícios de que o bispo os considerasse como instituições capazes de assegurar “a coesão de vontades humanas em que repousa a harmonia social”. A atitude de Agostinho só poderia ser explicada pela relativa disciplina dos espetáculos africanos. “Na Cartago de Agostinho,” ele diz, “a documentação não insinua que os jogos e as corridas tenham se tornado ocasiões de discórdia e distúrbios cívicos, aliás, sugere o contrário.”⁷⁸

Mesmo reconhecendo que os espetáculos também pudessem servir de arena para “ostentar as tensões no corpo social”, Markus parece ser levado a uma conclusão diferente, para o norte da África, por força do modelo teórico que adotou. A documentação a que ele alude, mas não explicita, parece ser fundamentalmente os próprios textos de Agostinho. Acontece que, quando se refere *de forma explícita* aos espetáculos, Agostinho jamais os apresenta como mantenedores da ordem, mas, ao contrário, como promotores da discórdia e da desobediência. Os espectadores são inúmeras vezes descritos como sediciosos e turbulentos e as paixões do espetáculo são apresentadas como causa de desavenças e inimizades⁷⁹. Se há alguma referência precisa nos sermões de Agostinho à ação das massas nos lugares de espetáculos não é ao comportamento pacífico dos espectadores, mas aos distúrbios provocados pelas facções do circo, do teatro ou do anfiteatro, aos “combates furiosos dos que se entregam a disputas e lutas” por seus atores e competidores favoritos⁸⁰.

⁷⁷ Gleason, “Festive Satire...”, pp. 108-113.

⁷⁸ Id., *ibid.*, pp. 120-121.

⁷⁹ *En. in Ps.* 147, 3: “Qui enim uident uenatorem, et delectantur, uidebunt Saluatorem, et contristabuntur. ... Erit illa ciuitas purgatis omnibus ciuibus suis, nullo admixto seditioso aut turbulento...”; *S.* 9, 3: “Melius enim faceret Iudaeus in agro suo aliquid utile, quam in theatro seditiosus existeret...”.

⁸⁰ *S. Dolbeau* 26, 3 (= *S.* 198, 3).

Da mesma forma, os imperadores e os governadores jamais encararam com absoluta tranqüilidade a plebe urbana e seu nervosismo em relação à mentalidade da multidão é evidenciado por sua constante preocupação com a segurança social (*salus publica*)⁸¹. Era uma atribuição essencial dos governadores zelar pela tranqüilidade das províncias que administravam e o governo imperial esperava que os notáveis locais se responsabilizassem pelo bom comportamento da população nas cidades⁸². Mas o que a legislação revela é apenas a existência ou a permanência dos problemas que pretendia restringir. É evidente que essa inquietação se dirigia sobretudo para os lugares de espetáculo. O prefeito da cidade de Roma, por exemplo, era instado a vigiar pelo quietismo do povo e pela disciplina dos espetáculos, mesmo que para isso tivesse que se utilizar dos (poucos) soldados estacionados na cidade⁸³. No século IV, embora os problemas mencionados persistissem, já não haveria soldados aos quais os prefeitos romanos pudessem recorrer⁸⁴. O perigo de um motim era tanto mais grave quando as relações entre os governantes e a população não fossem boas, em especial nas inquietas e populosas metrópoles do Mediterrâneo, como Antioquia ou Alexandria, cujos habitantes, se acreditamos no testemunho de Libânio, faziam do teatro “o campo no qual travam batalha contra seus governadores”⁸⁵. É difícil imaginar como Cartago poderia ser diferente de suas congêneres orientais e que, nela apenas, os espetáculos tenham servido a uma função pacificadora. Ainda que a falta de relatos sobre motins na metrópole africana reflita não a carência das fontes mas a ausência real de distúrbios mais graves, é provável que isso se devesse muito mais ao esforço constante dos governantes em

⁸¹ N. Matsumoto, “The Urban Mob and the Christians”, in: T. Yuge e M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*. Tóquio, 1988, pp. 543-550, à p. 547.

⁸² Brown, *Power and Persuasion*, p. 79-81. Cf. *Dig. I*, 18, 13 (Ulpiano): “Congruit bono et graui praesidi curare, ut pacata atque quieta prouincia sit quam regit.”

⁸³ *Dig. I*, 12, 12 (Ulpiano): “Quies quoque popularium et disciplina spectaculorum ad praefecti urbi curam pertinere uidetur: et sane debet etiam dispositos milites stationarios habere ad tuendam popularium quietem et ad referendum sibi quid ubi agatur.” Na sequência (*Dig. I*, 12, 13), o legislador ainda recomendava que os prefeitos interditassem os espetáculos aos sediciosos e, em último caso, os expulsasse da cidade.

⁸⁴ Sobre a dissolução, no século IV, das três coortes urbanas e das sete unidades de *uigiles* estabelecidos por Augusto em Roma, cf. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, 284-602. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1992 [Oxford, 1964], vol. 2, p. 693.

⁸⁵ *Or.* 19, 14; J.-M. Carrié, “Le gouverneur romain à l’époque tardive: les directions possibles de l’enquête”, *AnTard*, 6, 1998, pp. 17-30, à p. 26.

evitar o confronto pelo cuidadoso exercício da concessão aos desejos dos administrados do que à aceitação por parte da população do consenso e do quietismo que lhe era requisitado. No final do século II, pelo menos, Tertuliano se referia, com sarcasmo, a essa condescendência dos governadores, por ele considerada um fator determinante na dinâmica das perseguições contra os cristãos: “Continuai assim, ó bons governadores, vós pareceréis muito melhores aos olhos do povo se lhes sacrificardes os cristãos; atormentai-nos, torturai-nos, condenai-nos, queimai-nos...”⁸⁶. É possível, mas não provável, que essa relação entre os governantes e a plebe, na África, tivesse se modificado em profundidade ao longo do século III e no século IV. Mas, ainda em 409, à semelhança dos habitantes de Antioquia (354), Tessalônica (390), ou Alexandria, o bom povo cartaginês podia abandonar o quietismo pela ação e assassinar, nas ruas da metrópole, o comandante dos exércitos africanos⁸⁷.

Para outros autores, a referência ao “consenso” da comunidade pode ter consequências mais modestas. Alguns comentadores parecem ter em mente apenas o fato de que tanto os aristocratas como a plebe, na prática, estivessem de acordo em reservar “aos nobres, aos ricos, as honras, as magistraturas, os poderes e os sacerdócios, contanto que, pelo exercício do patronato e do evergetismo, eles restituíssem à comunidade uma maneira de contraditória”⁸⁸. Mas não há nada de automático nessa relação. Se a generosidade legítima e justifica o próprio governo aristocrático nas cidades, essas relações só são mantidas pelos usos práticos que os atores reais fazem. O que os ricos aristocratas pretendem fazer é transformar uma parte seu capital econômico em um capital de status, prestígio e autoridade social, por meio desses atos de generosidade (ao menos aparentemente) voluntária. Porém, os promotores dos espetáculos não podem controlar o impacto que sua doação provocará entre os espectadores e é sempre preciso contar com os acidentes e as divergências. Se é possível dizer que o auditório nos espetáculos se constitui ele mesmo em um “teatro político”, as relações entre plebeus e aristocratas nessas ocasiões não se reduzem a “uma comédia cujos

⁸⁶ *Apol.*, L, 12: “Sed hoc agite, boni praesides, meliores multo apud populum si illis Christianos immolaueritis, cruciate, torquete, damnate, atterite nos...”; Carrié, “Les gouverneurs...”, p. 27.

⁸⁷ *Chron. Gal.* (a. 452), 59, 15 (MGH, *Auctores Antiquissimi*, vol. 9, p. 650): “Iohannes comes Africae occisus a populo est.”

⁸⁸ C. Lepelley, “Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique”, in: E. Rébillard e C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*. Roma: École française de Rome, 1998, p. 26; cf. Lepelley, *Les cités*, I, p. 147.

papéis são definidos por antecipação”⁸⁹. Isso significaria transformar atos relativamente aleatórios, motivados, até certo ponto, pelas contingências do momento, por estratégias específicas e por considerações práticas, em um encadeamento mecânico de atos obrigatórios que os transforma em rituais⁹⁰. Mesmo as aclamações e o louvor não são ações automáticas, mas respostas específicas, motivadas por expectativas diferentes daquelas de quem é honrado. Como João Crisóstomo comentava, com uma certa ironia, o povo não aclama o promotor de um espetáculo por sua munificência (*leitourgia*), mas pela esperança de novos gastos com os espetáculos⁹¹. Os diferentes “atores” nos espetáculos, portanto, executam ações que atendem aos seus diferentes interesses materiais ou simbólicos. O que implica em interpretações diferentes e aponta para uma polarização de interesses antagônicos e não para o consenso.

Assim, as pressões populares nos espetáculos são muito significativas. Elas moldam, em certa medida, o comportamento dos aristocratas, dos ambiciosos e dos que querem manter sua proeminência. E nem sempre contêm-se em seus limites. Há sempre o risco de a força de seus clamores obrigar a nomeação de *non idonei* para os cargos públicos, uma possibilidade para a qual o legislador atentava e procurava coibir⁹². Ademais, mesmo tendo seu papel circunscrito, a *plebs* nos teatros, anfiteatros e circos podia demonstrar seu descontentamento em relação aos seus governantes, ainda que essas divergências não ameaçassem a “ordem” estabelecida, nem provocassem “distúrbios cívicos” mais graves.

De qualquer modo, é essa licenciosidade da multidão que é sobretudo criticada por Agostinho. Quando ele se refere aos comportamentos do teatro que são transpostos para a igreja, o que é condenado é a desobediência, a divisão, os gritos, as vaias e os insultos do público.

Em 396, em Hipona, Agostinho associava explicitamente a rebelião e a recusa das reformas espirituais a esse espírito carnal e sedicioso que os freqüentadores dos espetáculos

⁸⁹ Hugoniot, “Saint Augustin et les spectacles...”, p. 14.

⁹⁰ Cf. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Geneva/Paris: Droz, 1972, p. 226; L. Pinto, *Pierre Bourdieu e a Teoria do Mundo Social*; [trad. L. A. Monjardim]. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2000, p. 129; A. Biersack, “Saber local, história local: Geertz e além”, in: L. Hunt, *A Nova História Cultural*; [trad. J. L. Camargo]. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 97-130, às pp. 121-2.

⁹¹ Ioh. Chrys., *De inani gloria*, 10; ed. Malingrey, SC 188, pp. 86-7.

⁹² C. Th., XII, 5, 1 (325).

transpunham para a igreja: “Não são os mesmos os que enchem as igrejas e os que enchem também os teatros? E esses tais, muitas vezes, com as sedições, buscam na igreja o que costumam fazer nos teatros”⁹³. Em 397, no debate com o bispo dissidente Fortúnio, em Tubúrsico da Numídia, Agostinho lamentava o comportamento da turba que comparecera à casa episcopal, que se portava como se estivesse no teatro, por estarem o tempo todo conversando e discutindo, por sua turbulência, por seus gritos e pelas vaias que lançavam contra ele⁹⁴. Assim também, em Cartago, em janeiro de 404, foram as vaias, os clamores e a desobediência do povo no dia anterior que levaram Agostinho a pregar um sermão “sobre a obediência” e a pedir que os fiéis distinguissem a igreja do teatro⁹⁵.

III

Essas observações nos levam a considerar as expectativas da *plebs* quando vem às igrejas e seus comportamentos, suas possibilidades de associação e de manifestações coletivas, à semelhança dos lugares de espetáculos.

Documento particularmente significativo a este respeito é um dos novos sermões de Agostinho, descoberto e publicado por François Dolbeau, em 1992, o *de obedientia*, que se refere a esse episódio da festa de São Vicente (22 de janeiro) do ano 404, em Cartago, a que aludimos há pouco. O incidente provocado era, em si mesmo, mínimo. Agostinho havia sido convidado pelo bispo Aurélio a pregar em Cartago, no inverno de 404. Alguns dias antes, ele havia pregado uma série de sermões contra os dissidentes desde as grades que cercam o altar (*de medio cancelli*), no meio da nave da basílica. Mas nesta ocasião, Agostinho permaneceu de pé na abside, porque a maior parte do povo já ocupava o espaço que o separava do altar. Alguns de seus ouvintes, que estavam junto às cancelas, (e talvez especialmente as mulheres) clamaram para que Agostinho se aproximasse. O bispo, porém recusou os pedidos, por temer os movimentos bruscos da multidão, os quais, “quando as mulheres comesçassem a ser premidas, provocariam um estrépito ainda maior e vozes que não é

⁹³ S. 252, 4: “Nonne ipsi implent ecclesias, qui implent et theatra? Et talia plerumque seditionibus quaerunt in ecclesiis, qualia solent in theatris.”

⁹⁴ Ep. 44, 1.

⁹⁵ S. Dolbeau 2 (F. Dolbeau, “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (III), *REAug* 38, 1992, pp. 50-79.)

decente ouvir numa igreja”⁹⁶. Daí a *perturbatio*, o tumulto, as vaias e os gritos repetidos de “Missa fiant!”, “Missa, missa fac!” (“Deixai partir [sc. os catecúmenos]”) – como se desejassem que a homilia fosse dispensada para que se iniciasse a celebração eucarística –, o que fez Agostinho perder a calma e abandonar o *pulpitum* sem mesmo falar a Aurélio⁹⁷.

O episódio poderia não ter tido maiores conseqüências, não fosse a atitude de Agostinho. Apesar da repreensão que Aurélio parece ter dirigido aos fiéis no dia seguinte, antes da homilia⁹⁸, a insistência de Agostinho, desde o início do sermão, na “caridade” que havia entre as partes envolvidas expõe o seu constrangimento diante de seus colegas por ter perdido a calma com a importunação dos cristãos comuns e por ter faltado com a cortesia devida ao celebrante na ocasião⁹⁹. Por mais inconvenientes que fossem os clamores, os bispos (e mesmo Agostinho, em outras circunstâncias) não costumavam perder a serenidade com esses comportamentos de sua *plebs*. A atitude de Agostinho fora tão surpreendente para seus colegas, como para o povo, que se pôde suspeitar de um estremecimento de suas relações com o bispo de Cartago¹⁰⁰.

O sermão de Agostinho, no dia 23, procuraria desfazer essas suspeitas e reconciliá-lo com os fiéis cartagineses. Contudo, embora reconhecesse alguma culpa, Agostinho se esforçaria por fazer seus ouvintes compreenderem a seriedade de sua transgressão, associando seu ato de insubordinação momentânea às verdades fundamentais da fé. Os fiéis poderiam dizer-lhe: “Nós, por acaso, pedíamos algum veneno, porque quisemos que o *pulpitum* fosse transferido de um lugar para outro?”. Mas a própria desobediência era o veneno: foi ela quem matou o primeiro homem e que por isso tornou necessária a Incarnação do Verbo. Ao final, porém, Agostinho não recusaria aos fiéis a liberdade de clamar e pedir; lamentaria

⁹⁶ S. Dolbeau 2, 3 (Dolbeau, “Nouveaux sermons (III)”, p. 64): “Sine dubio feminae, cum se premere coepissent propinquandi studio, nonne et maiorem strepitum facerent et uoces quas maxime in ecclesia non deceret audire?”.

⁹⁷ S. Dolbeau 2, 3 e 23 (Dolbeau, “Nouveaux sermons (III)”, p. 64 e 79).

⁹⁸ S. Dolbeau 2, 3.12.23.

⁹⁹ S. A. H. Kennell, “*Vt adhuc habeat fides nostra reprobatores. Augustine’s Hostil Hearers*”, in: G. Madec (ed.), *Augustin Prédicateur (395-411)*. Paris: Études Augustiniennes, 1998, pp. 343-352, à p. 347.

¹⁰⁰ S. Dolbeau 2, 1 (Dolbeau, “Nouveaux sermons (III)”, p. 63): “Hoc tamen in conspectu dei confiteor coram ipso et coram uobis, ad cuius aures uox est cogitatio mea; ipsum testem inuoco in animam meam, quia nos ad

apenas a sua exasperação e a provocação ao pregador, ao clamarem “Missa fiant!”: “Quando pedirdes, se for possível, vos será concedido; se não for possível, convertei vossa petição em obediência; porém, se quereis vos lançar à ira, à gritaria insultuosa, à provocação contra os que vos servem em Cristo com tanta solícitude, isto já é o veneno, se não for a morte. Não o queirais, irmãos, eu vos rogo e vos conjuro; distingui a igreja de Deus do teatro.”¹⁰¹

O sermão que Agostinho pronuncia é assim uma exortação aos fiéis de Cartago à obediência mesmo nas mínimas coisas. “Se não obedeceis nas coisas menores, nas maiores é que obedecereis?”¹⁰² A autoridade episcopal, era o que dizia Agostinho, dependia da obediência sem falha da *plebs* cristã. Era graças a essa obediência que as reformas dos costumes católicos, que Aurélio havia implementado há alguns anos em Cartago, tiveram eficácia: “Quando isto poderia ter sido feito por vosso bispo se não tivesse uma *plebs* obediente?”

Agostinho fazia referência ao programa reformista que, desde 392, ele havia concertado com Aurélio e que consistira em um esforço localizado pela instauração de um culto dos mártires mais disciplinado e espiritual¹⁰³. Para ascetas como Aurélio e Agostinho, bem como para muitos de seus colegas que ascenderam ao episcopado na década de 390, os banquetes funerários e as festas em honra dos mártires, acompanhadas por festins e bebidas em suas tumbas e nas igrejas, não eram mais que “deploráveis costumes”, uma de-

istam urbem, ut aliquid quod donat dominus loquamur uobis, non maxime adducit nisi caritas episcopi uestri, non caritatem dico qua eum diligimus, sed illam potius qua nos ab eo diligi sine ullo furo sentimus.”

¹⁰¹ S. Dolbeau 2, 23 (Dolbeau, “Nouveaux sermons (III)”, p. 79): “Nec quisquam iterum dicat: ‘Quid enim? Nos uenenum petiuimus, quia pulpitum de loco ad locum transferre uoluimus?’ Inoboedientia est uenenum, ipsa primum hominem occidit. Numquid, fratres, hoc culpamus, quia petistis? Vere dicimus caritati uestrae quia, si aliquando etiam diutius peteretis, tamen petentes non nobis possetis displicere, quomodo displicuistis succensentes et dicentes: ‘Missa fiant’. Hoc est quod uolumus doleatis. Quando petitis, si uidetur, conceditur uobis; si non uidetur, a petitione conuertite uos ad obtemperacionem; in iram tamen, in conuicium, in laceracionem eorum qui uobis in Christo cum tanta sollicitudine seruiunt, si erumpere uolueritis, iam hoc uenenum est, si tamen non ipsa mors est. Nolite, fratres, rogamus uos, obsecramus uos; discernatis ecclesiam dei a theatris.”

¹⁰² S. Dolbeau 2, 6 (Dolbeau, “Nouveaux sermons (III)”, p. 66): “Si in re modica non oboedistis, in re maiore obaudituri estis?”

¹⁰³ Ep. 22, 1, 3-6.

turpação das práticas cristãs que era necessário extirpar. É claro, entretanto, que tiveram que enfrentar os ressentimentos e a oposição de muitos dos membros de suas congregações que, com certa razão, acreditavam serem seus costumes funerários exuberantes e as suas festas e celebrações do culto dos mártires tradições perfeitamente cristãs¹⁰⁴. Quando o então presbítero Agostinho fez suprimir, em 394, os tradicionais festejos celebrados em honra do primeiro bispo e mártir de Hipona, São Leôncio, impedindo os banquetes e as “alegrias” da “turba de comensais e de bêbados que enchiam todo o espaço da basílica”¹⁰⁵, o tumulto e a revolta dos “homens carnaís” quase fizeram “a nave naufragar”¹⁰⁶. Agostinho só conseguiu evitar uma comoção maior pregando durante todo o dia, até a exaustão. Do mesmo modo, Aurélio tivera que enfrentar a rebelião dos que se opuseram à abolição das festas no memorial de São Cipriano, em 401¹⁰⁷. Em 404, porém, embora a reforma ainda precisasse ser defendida, o bispo de Cartago aparece, no sermão de Agostinho, como tendo abolido as antigas formas da celebração das grandes festas dos mártires que Agostinho associava à *carnalis et imperita plebs*: as “bebedeiras” haviam desaparecido, os hinos substituído as canções populares e, por algum tempo, homens e mulheres haviam sido separados na nave da basílica¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Cf. Aug., *Ep.* 29, 8: “Quare modo? non enim antea, qui haec non prohibuerunt, christiani non erant?”; P. Brown, *Authority and the Sacred*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995, p. 23. Cf. P.-A. Février, “A propos du repas funéraire: culte et sociabilité: «In Christo Deo, pax et concordia sit conuiuio nostro»”, *CArch*, 26, 1977, pp. 29-45 (= *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, pp. 21-37) e id. “Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III^e siècle”, *Acti IX CLAC*, 1978, pp. 211-274 e 303-329 (= *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, pp. 39-129).

¹⁰⁵ *Ep.* 29, 6.

¹⁰⁶ *S.* 252, 4: “In ista ciuitate, fratres mei, nonne experti summus, quod recordatur nobiscum Sanctitas uestra, quanto periculo nostro de ista basilica ebriositates expulerit deus? Nonne seditione carnalium pene mergebatur nobiscum nauis?”

¹⁰⁷ *S.* 305 A, 4.

¹⁰⁸ P. Brown, “Augustine and a practice of the *imperiti*. *Qui adorant columnas in ecclesia* (*S. Dolbeau* 26, 10, 232/Mayence 62)”, in: G. Madec (ed.) *Augustin Prédicateur (395-411)*. Paris: Études Augustiniennes, 1998, pp. 368-75, às pp. 373-4. Cf. *S. Dolbeau* 2, 5: “Vbi tunc impudicae cantunculae perstrepebant, nunc hymni personant; ubi uigilatur ad luxuriam, uigilatur ad sanctitatem; postremo ubi offendebar deus, propitiatur deus.”

Este empenho de parte dos bispos católicos africanos, desde o final do século IV, manifestava a disposição deste novo clero em afirmar sua autoridade nas questões religiosas que afetavam a vida das congregações. Às suas motivações de princípio é preciso acrescentar ainda as considerações de ordem político-pastoral, pois essa reforma dos anos 390 estava necessariamente ligada à perspectiva da campanha contra a dissidência e, em certo sentido, visava manter a integridade do rebanho e sua identidade, ao mesmo tempo que reforçava a autoridade e legitimidade da liderança católica¹⁰⁹. Todas essas reformas, de fato, tornam mais visível e mais presente a autoridade do bispo na igreja. Como aconteceu no decorrer de outras lutas em outras partes do Império, ao longo do século IV, este controle redefiniu a própria igreja como espaço permeado e organizado pela autoridade episcopal¹¹⁰.

Mas é preciso atentar também para o que essa reforma não implica. Como Noël Duval salientou a respeito, se a reforma de Aurélio e Agostinho, sancionada pelo Concílio de Cartago de 401, conseguiu eliminar as práticas dos banquetes e das festas nas igrejas e provavelmente também nos cemitérios, ela não se estendeu a toda a África e, em todo caso, não teve nenhum efeito sobre a organização material das igrejas. A separação dos sexos nas basílicas não implicou em nenhuma separação material efetiva, que, como acontece com a evolução dos dispositivos de proteção dos movimentos do clero, não se deixaria de constatar pela arqueologia¹¹¹. O próprio incidente da festa de São Vicente de 404 torna evidente essa liberdade de movimento nas igrejas africanas do período; do contrário, Agostinho não teria por que temer um movimento da multidão misturando os sexos ao atravessar a nave central para ganhar o coro no centro da basílica. É apenas possível pensar em uma disciplina que havia designado naves separadas para os sexos ou grupos específicos, mas que o menor movimento espontâneo poderia transgredir.

Se as antigas festas permitiam muitas formas de associação que possibilitaram, por exemplo, a própria resistência coletiva às reformas, e se as novas vigílias, que substituíram as danças e cantos noturnos, permanecerão controladas pelo clero, há sempre outras liber-

¹⁰⁹ Brown, *Augustine of Hippo*, p. 227.

¹¹⁰ Galvão Sobrinho, *The Rise of Christian Bishop*, pp. 206-7; cf. Février, "Approches de fêtes chrétiennes...", p. 176.

dades e possibilidades. Como observou Paul-Albert Février, em um estudo sobre a festa do bispo Justo em Lião, na segunda metade do século V, as festas cristãs, doravante, realmente seriam tomadas a cargo de uma autoridade e controladas, mas elas deixariam sempre marginalidades, possíveis, espaços e tempos livres; elas reuniriam, como as antigas festas cívicas, todas as classes sociais da cidade, mas também seriam feitas de separações, de rupturas e distinções entre os clérigos e os fiéis, entre os “primeiros” e o resto; elas criariam solidariedades novas, mas integrariam elementos de uma sociabilidade tradicional e, sobretudo, seriam ricas de leituras diversas¹¹². As igrejas, portanto, permanecem um local para associação, para manifestações coletivas, os clamores e pedidos dos fiéis e mesmo para esses pequenos atos de insubordinação como os que Agostinho sofreu em janeiro de 404.

¹¹¹ N. Duval, “Commentaire topographique et archéologique de sept dossiers des nouveaux sermons”, in: G. Madec, *Augustin Prédicateur (395-411)*. Paris: Études Augustiniennes, 1998, pp. 171-214, à p. 193.

¹¹² Février, “Approches de fêtes chrétiennes...”, p. 182.

3

“Seditiosa multitudo”:
Formas da ação coletiva

I

Neste capítulo, vamos considerar as expectativas, os métodos e as formas da ação coletiva urbana, na África romana, a partir do estudo privilegiado da atuação da plebe cristã. Este ponto de vista, que se impõe pelas exigências da documentação que estudamos, por se tratarem de textos de origem eclesiástica, não implica na restrição da análise apenas ao contexto “interno” à Igreja. A ação turbulenta da plebe cristã não pode ser dissociada da ação popular urbana em geral, quer porque ela transpõe para o domínio eclesiástico os comportamentos cívicos, quer porque sua atuação se dá necessariamente no contexto urbano e seus limites e possibilidades só podem ser compreendidos se consideramos as relações de forças urbanas como um todo.

Nessas considerações sobre as ações coletivas, refiro-me às rebeliões ou motins urbanos em um sentido amplo, designando as ações mais ou menos violentas, com palavras ou com armas, de uma multidão de pessoas atuando informalmente. Esta definição preliminar compreende todas as formas da ação coletiva que os autores antigos, como Amiano Marcelino ou Agostinho, quase invariavelmente designavam como *tumultus* e *seditiones*. *Seditio*, em especial, é uma palavra que exprime bem essa amplitude e traduz a inquietação que essas ações populares suscitavam entre as classes altas e as lideranças civis ou eclesiásticas. Ela significa, em princípio, “divisão”, “secessão”; por conseguinte, “discórdia”, “revolta”, e, enfim, a “sedição” e o “levante” propriamente ditos¹. Desse modo, ela aponta tanto para a *uiolentia* e a *uis*, a violência, a força, a pressão e a coação da multidão, quanto

¹ Cf. A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*. 4ª ed. Paris: Klincksieck, 1967, s. u. “seditio”, p. 611.

para a relativa autonomia da ação popular, que busca seus próprios interesses e que provoca a divisão e um quase “cisma”².

Neste sentido, a *seditio* é o oposto dos prezados ideais da *concordia* e da *unanimitas*, tão recorrentes na mentalidade das elites romanas. Agostinho, por exemplo, apresentava as *seditiones* como o estado de doença de um povo, contrapostas à *concordia*, que é a sua saúde³. Na *Cidade de Deus*, ele define a paz de uma cidade como “a concórdia bem ordenada dos cidadãos no comando e na obediência”⁴ e, reformulando uma definição de Cícero, define o *populus* como “uma multidão de seres racionais associados pela participação concorde nos bens que amam”⁵. Do mesmo modo, é a incapacidade de manter a concórdia e a unanimidade de interesses o que, para Agostinho, definia uma *turba*: “Dá-me a unidade e eis o povo; retira a unidade e eis a turba. Pois o que é uma turba, senão uma multidão perturbada?”⁶. “A multidão, se não está ligada pela unidade, é contenciosa e litigiosa; mas a multidão concorde forma uma só alma”⁷.

Os ideais de unanimidade e concórdia estavam associados sobretudo à legitimação das decisões coletivas, em geral, e das eleições, em particular. Essa mesma retórica, entretanto, tornava necessária alguma forma de intervenção do povo nessas decisões e é por isso significativo que, apesar de a documentação destacar, como locais e momentos privilegiados para a ação turbulenta da multidão, os espaços políticos e as circunstâncias eleitorais, as lideranças civis ou eclesiásticas não pretendessem (ou não pudessem) suprimir toda forma

² Na língua da Igreja, *seditio*, ocasionalmente, veio a designar também o cisma religioso e a heresia: cf. A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*. Estrasburgo, 1954, s. u. “*seditio*”, p. 748.

³ *De ciu. Dei*, XIX, 24.

⁴ *De ciu. Dei*, XIX, 13, 1: “*Pax ciuitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia ciuium.*”

⁵ *De ciu. Dei*, XIX, 24: “*Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi comunione sociatus*”. Cícero (*De Republica*, 11, 42-43) apresentava a concórdia como fundamento do *populus* e da *res publica*; porém esta concórdia estava fundada na justiça. Como para Agostinho a única justiça realmente existente é a justiça divina, era necessária uma nova definição fundamentada não no direito, mas na concórdia dos homens em torno dos bens que amam. Cf. B. Beyer de Ryke, “L’apport augustinien: Augustin et l’augustinisme politique”, in: *Histoire de la Philosophie Politique, II: Naissances de la Modernité*. Paris: Calmann-Lévy, 1999, pp. 43-86, às pp. 62-64.

⁶ S. 103, 4: “*Da unum, et populus est: tolle unum, et turba est. Quid est enim turba, nisi multitudo turbata?*”.

⁷ S. 272 B, 2 (S. Mai 158): “*multitudo, nisi unitate ligetur, rixosa et litigiosa est; multitudo autem consors unam animam facit*”.

de participação do povo na vida política da cidade ou da Igreja. No Império tardio, tanto na vida municipal como na comunidade eclesial, o concurso do povo permanecia indispensável, quando menos sob a forma das aclamações que manifestassem o consenso da comunidade e o prestígio dos eleitos. As aclamações, de fato, haviam sido aceitas como forma de legitimar a autoridade das lideranças, pois se considerava que o clamor em uníssono era uma manifestação de um impulso divino, tanto quanto da opinião pública⁸.

É assim que o princípio da participação popular nas eleições eclesiásticas havia sido estabelecido e justificado, desde o século III, pela necessidade de realizar o consenso de toda a comunidade cristã, cuja unanimidade deveria ser vista como expressão da vontade de Deus. A noção de que a *uox populi* é a *uox Dei* havia sido elaborada e defendida por bispos como Cipriano de Cartago, que defenderam uma verdadeira teologia do sacerdócio e do episcopado monárquico⁹. Se é Deus que escolhe os seus sacerdotes, é pela voz do povo que sua vontade se manifesta. Na concepção de Cipriano, para ser reconhecido como o eleito de Deus, o candidato deveria obter a unanimidade sobre seu nome¹⁰. Por isso ele reconhece no *suffragium* do povo (que, em suas cartas, é sempre uma manifestação oral e coletiva) a expressão da vontade divina¹¹. Assim também o autor de sua biografia diria que o próprio Cipriano havia sido eleito pelo favor do povo e que a unanimidade popular manifestada na ocasião teria sido o sinal de uma inspiração divina¹².

No século IV, entretanto, a partir do momento em que as comunidades cristãs podem se manifestar abertamente, verifica-se uma tendência à politização das eleições eclesiásticas, ligada, sobretudo, à presença cada vez mais ativa de uma plebe laica que transpõe,

⁸ C. Roueché, "Acclamations in the Later Roman Empire: new evidence from Aphrodisias", *JRS*, 74, 1984, pp.181-199, esp. pp. 187-8.

⁹ Cypr., *Epp.* 38, 1, 1-2; 43, 1, 1-2; 44, 2, 1 e 3, 2; 55, 8, 2-5; 59, 5, 2 e 6, 1; 67, 4, 3; 68, 1, 1-2.

¹⁰ Sobre Cipriano e as eleições eclesiásticas no século III, cf. R. Gryson, "Les élections ecclésiastiques au IIIe siècle", *RHE*, 48, 1973, pp. 353-404, às pp. 360-388, esp. pp. 377-380.

¹¹ *Ep.* 43, 1, 3: "secundum uestra diuina suffragia". Sobre o termo *suffragium*, cf. Gryson, "Les élections...", p. 380 e G. E. M. de Ste. Croix, "Suffragium: from Vote to Patronage", *British Journal of Sociology*, 5, 1954, pp. 33-48, às pp. 35-36, que, entretanto, vê Cipriano apenas como o fim de uma tradição de participação popular nas eleições.

¹² Pont., *Vita Cypriani*, 5: "Cum in dilectionem eius et honorem totus populus inspirante Domino prosiliret, humiliter ille secessit...".

para o domínio eclesial, os comportamentos cívicos¹³. Como ressaltaram Luce Pietri, Yvette Duval e Charles Pietri, essa tendência se manifesta sobretudo por uma inflexão política no próprio vocabulário dos textos (tanto normativos, como narrativos) que traduzem o princípio e as modalidades da participação dos laicos nas eleições eclesiásticas, revelando uma verdadeira sociologia eleitoral. O povo cristão é, assim, apresentado como corpo eleitoral cujo favor deve ser conquistado por um *candidatus*. À distinção tradicional entre o *clerus* e o conjunto dos laicos, designado indistintamente como *populus* ou *plebs*, sobrepõe-se uma distinção, no que concerne aos fiéis, entre a elite dos notáveis municipais e a *plebs*, no sentido social do termo, compreendendo os cidadãos mais humildes¹⁴. Mais do que uma distinção semântica, esses textos denunciam o papel crescente e diferenciado da plebe cristã nessas situações eleitorais em todo o Ocidente do Império, sobretudo a partir da segunda metade do século IV.

Neste novo contexto, a unanimidade desejada e manifesta na aclamação dificilmente poderia ser conseguida sem conflitos ou, pelo menos, sem um concerto prévio, o que implicaria em convencimento e concessões. Desse modo, o consenso deveria ser sempre o fim de uma luta eleitoral, no decorrer da qual a plebe poderia manifestar a sua própria escolha, apoiar um candidato apresentado pelo clero ou pelo *ordo* civil, ou assumir o papel de árbitro, quando os clérigos ou os notáveis municipais dividissem o seu apoio entre múltiplos candidatos¹⁵. É por essa razão que as eleições eclesiásticas com tanta frequência desencadearam a violência popular, quer sob a forma da coação sobre um candidato reticente, quer como a luta aberta entre facções rivais¹⁶.

No caso da África do Norte, em particular, a documentação nos permite acompanhar a ação popular turbulenta em algumas eleições eclesiásticas ao longo do século IV e nas primeiras décadas do século V. Podemos analisar esses casos particulares em profundidade,

¹³ L. Pietri, Y. Duval e C. Pietri, "Peuple chrétien ou *plebs*: le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident", in: M. Christol et alii (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au II^e siècle ap. J.-C.* Roma: École française de Rome, 1992, pp. 373-395. (CEFR, 159)

¹⁴ Pietri, Duval e Pietri, art. cit., pp. 374-378.

¹⁵ Pietri, Duval e Pietri, art. cit., pp. 379-386.

¹⁶ R. MacMullen, "The Historical Role of the Masses in Late Antiquity", in: *Changes in the Roman Empire*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990, pp. 250-276, às pp. 266-276, que, no entanto, tem uma visão bem menos positiva sobre o sentido da participação popular.

procurando atentar para a composição da multidão, suas formas de ação e seus objetivos ou motivações essenciais.

A mais famosa das turbulentas disputas por uma sede episcopal na África, a eleição de Ceciliano como bispo de Cartago, em 311/312 (ou 307/308), e a correspondente oposição em torno de Majorino, é também das mais obscuras quanto à participação popular¹⁷. As notícias sobre essa eleição, que é origem do cisma na Igreja africana, são as mais das vezes tardias e escritas sob a motivação da controvérsia teológica, embora baseadas em alguns documentos oficiais e na tradição oral. Assim, Optato de Mileve, escrevendo na década de 360, não cita nenhuma fonte para os eventos que precederam o cisma e, sobre a condenação de Ceciliano e a eleição de Majorino, refere-se a um documento que não se conservou¹⁸. A partir, entretanto, de sua narrativa, calcada na tradição oral, seria possível identificar as motivações e os principais opositores de Ceciliano: “O cisma, portanto, naquele tempo, foi dado à luz pela cólera de uma mulher perturbada, alimentado pela ambição, consolidado pela avareza.”¹⁹ A cólera de Lucila, a ambição dos candidatos derrotados, a avareza dos *seniores*: essas teriam sido as causas da divisão. A nobre espanhola Lucila, *potens et factiosa femina*, como lembra Optato (I, 18, 3), *pecuniosissima mulier*, como diz Agostinho (Ep. 43, 6, 17), guardava o rancor de ter sido repreendida, anos antes, pelo então diácono Ceciliano, por seu costume de beijar a relíquia de um suposto mártir antes de receber a eucaristia (Optato I, 16)²⁰. Os *seniores* de Cartago, que haviam sido encarregados, pelo bispo Mensúrio, da guarda dos bens da igreja, durante a perseguição, recusavam-se a devolvê-los ao novo bispo (Optato, I, 18, 2). Bôtro e Celéstio, candidatos malogrados na eleição, recusavam-se a reconhecer como válida a ordenação de Ceciliano. Esses três interesses convergiram para provocar a reunião de setenta bispos no sínodo de Cartago que declarou inválida a consagração de Ceciliano e ordenou Majorino, antigo leitor da igreja local e servidor, ou mesmo escravo, (*domesticus*) de Lucila, em seu lugar (Optato, I, 19). A acusação lançada

¹⁷ Sobre Ceciliano e Majorino, cf. A. Mandouze, *PCBE*, I, s. u. “Caecilianus 1,” pp. 165-175 e “Maiorinus 1,” pp. 666-667.

¹⁸ Cf. M. Labrousse, “Introduction,” in: *Optat de Milév. Traité contre les donatistes*, t. I, Paris: Éd. du Cerf, 1995, p. 68.

¹⁹ Opt., I, 19, 1: “Schisma igitur illo tempore confusae mulieris iracundia peperit, ambitus nutriuit, auaritia roborauit”.

²⁰ Cf. Mandouze, *PCBE*, I, s. u. “Lucilla 1,” p. 649.

pelos partidários de Majorino (e, depois, de Donato, que o sucedeu em 313) era, como se sabe, a de que Ceciliano teria sido culpado de *traditio* (de ter entregue os livros sagrados às autoridades durante a grande perseguição) ou, pelo menos, de que havia sido ordenado por um *traditor*, o bispo Félix de Abthugni.

Para Optato, entretanto, que procurava demonstrar a vacuidade dessas acusações, o crime de *traditio* era apenas uma intriga forjada pelos inimigos de Ceciliano que haviam se oposto a uma eleição todavia legítima. Segundo seu testemunho, Ceciliano teria tido o mais amplo apoio popular: “suffragio totius populi Caecilianus eligitur” (I, 18, 2). Contudo, a menção à unanimidade do povo, neste texto, deve-se muito mais à fórmula consagrada para certificar a legitimidade da eleição, do que a uma referência precisa à ação popular²¹. Apesar disso, Optato afirma ter sido o povo, reunido com o novo bispo na basílica²², que o impediu²³ de cair na cilada de Purpúrio, o qual acenara a Ceciliano com a possibilidade de consagrá-lo novamente, se viesse ao encontro dos bispos reunidos no sínodo de Cartago.

Qualquer que tenha sido o papel da plebe na eleição de Ceciliano, os testemunhos de Agostinho e mesmo de Optato referem-se também ao apoio popular angariado, ainda que posteriormente, por Majorino e, em seguida, por Donato. Agostinho recorda que, no julgamento do papa Milcíades (313), as testemunhas da acusação indicadas por Donato alegaram não ter outra prova dos crimes de Ceciliano a não ser o clamor popular (*Ep.* 43, 5, 14; cf. Optato, I, 23-24). Ele afirmava que esses *clamores tumultuosi* não podiam ser levados em conta pelo tribunal, porque uma multidão não poderia ser juridicamente constituída em pessoa de acusação (“certam personam non habebat”) (*Ep.* 43, 5, 15). No entanto, desde Cipriano, as lideranças haviam admitido que era necessário que toda eleição eclesiástica se fizesse ao menos na presença do povo para que fossem “descobertos os crimes ou louvados os méritos” do pretendente²⁴. Cipriano havia considerado até mesmo como um dever do

²¹ Cf. Cypr., *Ep.* 59, 5, 2; 6, 1; Gryson, “Les élections...”, pp. 372 e 380-381.

²² Opt., I, 19, 2: “cum Caeciliano tota frequentia ciuica fuerat”.

²³ Opt., I, 19, 3: “tota ecclesia Caecilianum retinuit”.

²⁴ Cypr., *Ep.* 67, 4, 2: “...ut plebe praesente uel detegantur malorum crimina uel bonorum merita praedicentur...”.

povo opor-se aos bispos indignos para não compactuar com a sua indignidade²⁵. Agostinho falava na *plebs partis Maiorini* como uma “multidão sediciosa e afastada da paz da Igreja”, uma turba que se manifestava pelos clamores tumultuosos, uma “multidão furiosa e embriagada com o cálice do erro e da corrupção”²⁶. Contudo, o que a plebe adversária de Ceciliano fazia não era mais do que exercer ativamente um papel que há muito os bispos lhe haviam, pelo menos em princípio, assegurado.

É também essa multidão turbulenta, a agora *seditiosa pars Donati*, que, em 313/316, se opõe aos bispos Eunômio e Olímpio, enviados a Cartago para uma investigação sobre as origens do cisma. Como descreve Optato (I, 26, 1), durante todos os dias de sua permanência na metrópole africana, houve estrepitosas manifestações da turba: “De studium partium strepitus cotidiani sunt habiti”. Apesar da brevidade da referência, é possível identificar nesses *strepitus cotidiani* uma alusão aos tumultos, charivaris populares²⁷, ou ainda a outras cenas de violência promovidas pelos fiéis “donatistas,” talvez estimulados pelo clero.

Não podemos avançar muito mais as inferências sobre a atuação da multidão ou a violência popular em Cartago nas origens do cisma. Todavia, há ainda um documento sobre os primeiros anos do século IV, reunido por Optato no Apêndice do seu tratado, que nos abre a possibilidade de identificar com muito mais precisão a ação popular em uma eleição.

As circunstâncias da tumultuada eleição do bispo Silvano, em 305 (ou, mais provavelmente, 307), são relatadas nas atas do inquérito sobre a igreja de Cirta (Constantina), na Numídia, conduzido pelo governador da província, em dezembro de 320 (*Gesta apud Zenophilum*)²⁸. Segundo o depoimento das testemunhas oculares arroladas pelo diácono Nun-

²⁵ Cyr., *Ep.* 67, 3, 2: “Propter quod plebs obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens a peccatore praeposito separare se debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxime habeat potestatem uel eligendi dignos sacerdotes uel indignos recusandi.”

²⁶ Aug., *Ep.* 43, 5, 15: “...sed totam causam in plebem de parte Maiorini, hoc est seditiosam et ab ecclesiae pace alienatam multitudinem transerre uoluisse [sc. accusatores Caeciliani], ut ab ea uidelicet turba Caecilianus accusaretur, quam solis tumultuosis clamoribus nulla documentorum adtestatione, nullo ueritatis examine ad suam uoluntatem animos iudicium detorquere posse arbitrabantur, nisi forte furiosa et poculo erroris atque corruptionis ebria multitudo uera in Caecilianum crimina diceret, ubi septuaginta episcopi, sicut de Felice Aptungitano constitit, absentes et innocentes collegas tam insana temeritate damnarunt.”

²⁷ S. Lancel, “Aux origines du Donatisme et du mouvement des Circoncensions”, *CT*, 57-60, 1967, p. 185.

²⁸ Sobre o local, os personagens e as condições excepcionais deste inquérito, cf. Y. Duval, “Le gouverneur de Numidie en sa capitale. Le lieu et les acteurs du procès de l’évêque de Cirta en 320”, *AnTard*, 6, 1998, pp.

dinário, que então acusava o bispo de ter sido um *traditor* à época da perseguição, é possível delinear a composição dos dois partidos que se confrontaram na sucessão da sede episcopal de Cirta. Os adversários de Silvano, que apoiavam a candidatura de um certo Donato, são apresentados como o *populus Dei*, os *ciues*, conduzidos pelo clero e pelos *seniores* da igreja local. Apesar disso, Silvano seria finalmente eleito por poder contar, por sua parte, com o apoio da vil população dos *campenses*, *harenarii* e *prostibulae*.

É o acusador Nundinário quem, assistindo e provendo o andamento do processo, primeiramente afirma ser Silvano um candidato impopular: “Quando uentum est illic, ait, ut factus esset episcopus, respondit populus: alius fiat, exaudi deus”²⁹. Mas *populus* (“povo”) é uma palavra naturalmente ambígua (e não apenas em latim); e tal ambigüidade jamais aparece de modo tão claro como nas páginas das atas do processo de Silvano³⁰. Nas palavras de Nundinário e no depoimento do gramático Vítor, um dos *seniores* de Cirta, o *populus* designa o conjunto dos opositores de Silvano e está sempre relacionado a “*ciuem nostrum*”:

Nundinarius diaconus dixit: uos seniores clamabastis: exaudi. deus. ciuem nostrum uolumus. ille traditor est.

Zenophilus u. c. consularis Victori dixit: clamasti ergo cum populo. quod traditor esset Siluanus et non deberet fieri episcopus?

Victor dixit: clamaui et ego et populus, nos enim ciuem nostrum petebamus. integrum uirum. (Gesta, CSEL, 26, p. 192, 29-35)

Nundinário, diácono, disse: “Vós, anciãos, clamáveis: ‘Ouvi, ó Deus, queremos um cidadão dos nossos, aquele é um traidor!’.”

Zenófilo, v. c., governador, disse a Vítor: “Clamaste, portanto, com o povo, que Silvano era um traidor e que não deveria ser feito bispo?”

Vítor disse: “Tanto eu clamei como o povo, pois nós pedíamos um cidadão dos nossos, um homem íntegro.”

193-207. Para a data da eleição de Silvano, ver S. Lancel, “Aux origines du Donatisme...”, p. 185, n. 8, e Labrousse, *op. cit.*, pp. 60-61, n. 4, e pp. 69-70. Sobre Silvano, cf. Mandouze, *PCBE*, I, s. u. “Siluanus 1,” pp. 1078-1080.

²⁹ *Gesta apud Zenophilum*, 21, ed. Ziwsa, *CSEL* 26, p. 192, 24-25.

Populus aparece, nessas passagens, como sinônimo de *ciues* e pode designar tanto os “verdadeiros cristãos” (o *populus Dei*), por oposição ao *traditor*, quanto simplesmente os cidadãos de Cirta, os cidadãos, contrapostos, como veremos, aos *campenses*, os camponeses partidários de Silvano³¹. Entretanto, no depoimento de Saturnino, um coveiro (*fossor*), os *ciues* são agora opostos ao *populus*, e Nundinário se apressa a esclarecer ao governador que esta “população”, aliada aos gladiadores e às prostitutas,³² não é o “povo fiel”:

Zenophilus u. c. consularis Saturnino dixit: uera sunt omnia. quae dicit Nundinarius. quia ab harenariis factus est episcopus Siluanus?

Saturninus dixit: uera.

Nundinarius dixit: prostibulae illic fuerunt.

Zenophilus u. c. consularis Saturnino dixit: harenarii illum gestauerunt?

Saturninus dixit: ipsi eum tulerunt et populus: nam ciues in area martyrum fuerunt inclusi.

Nundinarius diaconus dixit: numquid populus dei ibi fuit?

Saturninus dixit: in casa maiore fuit inclusus. (Gesta, CSEL, 26, p. 194, 20-27)

Zenófilo, v. c., governador, disse a Saturnino: “É verdade tudo o que disse Nundinário, que Silvano foi feito bispo pelos gladiadores?”

S. disse: “É verdade.”

N. disse: “Também as prostitutas ali estiveram.”

Z. disse a S.: “Foram os gladiadores que o levaram?”

S. disse: “Tanto estes como o povo o carregaram; pois os cidadãos foram fechados no cemitério dos mártires.”

N., diácono, disse: “Por acaso o povo de Deus estava aí?”

³⁰ Esta análise dos diversos sentidos de *populus* no episódio da eleição de Silvano retoma (e amplia) os argumentos desenvolvidos por Serge Lancel, “Aux origines du Donatisme...”, *passim*.

³¹ Lancel, “Aux origines du Donatisme...”, p. 186.

³² *Prostibulae*: como nota o prof. Lancel (art. cit., p. 187), a menção às prostitutas neste trecho, pelo acusador Nundinário, parece se dever mais a intenções polêmicas do que aos acontecimentos de 307. O governador, de fato, não se detém nessa insinuação, muito mais espantado e preocupado com o fato de Silvano ter sido apoiado pelos gladiadores. É claro, também, que a hostilidade de Nundinário podia se dirigir a mulheres realmente presentes à eleição de Silvano, porém “transformadas” em prostitutas pela necessidade de denegrir o réu. Contudo, não é impossível, ao menos se excluirmos o ponto de vista moralista ou puritano, que as prostitutas tenham realmente apoiado um candidato ao episcopado, o que não significa que elas se tornassem, por isso, mais devotas, ou o bispo, menos cristão.

S. disse: "Foi trancado na construção maior."

A partir deste depoimento, portanto, em contraposição ao *populus*, os *ciues* parecem representar não tanto os cidadãos como, de modo mais restrito, os cidadãos "mais ilustres", os notáveis da cidade. Não por acaso, dentre os *ciues* aprisionados pelos partidários de Silvano, destacavam-se os *seniores*, que formavam um conselho associado à gestão da comunidade religiosa, cujos membros eram escolhidos entre os laicos, mas raramente entre os humildes³³. (O *senior* Vítor, por exemplo, *professor litterarum Romanarum, grammaticus latinus*, era um *honestior*, filho de um decurião de Constantina e neto de um soldado da comitiva do governador³⁴.) Quanto ao *populus*, a "populaça", ela é, certamente, um grupo social bastante distinto dos notáveis de Cirta. São os *campenses*, os *camponeses* (talvez, mais precisamente, como sugeriu Serge Lancel, trabalhadores rurais assalariados), que o diácono Nundinário apresenta, associados aos gladiadores, como os eleitores de Silvano: "Campenses et harenarii fecerunt illum episcopum"³⁵.

Além disso, em outras passagens das atas, *populus* pode designar, dentre os cidadãos de Cirta, precisamente os mais pobres. Na investigação sobre a doação dos 400 *folles* da nobre Lucila, o governador interroga os coveiros Saturnino e Vítor, o subdiácono Casto e o diácono Crescentiano sobre o uso que Silvano teria feito dessa quantia. Na prática, investigava-se a natureza da doação: esmola, se distribuída aos pobres e ao clero de Cirta, ou suborno (para obter de Silvano, como de outros bispos africanos, a condenação do bispo de Cartago, Ceciliano, e a eleição de Majorino), se o bispo conservasse tal soma para si, sendo então inculcado de fraudar os pobres da Igreja (Silvano é, de fato, acusado de ser um *fur rerum pauperum*). Os destinatários das esmolos são, ao longo desse interrogatório, indis-

³³ Lancel, "Aux origines du Donatisme...", p. 187; cf. B. Shaw, "The Elders of Christian Africa," *Mélanges Gareau*, CEA, 14, 1982, pp. 207-226.

³⁴ *Gesta*, 17, CSEL 26, p. 185, 11-13.

³⁵ *Gesta*, 24, CSEL 26, p. 196, 17.

tintamente designados (pelo governador) como *pauperes*³⁶, *populus*³⁷, *populus minutus*³⁸ ou *populares*³⁹.

É provável que esses *pauperes* tivessem sido efetivamente controlados pelos *seniores* e, por eles, incitados a clamar contra Silvano, como sugere Brent Shaw⁴⁰ a partir do depoimento do gramático Vítor, embora o testemunho de Saturnino possa nos fazer supor uma associação entre a população que sustentou Silvano e o *populus minutus* que recebe esmolas da Igreja de Cirta. De qualquer modo, o confronto pela sucessão da sede episcopal na capital da Numídia não parece se dever tanto a divergências teológicas (de crucial importância apenas em 320), quanto às distinções sociais e à polarização de interesses de classe⁴¹. (Os pobres e os membros mais humildes do clero podem seguir os *seniores*, mas são estes que conduzem a oposição a Silvano.) De fato, o clero, os *seniores* e os *ciues* opõem-se a um candidato que não é um dos seus (não é um *ciuis nostrum, integrus uir*) e que é apoiado pela mais vil população, por homens do campo e infames cidadãos (gladiadores e prostitutas).

Assim, no dia da eleição, assistimos a um verdadeiro levante pela ordenação de Silvano, cujos movimentos podem ser precisados pelas indicações das atas do processo de 320. Como as basílicas urbanas, confiscadas durante a perseguição, ainda não tivessem sido restituídas (cf. Optato, I, 14,1), reuniram-se os eleitores na *area martyrum* (o “cemitério dos mártires”), um espaço delimitado na necrópole e cercado por muros⁴². Os partidários de Donato opõem-se à candidatura de Silvano com clamores, como os recordados pelos testemunhos mais ou menos sinceros (porque feitos sob pressão do julgamento e a condução do

³⁶ *Gesta*, 23, CSEL 26, p. 195, 1.

³⁷ *Gesta*, 23, CSEL 26, p. 195, 29; *Gesta*, 24, CSEL 26, p. 196, 34 e p. 197, 5.

³⁸ *Gesta*, 23, CSEL 26, p. 195, 31.

³⁹ *Gesta*, 24, CSEL 26, p. 196, 31.

⁴⁰ “The Elders...”, pp. 216-217.

⁴¹ Cf. Lancel, “Aux origines du Donatisme...”, p. 187; Pietri et al., “Peuple chrétien ou plebs...”, p. 385.

⁴² Sobre as *areae martyrum* na África do norte, cf. Y. Duval, *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*. Roma: École française de Rome, 1982, vol. 2, pp. 460-463. “Le terme *area*, fréquemment utilisé par les textes africains, désigne un espace délimité dans une nécropole par des murs, dont l’entrée unique est aménagée (escalier monumental, couloir d’accès pavé), et où s’entassaient des tombes triées selon certains critères définis par les fondateurs de l’*area*: groupes familiaux (*areae* appartenant à des fidèles, comme celle de Cherchel ...) ou sociaux (*area* des collèges, de *scholae*, ou de clercs).” (p. 461)

acusador) dos depoentes no inquérito. Os clamores dos defensores de Silvano não foram lembrados, mas sua ação é bem indicada. Os *populares* fecham os *ciues* na *area* e depois os trancafiam na *casa maior* (uma construção no cemitério que, à época, devia servir de igreja), valendo-se certamente do braço armado dos gladiadores, enquanto Silvano é carregado nos ombros de Mudo, o gladiador⁴³. Depois desse motim, Silvano é finalmente ordenado e confirmado pelos bispos númidas reunidos em Cirta, na casa de Urbano Cariso, para dirimir o conflito⁴⁴.

Uma aliança como essa, entre *populares* e gladiadores, pode ter sido acidental na história das eleições eclesásticas, mas a violência da plebe nessas ocasiões veio a ser uma constante. Ela foi mesmo tolerada, estimulada ou canalizada pelo clero ou pelos notáveis locais como forma de pressionar um eleito reticente⁴⁵. Depois da Conferência de 411, Agostinho podia inclusive utilizá-la como argumento para defender a coerção religiosa, pois se tratava de um bom exemplo de como a coação podia resultar numa boa obra: “Presta atenção no que dizia o Apóstolo: ‘Quem deseja o episcopado, almeja uma boa obra’; e no entanto, são tantos os que, para aceitarem o episcopado, são retidos à força, conduzidos, trancafiados, vigiados e padecem tantas coisas.”⁴⁶ Em 391, o próprio Agostinho fora assim feito presbítero: contra sua vontade, apresado pelos hiponienses e conduzido ao bispo Valério para a ordenação. Como narra seu amigo e biógrafo Possídio, estando em meio à multidão, “eles o apresaram e, como é costume nessas ocasiões, levaram-no para ser ordenado pelo bispo, conforme o exigiam todos, por um desejo unânime, com grande empenho e com um clamor insistente, que assim fosse feito e acabado”⁴⁷.

⁴³ *Gesta*, 22-23, *CSEL* 26, p. 194, 18-19: “Nundinarius dixit: uidi, quia Mutus harenarius tullit eum in collo.”; *Gesta*, 24, *CSEL* 26, p. 196, 18-19: “Zenophilus u. c. consularis Crescentiano dixit: Mutus harenarius certe eum sustulit? dixit: manifeste.”

⁴⁴ Cf. *Opt.*, I, 14; *Aug., C. Cresc.*, III, xxvii, 30: “et sic poterimus hic ordinare episcopus”.

⁴⁵ Cf. Pietri, Duval, Pietri, “Peuple chrétien ou *plebs*...,” p. 381.

⁴⁶ *Ep.* 173, 2: “Adtende, quid apostolus dixerit: *Qui episcopatum desiderat, bonum opus concupiscit* (1 Tm 3,1), et tamen tam multi, ut episcopatum suscipiant, tenentur inuiti, perducentur, includuntur, custodiuntur, patiuntur tanta”.

⁴⁷ *Pos., Vita Augustini*, 4: “eum ergo tenuerunt et, ut in talibus consuetum est, episcopo ordinandum intulerunt, omnibus id, uno consensu et desiderio fieri perficique petentibus, magnoque studio et clamore flagitantibus...”.

Em 411, novamente, os hiponienses tentaram fazer ordenar como presbítero o senador Valério Piniano (esposo da nobre Melânia, a Jovem), que então se desfazia de suas riquezas e, em sua passagem pela África, havia cumulado a igreja de Tagaste de imensas doações.⁴⁸ Durante uma celebração na basílica principal de Hipona, à qual Piniano e Melânia estavam presentes, a multidão irrompeu em clamores pedindo sua ordenação. Mas, diante da obstinada recusa de Piniano e da objeção de Agostinho em não ordená-lo contra sua vontade, a aclamação deu lugar à revolta. Injuriado e ameaçado, Piniano chegou mesmo a temer que os mais furiosos atentassem contra sua vida (*Epp.* 125, 3; 126, 1). Alípio, o bispo de Tagaste, que se encontrava na abside com os ilustres visitantes, foi igualmente insultado e Agostinho, por um breve momento, pensou em fugir. Mas desistiu do propósito por temer que o povo enfurecido atacasse Alípio quando ele se retirasse com o colega em meio à multidão, ou durante sua ausência, se o abandonasse na igreja (*Ep.* 126, 2). Agostinho só conseguiria pôr um fim à agitação obtendo de Piniano o compromisso de que permaneceria na cidade como um laico e, se algum dia desejasse o sacerdócio, não o receberia em nenhum outro lugar a não ser em Hipona.

No dia seguinte, porém, Piniano deixou a cidade, e a mãe de Melânia, Ceônia Albina, escreveu a Agostinho uma carta áspera, indignada com a agressão sofrida pelo genro. Nela, acusava o povo de Hipona de ter sido movido apenas pelo “mais torpe apetite de dinheiro” (cf. *Epp.* 126, 7; 125, 2). A resposta de Agostinho é uma carta embaraçada (*Ep.* 126), na qual o bispo tenta desculpar a atitude da plebe, mas com argumentos bastante frágeis. Dizia que o povo de Hipona fora movido não pelo dinheiro de Piniano, mas pelo seu desprezo das riquezas. Que o povo de Tagaste não teria recebido nada das doações que Pi-

⁴⁸ Sobre as doações de Piniano e Melânia em Tagaste, cf. Gerônimo, *Vita Melaniae*, 21, 16 ss. (L): “Dedit autem et possessionem multum praestantem redditum, quae possessio maior etiam erat ciuitatis ipsius, habens balneum, artifices multos, aurifices, argentarios et aerarios; et duos episcopos, unum nostrae fidei et alium haereticorum.” Cf. A. Giardina, “Carità eversiva: le donazione di Melania la giovane e gli equilibri della società tardo-romana,” *StudStor*, 1, 1988, p. 133. Sobre o episódio da tentativa de ordenação de Piniano, permanece indispensável a análise do prof. Lepelletier em *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire. I: La permanence d'une civilisation municipale*. Paris: Études Augustiniennes, 1979, pp. 385-388. Mas, ver também, mais recentemente, G. A. Cecconi, “Un evergete mancato: Piniano a Ippona,” *Athenaeum*, 66, 1988, pp. 371-389, uma análise exaustiva do episódio de Piniano, interessante sobretudo pelo estudo que faz das motivações dos amotinados.

niano e Melânia haviam feito à igreja do lugar (*Epp.* 125, 2; 126, 7). E que os hiponienses não poderiam ter inveja dos tagastenses, porque ele mesmo recusara as terras que havia herdado na cidade de Tagaste, e, quando o fizeram presbítero, alegraram-se que as tivesse abandonado (*Ep.* 126, 7). Mas havia uma grande diferença entre os *paucis agellulis paternis* de Agostinho e as imensas riquezas e propriedades de Piniano. Além disso, é certo que doações desse tipo permitiam às igrejas desenvolver obras de caridade da qual muitos se beneficiavam, especialmente os mais pobres⁴⁹. E é significativo que o próprio Agostinho reconhecesse que, entre o povo amotinado, se destacavam “os pobres e até os mendigos”, que esperavam “suprir a sua indigência” com a “venerável opulência” de Piniano⁵⁰.

A argumentação de Agostinho, porém, procurava restringir a acusação de *cupiditas* e de *appetitus peccuniae* que Albina havia lançado ao povo de Hipona apenas às suas implicações diretamente materiais, cujos beneficiários concretos constituíam um setor relativamente restrito da população. Agostinho, de fato, afirmava que a plebe cristã de Hipona não poderia retirar benefícios econômicos da caridade de Piniano, que privilegiava os pobres e os mendigos e não a massa da população. Todavia, como ressaltou Giovanni Cecconi, se é verdade que o povo de Hipona havia sido motivado pelas generosas doações de Piniano, outras eram as razões que haviam levado a plebe a tentar fazê-lo residir na cidade. O grosso da população (artesãos, lojistas, trabalhadores assalariados) não vivia na expectativa de ricos senhores que o sustentassem ou que fizessem largas distribuições de esmolas em seu favor. Ao contrário, suas expectativas parecem ser as mesmas que tinham em relação à munificência cívica e ao patronato municipal. Um rico benfeitor cristão poderia, de fato, ser visto como uma garantia de assistência para os tempos de carestia ou de calamidade pública (especialmente em um momento de apreensões e incertezas provocadas pelo recente saque de Roma e de dificuldades generalizadas para os *tenuiore*s de Hipona), mas também, à maneira dos promotores de espetáculos, poderia promover as festas da comunidade e, em todo caso, suas doações à Igreja de Hipona poderiam fazê-la rivalizar com a vizinha cidade de Tagaste⁵¹.

⁴⁹ Cf. Lepelley, *Les cités*, I, pp. 386-387.

⁵⁰ *Ep.* 126, 8: “Nam etsi fuerunt illi multitudini permixti inopes uel mendici, qui simul clamabant et de uestra uenerabili redundantia indigentiae suae supplementum sperabant, nec ista, ut arbitror, cupiditas turpis est.”

⁵¹ Cecconi, “Un evergete mancato...”, pp. 374-377.

A multidão que exigia a ordenação de Piniano (*multitudo, populus, plebs, turba*, no relato de Agostinho), era, sem dúvida, composta por homens e mulheres da plebe, pois ela se distingue muito claramente dos “mais ilustres”, dos *honoratiores et grauiiores* que atuam como intermediários entre o bispo e a plebe. Brent Shaw⁵² propôs uma estrita identificação entre estes *honesti fideles* e os *seniores* de Hipona, “representantes do povo que emergiram como líderes naturais por causa de suas manifestas qualificações para este papel aos olhos da congregação,” ou seja, em virtude de suas qualidades “carismáticas,” como a *honestas* e a *grauitas*. Mas tais “qualidades” são também títulos e formas de tratamento atribuídos às aristocracias locais e à classe governante imperial; honrarias vácuas, talvez, e, de todo modo, atribuições que não dependem das disposições individuais de nobres e decuriões. Como ressaltaram Luce Pietri, Yvette Duval e Charles Pietri⁵³, a referência a um grupo de *honoratiores et grauiiores* contraposto à *plebs* deve-se muito mais a uma transposição das distinções sócio-jurídicas da cidade para o domínio eclesiástico do que a uma instituição indígena, genuinamente africana, como Shaw afirma ser os *seniores*⁵⁴. Termos como *honorati*, *honestiores* ou *honoratiores et grauiiores* representam, nas descrições das eleições eclesiásticas em todo o Ocidente (especialmente no século V), a elite que constitui a *nobilitas*, a *curia* ou o *ordo* civil e que se distingue do clero, mas também e sobretudo da *plebs*, ou seja, dos cidadãos mais humildes⁵⁵. Na verdade, se, como Shaw⁵⁶, considerarmos os *seniores* como homens que assumem uma preponderância na sua própria comunidade e na sociedade, não somente por sua idade e carisma, mas também pela riqueza, laços de parentesco e relações de compadrio, faz pouca diferença saber se os mediadores entre os amotinados na nave da basílica de Hipona e os refugiados na abside assumem este papel em de-

⁵² “The Elders of Christian Africa,” *CEA*, 14, 1982, p. 220.

⁵³ “Peuple chrétien ou *plebs*...,” p. 376.

⁵⁴ Shaw (1982) parte de uma perspectiva funcionalista e africanista, que o leva a compreender o papel dos *seniores* nas comunidades cristãs africanas como a “continuidade na estrutura e na função” de uma “instituição social” africana característica da política nos vilarejos e aldeias da África pré-cristã (p. 209). Escrevendo de um ponto de vista diferente, Pietri, Duval e Pietri (1992) estudam a recorrência de um modelo da política das cidades *romanas* nas eleições eclesiásticas no Ocidente nos séculos IV e V. Dessa perspectiva mais ampla, a atuação dos *honoratiores et grauiiores* em Hipona parece, naturalmente, menos uma particularidade africana que um fenômeno mais geral em desenvolvimento no Império tardio.

⁵⁵ L. Pietri, Y. Duval, Ch. Pietri, “Peuple chrétien ou *plebs*...,” pp. 376 e 391.

corrência de uma função institucional na congregação (enquanto *seniores*), ou por sua posição social na *civitas*, homens respeitáveis e graves com os quais o bispo podia dialogar. Isso, entretanto, não significa reconhecer que os *honoratiores et grauiores* de Hipona agissem, forçosamente, enquanto “representantes” (ou “líderes naturais”) da plebe. Os *honesti fideles* distinguem-se da multidão e, embora venham a intermediar as negociações com o bispo e mesmo, em determinado momento, a “representar” o povo, a *turba* segue objetivos próprios e não aceita o primeiro acordo que os *honoratiores et grauiores* fazem “em seu nome”.

Pelo relato de Agostinho, é possível perceber os diferentes momentos da ação da multidão e o modo pelo qual a plebe pôde negociar com o bispo e com Piniano. Agostinho distingue dois momentos das negociações, antes e depois de despedir os catecúmenos para dar início à celebração eucarística. Somente neste instante é que os últimos acertos são feitos pelos *honesti fideles* “em nome do povo” (*a populo*) e não mais, como até então, por meio dos próprios clamores populares (*uocibus populi*) (*Ep.* 126, 5). As primeiras manifestações do povo na basílica, com efeito, são a aclamação de Piniano como presbítero e, em seguida, os clamores para que Agostinho o consagrasse, ainda que à força (*Ep.* 126, 1). A rebelião de fato só começa quando Agostinho se mostra irredutível, em virtude da promessa que fizera a Piniano de não ordená-lo contra sua vontade. A excitação, então, se propaga pela multidão com a velocidade de um incêndio atizado pelo vento, que é apenas por um momento contido (quando Agostinho ameaça deixar Hipona se o povo o fizesse quebrar a promessa), para, depois, continuar com uma violência ainda maior. Os amotinados clamam contra Agostinho, dizendo que, se não pudessem obrigá-lo a consagrar Piniano, procurariam outro bispo que o fizesse⁵⁷. A partir de então, Agostinho se resigna à negociação e procura dialogar com os fiéis “mais honrados e graves”, que sobem à abside para intermediar um acordo. A multidão, entretanto, postada diante dos degraus⁵⁸, “com o horrendo e

⁵⁶ *CEA*, 14, 1982, p. 225.

⁵⁷ *Ep.* 126, 1: “Tum illi aliquantulum inopinata mea responsione cunctati atque turbati uelut flamma uento paululum pressa deinde coeperunt multo ardentius excitari existimantes fieri posse, ut uel mihi extorqueretur illud non seruare promissum uel me tenente promissi fidem ab alio episcopo ordinaretur.”

⁵⁸ Nas igrejas africanas, a abside é quase sempre sobrelevada (de cerca de 50cm a mais de 1m de altura). O presbitério e a cátedra episcopal situavam-se no fundo da abside, que servia também de estrado para as leituras. O altar estava situado na nave central, bastante avançado em relação à abside, e a única separação materi-

constante alarido de seus clamores”, permanecia na mesma vontade. Nesse momento, o povo também ameaça e vocifera contra o bispo de Tagaste, talvez por julgá-lo responsável pela obstinação de Piniano para retê-lo em sua cidade⁵⁹.

A essa altura, Agostinho já podia falar em um verdadeiro levante do povo, uma tamanha agitação popular (*motus populi*) que fazia mesmo a igreja estremecer. E embora procurasse convencer Albina de que Piniano jamais correria perigo, o bispo não podia negar que o medo entre todos na abside era generalizado⁶⁰. Agostinho dizia temer não exatamente a ação de seu povo, que se indignava aparentemente por um motivo justo, mas a conspiração de “alguns perdidos”, que “nunca faltam numa multidão”. Havia, então, o temor, de que, incitada por esses “sediciosos,” a turba ousasse uma ação mais violenta, talvez contra Piniano, mas sobretudo contra Alípio⁶¹. Agostinho, de qualquer modo, não ousa retirar-se passando em meio ao povo furioso, apinhado na nave da basílica (*Ep.* 126, 2).

Quando, finalmente, Piniano se propõe a fazer um juramento de não deixar Hipona, se os seus cidadãos não insistissem em querer ordená-lo à força, Agostinho se dirige até o povo rebelado (*ad populum tumultuantem*), que silencia para escutá-lo. Mas, como ainda pretendessem tê-lo como presbítero, depois de sussurrarem entre si o que dizer, pedem que

al das igrejas parece ter sido as grades do coro, em torno do altar. Daí a grande liberdade de movimento e a possibilidade de concentração da multidão diante dos degraus da abside, como neste episódio. Cf. N. Duval, “Commentaire topographique et archéologique de sept dossiers des nouveaux sermons,” in: G. Madec (ed.), *Augustin Prédicateur (395-411)*, Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996), Paris: Études Augustiniennes, 1998, pp. 179-194.

⁵⁹ *Ep.* 126, 1: “Illi hoc posse fieri non credebant. Multitudo uero pro gradibus constituta horrendo et perseuerantissimo clamorum fremitu in eadem uoluntate persistens incertos animi consilii faciebant. Tunc illa in fratrem meum indigna clamabantur, tunc a nobis grauiora timebantur.”

⁶⁰ *Ep.* 126, 2: “Sed quamuis tanto motu populi et tanta perturbatione ecclesiae permouerer nec aliud constipationi illi dixissem nisi eum me inuitum ordinare non posse... Quod licet falso, sicut postea comperimus, metuebatur, omnibus tamen, si quod esset, communiter inpendebat et erat metus ipse communis ac propter ecclesiam, in qua eramus, maxime metuens abscedere cogitabam.”

⁶¹ *Ep.* 126, 1: “...et nos metuebamus, ne ab aliquibus perditis, qui saepe multitudini occulta conspiratione miscentur, in uiolentam prorumperetur audaciam occasione seditionis inuenta, quam uelut iusta indignatione concitaret.” *Ep.* 125, 1: “Nunc uero, cum tantum modo populi perseuerantissimus clamor ad nullum nefas hominem cogeret sed ad id, quod, si fieret, licite fieret, cumque metueretur quidem, ne aliqui perditis, qui multitudini etiam bonorum plerumque miscentur, occasione seditionis et quasi iustae indignationis inuenta in aliquam uim sceleratam rapinarum cupiditate prorumperent...”. Cf. *Ep.* 126, 2.

ao juramento seja acrescentada a cláusula, segundo a qual, se algum dia Piniano consentisse em ser consagrado, só o faria na igreja de Hipona (*Ep.* 126, 3). Piniano começa a formular o texto do juramento, mas objeta a Agostinho que alguma necessidade imperiosa, talvez a invasão inimiga, poderia obrigá-lo a deixar a cidade. Melânia chegou mesmo a sugerir que se acrescentasse a possibilidade de deixarem a África “por causa da insalubridade do ar,” no que foi repreendida por seu esposo. Agostinho, entretanto, alertou-os para o fato de que, ainda que fosse um motivo justo abandonar a cidade por causa de uma invasão, declará-lo à multidão poderia ser interpretado como um mau agouro, e se apenas alegassem uma vaga “necessidade,” o povo julgaria estar sendo enganado. De fato, quando um diácono começa a ler à assembléia o texto do juramento de Piniano, o povo em tudo concorda, até que soa a palavra “necessidade.” Então começaram a reclamar continuamente e, uma vez mais, o tumulto recrudesciu. Retirada a palavra, porém, o povo tornou a manifestar o seu contentamento anterior (*Ep.* 126, 4).

Piniano, ainda temeroso, consentiu em apresentar-se ao povo, mas apenas ao lado de Agostinho. Confirmou o teor do juramento e afirmou que o cumpriria, pelo que foi saudado pelo povo com um “Deo gratias” (“Graças a Deus!”). Depois de Piniano subscrever o texto, Agostinho despede os catecúmenos para iniciar a celebração do mistério eucarístico. Os fiéis que ali restam pedem, por intermédio dos “mais ilustres,” que Agostinho e Alípio também autenticuem o documento. Mas Melânia, talvez na esperança de que, sem a firma de Agostinho, pudesse invalidar o juramento, impede que o bispo de Hipona termine de subscrever o texto. Desta vez, porém, Agostinho não registra nenhum clamor da agora restrita e pacificada assembléia (*Ep.* 126, 5).

A ação da multidão hiponiense em todo este episódio dificilmente poderá ser caracterizada como uma violência cega e irracional. O povo não age inconscientemente e não é simplesmente “passional.” Ao contrário, tem objetivos precisos e sabe como negociar. Acostumados tanto ao clamor em uníssono, quanto às conversas ao pé do ouvido em suas reuniões na igreja (como no teatro!), eles podem se revoltar e voltar à paz, clamar e silenciar, enfurecer-se e alegrar-se, conforme conseguem fazer avançar ou sentem recuar o objetivo de sua ação; e sabem mesmo tratar as cláusulas de um documento. Os fiéis de Hipona parecem conscientes, também, dos limites de sua ação. Sabem que tudo deve ser obtido

naquele momento, por força da pressão popular naquela ocasião; e que devem assegurar o que então for possível, mesmo que o resultado seja menor que o esperado.

Em 419, uma ação popular semelhante tenta forçar a eleição de Honório para a sede episcopal de Cesaréia da Mauritânia⁶². Mas, ao contrário de Piniano, Honório parece ser um candidato que ambiciona o cargo e que busca o apoio popular. À morte do bispo Deutério (no verão de 419), os cesarienses pedem que Honório (bispo de uma diocese desmembrada da jurisdição de Cartenas) seja consagrado como novo bispo metropolitano (Agostinho, *Ep.* 22*, 5). Entretanto, a candidatura enfrenta a oposição do círculo monástico de Cesaréia, contrário a essa infração à legislação canônica que impedia as transferências de bispos de uma sede para outra (cf. concílio de Nicéia, can. 4). Partidários do respeito da disciplina eclesiástica, alguns desses religiosos informam Agostinho, no outono de 419, sobre os acontecimentos de Cesaréia e alertam-no para o escândalo que a confirmação de Honório como bispo metropolitano significaria para a Igreja (*Ep.* 22*, 5). Assim, no começo de dezembro, Agostinho escreve a Possídio sobre a sucessão em Cesaréia e a necessidade de enviarem uma carta conjunta aos bispos da província para que estes não consentissem no que desejava a *seditionosa multitudo* (*Epp.* 23*A, 5-6; 22*, 6):

*Audiuimus sane illum episcopum Honorium. ut eandem cathedram teneat. uehementer ambiri et – quod mireris – multorum corda in eum inclinata dicuntur: sed episcopi consentire noluerunt atque. ut euaderent uim cogentium. responderunt eis nos esse primitus consulendos uel etiam ipsum papam Bonifatium. Haec ad nos pertulit fama. Interea illa ecclesia – quod constat – seditionibus agitur. (Ep. 23*A, 5)*

Certamente, ouvimos dizer que aquele bispo Honório ambiciona veementemente essa cátedra e – vais admirar-te – diz-se que os corações de muitos inclinaram-se para ele. Mas os bispos não quiseram consentir e, para escapar às pressões dos que queriam coagi-los, responderam-lhes que, primeiro, nós tínhamos que ser consultados, ou mesmo o próprio papa Bonifácio. Este é o rumor que chegou até nós. Enquanto isso, como consta, aquela igreja é agitada pelas sedições.

⁶² Cf. S. Lancel, "Saint Augustin et la Maurétanie Césarienne (2): L'affaire de l'évêque Honorius (automne 419 – printemps 420) dans les nouvelles Lettres 22*, 23*, et 23*A", *REAug*, 30, 1984, pp. 251-262.

A agitação em Cesaréia, entretanto, acabava de quebrar a resistência dos bispos. No começo de dezembro, Honório já ocupava a sede da capital da província, ainda que provisoriamente. Como Agostinho, mais tarde, em março de 420, escreveria a Alípio e Peregrino:

Interim episcopi cum ad ipsam ciuitatem necessitatis ipsius gratia conuenissent, ut eligeret populus quem sibi cuperent ordinari, grauibus etiam iniuris turbulentae multitudinis compulsi sunt eum illic ponere tamquam uices agentem episcopi proprii. donec consuleretur sedes apostolica et antistes Carthaginensis ecclesiae, ut tunc fieret, si ipsi uoluissent
(Ep. 22*, 5)

Nesse ínterim, como os bispos tivessem se reunido na cidade por causa deste assunto, a fim de que o povo elegeisse quem quisesse que lhes fosse ordenado, foram coagidos pelas graves injúrias da multidão turbulenta a deixá-lo ali, fazendo as vezes do próprio bispo, até que fossem consultados a Sede Apostólica e o bispo da igreja de Cartago, para então ser consagrado, se estes consentissem...

Ainda em dezembro de 419, o novo primaz da Mauritânia Cesariense, Prisco de Quiza, convoca os bispos da província a se reunirem numa localidade chamada *Castellum* para discutirem a sucessão em Cesaréia. Mas pouco depois de Prisco deixar Hipona (onde estava desde sua chegada de Roma) para retornar à sua província, Agostinho recebe uma carta de quinze bispos que, embora o satisfizesse pelas decisões tomadas, surpreendia-o pelas flagrantes suspeitas de fraude. Dos pretensos signatários da carta, constava o nome do novo primaz (que não havia ainda retornado à Cesariense) e apenas um dos bispos realmente subscrevia o documento. Por essa missiva, os bispos informavam Agostinho da decisão de intimar Honório a deixar a cidade de Cesaréia, sob pena de excomunhão. Diziam também ter escrito aos fiéis, para que escolhessem um novo candidato que lhes pudesse ser ordenado (Ep. 22*, 6).

É essa carta enviada à comunidade de Cesaréia que provoca a nova rebelião dos partidários de Honório. Tão logo a carta começa a ser lida, a *plebs* da cidade – “e, sobretudo, os pobres”, como ressalta Agostinho – levanta-se “em uma horrível sedição”⁶³. Depois,

⁶³ Ep. 22*, 7: “Illi autem et maxime pauperes, cum eis ipsa litterae legi coepissent, in seditionem horribilem concitati sunt...”.

quando o povo descobre que os religiosos haviam escrito a Agostinho, estes se tornam os alvos preferenciais da revolta: “clamauit de illis seditiosa plurima multitudo et <episcopum> eos pronuntiasse dixit haereticos et de illis gesta fecisse” (*Ep.* 22*, 10). Os informantes de Agostinho, então, descobrem que Honório movera, contra eles, processos, acusando-os de “heresia” (ou seja, de serem “donatistas” e, portanto, sujeitos à repressão estatal movida contra os dissidentes).

Entretanto, nesse momento, Honório já não estava na capital da província. Prometendo aos seus partidários retornar se obtivesse o consentimento dos Padres (*patres*) reunidos em *Castellum*, Honório havia se dirigido a Hipona, onde se apresentara a Agostinho como se estivesse disposto a se submeter à sua decisão (*Ep.* 22*, 7). Na realidade, é provável que Honório pretendesse influenciar a deliberação de Agostinho, pois quando seus partidários lhe escrevem dizendo ser falsa a carta dos quinze bispos, ele se apressa a comunicar a notícia ao bispo de Hipona (*Ep.* 22*, 11). Além disso, Agostinho ouvira dizer que Honório trazia consigo as atas dos processos movidos contra seus adversários e temia que, dirigindo-se à Corte, o bispo provocasse uma perseguição contra eles (*Ep.* 22*, 10).

De fato, no inverno de 420, o primaz da província recebe uma carta dos partidários de Honório, “em nome dos cesarienses”, pela qual diziam querer enviar o bispo Honório à Corte em uma missão de interesse público, para que, por seu intermédio, pudessem remediar suas necessidades. Pediam uma carta de recomendação (*formatata*) do primaz, mas diziam que obrigariam seu bispo a fazer-se ao mar ainda que não obtivessem essa recomendação⁶⁴ (*Ep.* 22*, 9).

É impossível precisar os autores e as condições da redação dessa carta e, na verdade, Agostinho mesmo se indagava se ela realmente teria sido escrita pelos próprios cesarienses. São também duvidosas as reais intenções de Honório, que alegava pretender ir à Corte não para tratar questões de interesse público, mas apenas para resolver assuntos particulares (*Ep.* 22*, 9). Todavia, é certo que Honório já atuava junto à Corte imperial e é provável que essa sua capacidade de intervenção junto às autoridades e de influência, como acontecera

⁶⁴ *Ep.* 22*, 9: “Facta est autem nomine Caesariensium – utrum uero ipsi scripserint ignoramus – epistola ad primum eiusdem prouinciae, quod in causa publica eundem episcopum Honorium mittere uelint ad comitatum, per quem possunt eorum necessitatibus subuenire; et prorogauerunt, ut ei formatam daret, addentes quod, si dare noluisset, eum etiam sine formatata eius nauigare compellerent...”.

no passado com outros bispos de Cesaréia, tenha sido um dos motivos que lhe proporcionaram tão amplo apoio popular⁶⁵. Não é certo que os defensores de Honório recordassem o antecedente do bispo Clemente, que em 380 conseguira um indulto imperial pelos impostos com os quais a cidade, ainda arruinada pela revolta de Firmo (371-375), não pudera arcar (Símaco, *Ep.* I 64)⁶⁶. Mas, certamente, lembravam-se de outros predecessores, como do pai de Honório, antecessor de Deutério, que também havia sido transferido de sua sede, nos limites da diocese de Cartenas, para a capital, depois de nomear o filho como seu sucessor. Na verdade, esse precedente era o principal argumento dos defensores de Honório para mantê-lo como bispo metropolitano, em contraposição às exigências de legalidade que faziam os *religiosi* de Cesaréia (*Ep.* 22*, 7)⁶⁷.

Assim, a multidão que defende a candidatura de Honório se constitui, mais uma vez, de forma majoritária, dos cidadãos mais humildes, embora, neste caso, a plebe esteja contraposta não aos notáveis da cidade, mas ao clero e aos religiosos de Cesaréia. Agostinho ressalta o papel preponderante dos “pobres” entre os defensores de Honório. Mas, se consideramos a possibilidade de Honório ter angariado este apoio por suas promessas de intervenção junto às autoridades, Agostinho deve referir-se não apenas aos pobres diretamente assistidos pela Igreja, mas às classes baixas da cidade como um todo⁶⁸.

Talvez não seja possível dizer ao certo se Honório realmente tomou a iniciativa da *ambitio* a que Agostinho se refere no começo de dezembro de 419 (*Ep.* 23*A, 5), ou se foi levado a essa disputa pelas pressões da multidão. Com efeito, desde o inverno de 420, quando Honório o encontra em Hipona, Agostinho, ao menos, lhe concede o benefício da dúvida (cf. *Ep.* 23*, 2; *Ep.* 22*, 7). Contudo, é provável que Honório tenha feito, se não promessas francamente demagógicas, pelo menos gestos positivos que lhe permitiram conciliar o apoio ativo dos fiéis de Cesaréia⁶⁹.

⁶⁵ P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992, p. 101.

⁶⁶ Cf. C. Lepelley, “Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: Continuités et ruptures avec le patronat classique,” in: E. Rebillard e C. Sotinel (ed.), *L’Évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle: Image et autorité*. Roma: École française de Rome, 1998, pp. 23-24.

⁶⁷ Cf. Lancel, *REAug*, 30, 1984, p. 284.

⁶⁸ Brown, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁹ Lancel, *REAug*, 30, 1984, p. 260.

Esse apoio, novamente, se manifesta na forma dos motins (*seditiones*) e dos clamores para pressionar a eleição do candidato, mas, desta vez, as cenas se repetem durante meses seguidos. Embora a documentação não nos permita conhecer o desfecho dessa disputa (que, como o caso de Antonino, dois anos depois, deveria terminar em Roma, no tribunal da sede apostólica), a força da pressão popular tornou impossível qualquer acordo entre o clero provincial e os fiéis de Cesaréia que significasse a destituição de Honório da sede metropolitana, por ele ocupada *de facto* desde o outono de 419.

É claro que essas turbulências e, especificamente, as intervenções mais ou menos violentas da plebe nas eleições eclesiásticas suscitavam a inquietação das autoridades espirituais. Muitos dos textos normativos ocidentais do século V (decretais e cânones conciliares), embora insistindo sobre a necessidade do concurso de todo o povo às eleições eclesiásticas, procuraram limitar o papel da massa dos humildes à escolha de candidatos “dignos” do cargo (dignos, evidentemente, aos olhos do clero)⁷⁰. Entretanto, atitudes mais autoritárias como a imposição de um bispo a uma comunidade, sem a aprovação dos fiéis, ou o abandono da retórica sobre o papel legitimador da aclamação popular eram uma impossibilidade prática, diante das resistências que teriam que enfrentar.

É claro, também, que isso realmente acontecia. Em 395, Valério de Hipona praticamente transmitiu o episcopado a Agostinho, designando-o, contra a legislação canônica, como bispo coadjutor (Possídio, *Vita Augustini*, 8); e o próprio Agostinho pretenderá utilizar o mesmo subterfúgio, em 426, ao propor a designação de Heráclio como seu futuro sucessor, embora tivesse a precaução de confirmar sua escolha pela aclamação popular (*Ep.* 213, 2). Por não ter tomado esta decisão, o bispo Severo de Mileve deixou, após sua morte, em 426, uma igreja dividida (*Ep.* 213, 1). Pois de fato, todas essas designações mais ou menos autoritárias só poderiam ser efetivadas com o consentimento, ainda que submisso, da comunidade.

É assim que a designação, por Agostinho, de Antonino como bispo de Fussala, obedientemente aceita pela população em 411/412, mais tarde iria provocar a recusa unânime

⁷⁰ Pietri, Duval, Pietri, “Peuple chrétien ou *plebs*...,” pp. 386-390 e 391.

dos habitantes e sua hostilidade ao bispo que lhes havia sido imposto e que acabara por submetê-los a uma “intolerável dominação.”⁷¹

O episódio de Fussala é, evidentemente, um caso extremo e muito diferente das situações que vimos acompanhando até aqui, mas por isso mesmo bastante significativo porque demonstra como a oposição da população, por mais fragilizada e oprimida que estivesse, poderia dobrar as mais firmes resoluções das autoridades espirituais.

Fussala era um *castellum*,⁷² um antigo vilarejo “donatista” situado nos limites paroquiais de Hipona, a aproximadamente 60km da cidade,⁷³ convertido após a Conferência de 411 e pouco depois constituído em sede de uma nova diocese. Para ocupar a sede episcopal, Agostinho havia designado um presbítero de seu monastério de clérigos, que, entre outras qualidades, possuía o indispensável conhecimento da língua púnica, a única falada pelos habitantes do lugar. Entretanto, no dia da ordenação, na presença do primaz da Numídia e de toda a população reunida para receber o novo bispo, o presbítero recusou o cargo que lhe era destinado. Nessas circunstâncias, Agostinho apressou-se em designar, sem que ninguém o tivesse pedido, um outro candidato, Antonino, que, embora fosse um simples leitor do monastério de Hipona, também falava o púnico. Na ocasião, a população não soube recusar a vontade de Agostinho, que parecia garantir a honradez de um membro de seu monastério de clérigos (*Epp.* 209, 3; 20*, 3).

A escolha de Agostinho, entretanto, cedo se revelaria desastrosa para os habitantes do *castellum* e das propriedades rurais circunvizinhas. Antonino era um jovem de pouco

⁷¹ *Epp.* 209 e 20*. Cf. W. Frend, “Fussala, Augustine’s crises of credibility (*Epist.* 20*),” in: *Les Lettres de Saint-Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris: Études Augustiniennes, 1982, pp. 251-265; S. Lancel, “L’affaire d’Antoninus de Fussala: pays, choses et gens de la Numidie d’Hippone saisis dans la durée d’une procédure d’enquête épiscopale,” in: *Les Lettres...*, pp. 267-285. Sobre Antonino, cf. Mandouze, *PCBE*, I, s. u. “Antoninus 3”, pp. 73-75 + Ch. Munier, “Problèmes de prosopographie africaine relatifs à la lettre 20* d’Augustin,” *RSR*, 56, 1982, pp. 220-225.

⁷² O termo *castellum*, nessa época, não designa propriamente uma realidade material, mas a condição jurídica de algumas aglomerações, vilarejos ou pequenas cidades, que não possuíam um estatuto municipal de pleno exercício. Cf. Lepelley, *Les cités...*, I, pp. 132-134; Lancel, “L’affaire d’Antoninus de Fussala...,” in: *Les Lettres...*, pp. 273-274. Cf. Isidoro de Sevilha, *Orig.*, XV, 2, 11: “Vici et castella et pagi sunt quae nulla dignitate ciuitatis ornantur et propter paruitatem sui maioribus ciuitatibus attribuuntur.”

⁷³ *Ep.* 209, 2. Sobre a localização de Fussala, cf. J. Desanges e S. Lancel, “L’apport des nouvelles Lettres à la géographie historique de l’Afrique antique et de l’Église d’Afrique,” in: *Les Lettres...*, pp. 92-97.

mais de vinte anos quando assumiu o episcopado. De origem camponesa e miserável, não tendo jamais assumido outro grau na hierarquia eclesiástica que o de leitor do monastério de Hipona, ele se vira subitamente elevado a uma honra que não esperava (*Ep.* 20*, 4). Vendo o clero e o povo a ele submetidos, o jovem bispo foi tomado pelo gosto e pela arrogância do poder; então, não mais se contentou com os afazeres próprios de sua condição episcopal, mas, como dizia Agostinho, passou a “buscar o século na Igreja” (*Ep.* 20*, 29). Ao que parece, o bispo de Fussala iniciou uma intensa atividade construtora no vilarejo, sobretudo com a edificação de uma bela casa episcopal (*domus*), símbolo de seu êxito temporal (*Ep.* 20*, 31). Para essa tarefa, cercou-se de colaboradores fiéis (sobretudo do *defensor ecclesiae*, de um ex-militar – ou desertor – e de um séquito de homens oficialmente encarregados da guarda noturna do *castellum*), por intermédio dos quais passou a exigir dos habitantes de Fussala contribuições de todo tipo, em dinheiro ou em produtos, como o mobiliário das casas, o gado, as colheitas, a madeira e especialmente as pedras e as telhas das casas dos aldeões, ocupadas e demolidas por seus homens (*Ep.* 20*, 6; 30; 31). Toda a brutalidade característica dos cobradores de impostos públicos da época foi, assim, posta a serviço da arrecadação de recursos e materiais empregados na construção da *domus* de Antonino, que, como dizia Agostinho, fora inteiramente edificada com materiais reutilizados, a tal ponto que não havia nada na construção de que não se pudesse mostrar a exata procedência (*Ep.* 20*, 31 *in fine*). Vistas a partir de uma lógica temporal, entretanto, as atitudes de Antonino não são, de modo algum, excepcionais ou isoladas. De fato, como o têm demonstrado os trabalhos arqueológicos desenvolvidos em meio urbano na África, nos níveis tardios, uma construção nova não se traduz necessariamente pela expansão da área urbana construída, mas, ao contrário, quase sempre se faz em detrimento, por demolição ou reutilização, de edifícios preexistentes⁷⁴. À sua maneira, portanto, as malversações de Antonino e sua atividade construtora em um vilarejo em meio rural são um testemunho a mais da permanência da vida municipal no Império tardio (como também de suas dificuldades)⁷⁵. Ao realizar o sonho do camponês pobre transplantado para a cidade, Antonino reproduzia

⁷⁴ S. Lancel, “Les opérations foncières et immobilières d’Antoninus de Fussala”, in: *Œuvres de Saint Augustin*, 46B, Lettres 1*-29*. Paris: Études Augustiniennes, 1987, p. 519 (Bibliothèque Augustinienne).

⁷⁵ Ch. Munier, *art. cit.*, p. 223.

no seu pequeno burgo algumas das formas da magnificência da vida cívica características de uma grande cidade como Hipona.

Apesar de todas essas exações, durante quase dez anos, a população de Fussala não levantou contra Antonino nenhuma resistência comparável à que havia demonstrado contra os primeiros presbíteros enviados por Agostinho ao vilarejo para congregar seus habitantes. Esses missionários todos haviam sido espoliados, feridos, lesados, cegados e mortos (*Ep.* 209, 2; cf. *Ep.* 20*, 27). Contudo, a conversão do *castellum*, a partir da Conferência de 411, havia imposto um momento de refluxo da mobilização dos habitantes, não só pela possibilidade da intervenção das autoridades públicas e da repressão militar (com que Antonino, inclusive, ameaçava os seus opositores) (*Ep.* 209, 9), mas também pela presença de um bando armado a serviço do bispo no próprio vilarejo. Entretanto, depois de uma década submetidos ao abuso do poder do bispo, os mesmos que se haviam acomodado à vontade de Agostinho, passaram a dirigir ao seu tribunal queixas contra Antonino, pelas mazelas que sofriam (*Ep.* 209, 4). Aos libelos enviados a Hipona, pelos *castellani* e pelos habitantes da região, por homens e mulheres pobres e até mesmo, dizia Agostinho, por pobres viúvas (*Ep.* 20*, 6; cf. *Ep.* 209, 4), seguiram-se manifestações, cada vez mais abertas, de descontentamento. Já não mais sussurravam seus lamentos, mas vociferavam clamores contra Antonino (*Ep.* 20*, 7). Finalmente, quando o tribunal episcopal de Hipona se reúne, em 421, para julgar o bispo, a revolta dos *Fussalenses* já estava na iminência de uma explosão de violência contra Antonino (*Ep.* 209, 5; cf. *Ep.* 20*, 8). Como parece dizer Agostinho, a animosidade dos *castellani* só não chegara às vias de fato, porque Céler, o *uicarius Africae*, que não tinha boas relações com o bispo de Fussala, já havia deixado o cargo (*Ep.* 209, 5).⁷⁶

Os bispos reunidos em Hipona condenaram Antonino a devolver o que havia extorquido e a abandonar Fussala e as comunidades rurais que o rejeitassem. Desse modo, como os *Fussalenses* reclamassem veementemente que lhes fosse ordenado outro bispo⁷⁷, durante a reunião do concílio provincial, o primaz da Numídia enviou alguns bispos aos habitantes de Fussala para que, na presença desses, fosse eleito, pelo sufrágio do povo, quem lhes se-

⁷⁶ Cf. Lancel, "L'affaire d'Antoninus de Fussala...", in: *Les Lettres...*, p. 280, n. 40.

⁷⁷ *Ep.* 20*, 9: "...Fussalensium desiderium quo sibi ordinari episcopum uehementissime flagitabant...".

ria ordenado como bispo⁷⁸. Assim, o *populus Fussalensis* e os habitantes de pelo menos seis das *plebes*⁷⁹ ou comunidades rurais daquela diocese reuniram-se no *castellum* para a eleição do novo bispo e o candidato escolhido foi, então, levado ao primaz para a ordenação (*Ep.* 20*, 9).

Todavia, quando chegou o dia da consagração, Antonino resolveu apelar da decisão do tribunal de Hipona. Embora não conseguisse a revisão do processo, Antonino obteve um acordo na repartição da diocese de Fussala, pelo qual lhe seriam entregues as oito *plebes* que não haviam se deslocado até o *castellum* para a eleição (*Ep.* 20*, 9). Contudo, Antonino ainda reclamava que lhe fosse acrescentada uma *plebs*, próxima a Fussala, cujos habitantes lhe eram francamente hostis: a comunidade do *fundus Thogonoetensis*. Evidentemente, Antonino pressentia que não lhe seria feita mais essa concessão, mas este era apenas um pretexto para o seu apelo a Roma⁸⁰.

No verão de 422, Antonino consegue do papa Bonifácio uma decisão favorável, mas sob a condição de que sua versão dos acontecimentos fosse confirmada pela investigação dos bispos (africanos) encarregados da instrução do processo (*Ep.* 20*, 11-12)⁸¹. Essa comissão episcopal se reúne, talvez no outono de 422 (já sob o pontificado de Celestino), na cidade de Tegulata, onde é informada por Agostinho e Alípio das razões que levaram ao veredicto do tribunal de Hipona (*Ep.* 20*, 12). Antonino, entretanto, esperava que uma carta enviada pelos presbíteros e pelo povo de Fussala lhe fosse favorável (ele, certamente, confiava que suas ameaças de retaliação aos *Fussalenses* pudessem dissuadi-los de sua

⁷⁸ *Ep.* 20*, 9: "Deinde maior senex misit Fussalam episcopos, coram quibus eligeretur suffragiis quis eis ordinaretur episcopos et ad se ordinandus dirigeretur, et factum est."

⁷⁹ Sobre o significado de *plebs* neste contexto rural, cf. S. Lancel, "A propos des nouvelles lettres de S. Augustin et de la Conférence de Carthage en 411: 'CATHEDRA, DIOCESIS, ECCLESIA, PAROCHIA, PLEBS, POPULUS, SEDES'. Remarques sur le vocabulaire des communautés chrétiennes d'Afrique du Nord au début du Ve siècle," *RHE*, 77, 1982, pp. 446-454. Sobre o número de *plebes* da diocese de Fussala, cf. S. Lancel, "L'Affaire d'Antoninus de Fussala...", in: *Les Lettres...*, p. 276.

⁸⁰ Sobre as circunstâncias do apelo de Antonino à Sede Apostólica e as fases do processo, cf. Ch. Munier, "La question des appels à Rome d'après la Lettre 20* d'Augustin," in: *Les Lettres...*, pp. 287-299.

⁸¹ Como ressalta Munier ("La question des appels à Rome...", p. 293), nem a carta 209 nem a carta 20* fazem referência ao envio de legados romanos à África. É, portanto, provável que o papa Bonifácio tenha preferido deixar a instrução da causa aos próprios bispos africanos, encarregados por um mandato (em conformidade com o cânon 7 do concílio de Sárdica).

resistência). Mas o que a carta manifestava era apenas a recusa obstinada dos habitantes e Antonino preferiu não acreditar que a missiva realmente tivesse sido enviada pelos próprios *Fussalenses* (Ep. 20*, 13). Por sua solicitação, tem, então, início uma nova investigação junto às populações de Fussala e região.

O inquérito conduzido pelo primaz da Numídia, Aurélio de Macomades, acompanhado por outros cinco bispos, em três reuniões com os *Fussalenses*, e a passagem por Togonoeto, relatados por Agostinho na carta a Fabíola, são bastante reveladores do estado de ânimo e das disposições de resistência daquelas populações. No primeiro dia, em meio a uma multidão numerosa e agitada, a comunidade reunida em Fussala foi interrogada na presença dos seis bispos. Contudo, apesar das atitudes terroristas com que Antonino, durante esse tempo, tentara amedrontar os *Fussalenses*, os bispos encontraram as mesmas disposições reveladas na carta enviada a Tegulata, e agora ainda expressas com maior veemência e dureza. Ao final do dia, depois de ter manifestado suficientemente seus sentimentos a respeito de Antonino, a multidão reclamou agressivamente a presença do novo bispo, numa clara demonstração de que sua decisão era definitiva. Dois dias depois, já na presença de seu bispo, os *Fussalenses*, novamente, muito clamaram contra Antonino e se defenderam do que contra eles este havia dito, sendo tudo registrado nas atas eclesiásticas⁸².

Retornando de Fussala, os bispos se reúnem com Agostinho e Alípio, e, depois, também com Antonino. Mas, apesar dos resultados da investigação, uma vez mais não conseguem chegar a nenhum acordo, não apenas pela insistência de Antonino em conservar a comunidade do *fundus Thogonoetensis*, como também porque todas as *plebes* que os bispos pretenderam ceder-lhe em troca recusavam-no com veemência (*omnibus eum uehementissime recusantibus*) (Ep. 20*, 18). Além disso, como Antonino se queixasse da presença do novo bispo no segundo interrogatório, o primaz decidiu proceder a uma terceira consulta ao *populus Fussalensis* na ausência de seu bispo, tomando à parte os colonos de cada domínio

⁸² Ep. 20*, 16: "Itaque sub conspectu sex episcoporum frequenti alacritate concurrens plebs illa interrogata est et talis inuenta qualis ad ecclesiam Thegulatensem presbyterum <cum> litteris miserat, immo etiam uehementior et acerbior. Volens enim eos iste ante terrere quid fecerit non opus est scribere ... Interrogata itaque multitudo una die cum satis expressisset quid de isto sentiret, episcopi sui praesentiam molestissime flagitauit, quia nec ipse aderat quando prima facta est inquisitio. Interposito itaque uno die suo quoque episcopo iam praesente multa contra istum pro se responderunt, multa clamauerunt, cuncta conscripta sunt."

com seus intendentes ou seus procuradores, mas sem os arrendatários (*conductores*) (*Ep.* 20*, 20).

No caminho para Fussala, depois da passagem pelo *fundus Thogonoetensis*, os bispos encontram dois *Fussalenses* portadores de um libelo enviado pela população, pelo qual diziam ter chegado até eles o rumor de que a delegação episcopal desejava interrogá-los separadamente, apesar de sua vontade ter sido tantas vezes expressa, sem discordância alguma, e terem manifestado claramente a quem reconheciam por seu bispo. E acrescentavam que não diriam individualmente nada além do que puderam dizer coletivamente⁸³. Como os camponeses de Togonoeto haviam manifestado, assim o libelo da população de Fussala revelava o temor de que, fazendo constar em atas eclesiásticas o nome de cada um, Antonino pudesse persegui-los também individualmente (*Ep.* 20*, 22; cf. §21). Contudo, como se poderia dizer que aquele panfleto não revelava a vontade de todo o povo, mas apenas a de um ou dois, ou mesmo de uns poucos, os bispos delegados mantiveram o propósito de consultar a comunidade de Fussala ainda uma vez (*Ep.* 20*, 22).

Durante todos trabalhos do inquérito, Agostinho não acompanhara a delegação episcopal a Fussala, por temer a reação dos seus habitantes, sendo sempre informado pelos bispos em uma localidade situada à distância de dez milhas do *castellum*. Quando o primaz e a comitiva deixaram Togonoeto para proceder ao terceiro interrogatório em Fussala, Agostinho permaneceu na propriedade e, no dia seguinte, dirigiu-se a um local por onde os bispos deveriam passar em seu retorno. No final da tarde, o primaz e os demais membros da delegação trouxeram-lhe as atas do inquérito, nas quais estavam registrados as queixas e os clamores da população, que, com efeito, nem mesmo a Agostinho perdoavam:

Clamauerunt enim etiam de me ipso quae merebar audire, quod ego auctor fuerim tantae calamitatis illorum dando eis hominem quem non petierunt, a quo tantis affligerentur malis.
(*Ep.* 20*, 23)

⁸³ *Ep.* 20*, 22: "...inuenimus et Fussalenses duos cum libello eorum missos, per quem dixerunt rumorem ad se peruenisse, quod eos segregatim interrogare uellemus, cum uoluntas eorum iam totiens sine discrepantia claruisset quem episcopum teneant nec aliud se singillatim esse dicturos quam quod simul uniuersi dicere potuerunt."

Clamaram, pois, ainda contra mim aquilo mesmo que merecia ouvir: que eu tinha sido o autor de tantas calamidades, dando-lhes um homem que não haviam pedido, por quem eram afligidos com tantos males.

Assim, em Fussala, quando os habitantes *hostis (nolentes)* ao bispo que lhes havia sido designado contra sua vontade (*inuiti*) manifestam sua recusa unânime, Agostinho, que o havia imposto àquela igreja, vê-se obrigado não só a conceder um julgamento favorável mas também a manter-se afastado de Fussala e a eclipsar-se cada vez mais nas decisões sobre o destino do povoado. O novo bispo é, então, eleito pelo *suffragium* do povo, escolhido segundo o desejo dos habitantes e, embora os bispos delegados pareçam ter maior consideração por Antonino que pelas manifestações populares tantas vezes repetidas de repúdio ao bispo imposto, a missão episcopal justificaria todas essas investigações pela necessidade de aferir a “vontade popular”. Como o primaz prometera aos camponeses de Togonoeto, a eles, agora, não seria feito nada que não quisessem (*nihil facturum se esse quod nollent*) (*Ep.* 20*, 21).

Para Agostinho, este episódio representava um fracasso pessoal e um terrível escândalo para toda a Igreja, no exato momento em que se parecia consolidar a unidade entre os cristãos africanos. “Eis que grande fábula nos tornamos,” escreveria Agostinho à nobre Fabíola, “para os judeus e para os gentios, para os hereges e até mesmo para todos os nossos inimigos interiores; queira Deus que isso não signifique a perda daqueles que, há pouco tempo libertados da heresia, começavam a respirar à luz da unidade. Para eles, tornamos odioso o nome de católico, se sua debilidade não recebe ao menos o consolo de que não tenham como bispo àquele que, com justa dor, clamam que não podem admitir.” (*Ep.* 20*, 26).

Desse modo, quando, em 426, pretendeu nomear o seu sucessor em Hipona, Agostinho tinha a clara consciência de que não poderia escolher um candidato que os seus fiéis “não pudessem admitir.” Mesmo porque, até uma decisão arbitrária como essa, que impedia a liberdade da eleição e que aparentemente prescindia de qualquer consulta à população, deveria ser ratificada pela aclamação popular, uma ratificação que, ao menos neste caso, não seria uma mera formalidade⁸⁴.

⁸⁴ Cf. Pietri, Duval, Pietri, “Peuple chrétien ou *plebs*...,” p. 394.

A assembléia durante a qual Agostinho propôs a eleição de Heráclio como seu sucessor designado ocorreu em 26 de setembro de 426⁸⁵. As atas eclesiásticas redigidas na ocasião, segundo as mesmas normas dos registros municipais⁸⁶, a começar pela data consular e a indicação dos presentes, foram preservadas na correspondência de Agostinho (carta 213). Nelas, temos o relato minucioso que os taquígrafos da igreja de Hipona fizeram das palavras do bispo e das aclamações do povo. Os motivos desta preocupação com a legalidade do ato são explicitados pelo próprio Agostinho no decorrer da sessão: “Os taquígrafos da igreja, como vedes, estão tomando nota do que eu digo e do que vós dizeis. Não caem por terra nem minha palavra, nem vossas aclamações. Abertamente digo que estamos levantando atas eclesiásticas. Assim quero que tudo fique assegurado, pelo que toca aos homens.”⁸⁷

A preocupação essencial de Agostinho, ao fazer ratificar a escolha de Heráclio por toda a comunidade, era eliminar previamente as dificuldades da sucessão. No começo de seu discurso à congregação de Hipona, Agostinho, de fato, se mostrava preocupado em evitar as divisões e turbulências de uma eleição episcopal: “Sei que, quando morrem os bispos, os ambiciosos e contenciosos costumam perturbar as igrejas. E isso que tantas vezes experimentei e lamentei, devo procurar, no que me toca, que não ocorra nesta cidade.” (*Ep.* 213, 1) É por essa razão que Agostinho tomava a iniciativa de indicar o presbítero Heráclio como seu auxiliar (embora sem assumir o episcopado, para não infringir a legislação canônica) e sucessor designado. Mas, para evitar essas perturbações, era também indispensável obter o assentimento do povo mediante a aclamação, como Agostinho mesmo reconhecia ao recordar à assembléia as turbulências que a igreja de Mileve conhecera, ainda em 426, depois da morte do bispo Severo, o qual havia julgado suficiente apenas comunicar ao clero quem deveria sucedê-lo no episcopado, sem falar nada ao povo. “Porque se fizera menos do

⁸⁵ Os parágrafos seguintes resumem uma comunicação (ainda inédita) apresentada no XVI Simpósio Nacional de Estudos Clássicos, Buenos Aires, 26 a 29 de setembro de 2000 (“A nomeação de Heráclio, sucessor de Santo Agostinho, e as relíquias de Estêvão”). Sobre Heráclio, cf. Mandouze, *PCBE*, I, s. u. “Eraclius,” pp. 356-8.

⁸⁶ Sobre as *acta publica*, cf. Lepelley, *Les cités*, I, pp. 223-224.

⁸⁷ *Ep.* 213, 2: “A notariis ecclesiae, sicut cernitis, excipiuntur quae dicimus, excipiuntur quae dicitis; et meus sermo et uestrae adclamationes in terram non cadunt. Apertius dicam, ecclesiastica nunc gesta conficimus; sic enim hoc esse, quantum ad homines adinet, confirmatum uolo.”

que era necessário, alguns se entristeceram”, dizia Agostinho, e foi para acalmar essa *tristitia* que ele fora chamado pelo clero de Mileve (*Ep.* 213, 1).

Diante da assembléia dos fiéis, Agostinho podia apresentar a sua decisão como o exercício de sua vontade e também da vontade divina: “dou-vos a conhecer a minha vontade, que creio ser também a vontade de Deus: quero que o presbítero Heráclio seja meu sucessor” (*Ep.* 213, 1). Contudo, depois das reiteradas aclamações do povo, Agostinho reconhecia que, embora sem ter consultado a população, escolhera segundo a vontade popular: “Não é necessário dizer nada em seu louvor, ... pois vós o conheceis; e o que digo ser a minha vontade, sei que é a vossa; e, se antes não o soubesse, hoje teria uma prova” (*Ep.* 213, 2).

Assim, como nas eleições dos magistrados municipais, a aclamação popular nem sempre era uma mera formalidade, muito menos um teatro ou simplesmente um ritual. As eufônicas aclamações populares registradas pelos estenógrafos da igreja de Hipona, em 426, são, na verdade, manifestações espontâneas e algumas vezes específicas, embora certamente sigam um determinado padrão e sejam improvisadas a partir de um certo ritmo verbal conhecido⁸⁸. Se elas aparecem como uma resposta previsível e formal é porque,

⁸⁸ Assim, na série de aclamações registradas depois de Agostinho referir os méritos de Heráclio: “*Deo gratias, Christo laudes*” (repetido 36 vezes); “*exaudi Christe, Augustino uita*” (13 vezes); “*te patrem, te episcopum*” (8 vezes); “*dignum et iustum est*” (20 vezes); “*bene meritis, bene dignus*” (15 vezes); “*dignum et iustum est*” (6 vezes) (*Ep.* 213, 2). Quando retornam ao silêncio, o bispo os exorta à oração para que Deus confirmasse o que a assembléia acabava de realizar; ao que o povo responde: “*Iudicio tuo gratias agimus*” (16 vezes); “*fiat, fiat*” (12 vezes); “*te patrem, Eraclium episcopum*” (6 vezes) (*Ep.* 213, 3). E finalmente, ao encerrar a sessão, antes de dar início à celebração eucarística, Agostinho convida a assembléia, uma vez mais, a mostrar o seu assentimento pela aclamação: “*Fiat, fiat*” (25 vezes); “*dignum et iustum est*” (28 vezes); “*fiat, fiat*” (14 vezes); “*olim dignus, olim meritis*” (25 vezes); “*iudicio tuo gratias agimus*” (13 vezes); “*exaudie, Christe, Eraclium conserua*” (18 vezes) (*Ep.* 213, 6). É possível perceber nessas aclamações na igreja de Hipona um claro ritmo binário. As estruturas são coordenadas ou justapostas sempre duas a duas; em cada enunciado há dois membros e em cada membro, duas tônicas (como em *Deo gratias* : *Christo laudes* ou *exaudi Christe* : *Augustino uita*). Este ritmo, evidentemente, não depende de uma organização métrica da frase e um monossílabo em uma estrutura pode ser substituído por uma palavra maior que continua a ser uma tônica (assim a substituição do *tē* de uma formulação anterior por *Eraclium* ao final da reunião: *tē patrem* : *Eraclium episcopum*). Muitas dessas formulações são realmente slogans repetidos em diversas ocasiões, como o *Deo gratias* (coordenado ou não a *Christo laudes*), que pode mesmo ter sido uma divisa católica, por oposi-

como Agostinho deixa entrever, o consenso que se havia manifestado nessa ocasião pressupunha sondagens anteriores e, talvez, uma discreta “campanha eleitoral”.

Heráclio, de fato, era um candidato que gozava de popularidade, em Hipona, eficiente, passando-se por rico entre a população, ele tinha um gosto especial pela construção⁸⁹. Ainda em janeiro de 426, em uma ocasião solene na qual Agostinho fazia saber à congregação a real situação da sua comunidade clerical, o então diácono Heráclio era apresentado à população como alguém já bastante conhecido por suas obras: “O diácono Heráclio vive sob os vossos olhos; suas obras brilham aos vossos olhos.” O jovem Heráclio não apenas desejara doar todo seu dinheiro aos pobres e tinha construído e doado uma propriedade e uma bela casa à igreja de Hipona, como também, e principalmente, com seus próprios recursos, edificara a capela⁹⁰ que recebeu as relíquias de Estêvão, no começo de 425⁹¹.

Desde então, o memorial de Santo Estêvão de Hipona havia se tornado um lugar de peregrinação bastante concorrido. Menos de dois anos depois da deposição das relíquias na cidade, quando terminava o livro XXII da *Cidade de Deus*, Agostinho contava quase setenta milagres ocorridos por obra do mártir em seu memorial (*De ciu. Dei*, XXII, 8, 22). Destes, sobretudo, as curas milagrosas dos irmãos capadócius Paulo e Palácia, na semana da Páscoa de 426 (*De ciu. Dei*, XXII, 8, 22; S. 320-324), haviam causado um impacto tão grande entre os hiponienses que Agostinho podia dizer que jamais se apagaria de suas memórias. O memorial de Santo Estêvão, com efeito, estava se tornando a glória da cidade de Hipona e é por isso compreensível que Heráclio pudesse se beneficiar da *gloria popularis* por ter associado seu nome ao memorial doado à cidade. No ano de 426, Heráclio cumprira praticamente todo o *cursus honorum* eclesiástico. Diácono em janeiro, ele já havia sido ordenado presbítero em setembro para, em seguida, ser designado bispo sucessor de Agostinho. Por isso, talvez seja possível afirmar que esse progresso na carreira eclesiástica, de certa forma, é uma decorrência de uma popularidade angariada por suas obras e acrescida pela associação de seu nome ao memorial de Santo Estêvão.

ção ao *Deo laudes* “donatista”. Mas outras são improvisadas a partir dessa base rítmica que atua como uma “fôrma” para a expressão de sentimentos específicos, como são as aclamações dirigidas à pessoa de Heráclio.

⁸⁹ Brown, *Augustine of Hippo*, p. 411.

⁹⁰ Cf. Y. Duval, *Loca Sanctorum Africae*, p. 627.

⁹¹ S. 356, 7: “De opere eius expensa pecunia eius memoriam sancti martyris habemus”.

Assim, mesmo o que, à primeira vista, poderia parecer uma simples ratificação de uma escolha pessoal de Agostinho, revela-se, como em outras circunstâncias, apenas o fim de um processo de construção do consenso do eleitorado.

* * *

Dessas intervenções populares nas eleições eclesiásticas africanas, é possível fazer uma imagem mais ou menos coerente. Parece agora evidente a semelhança verificada entre as formas de atuação do povo na política eclesiástica e na vida civil. As divisões do eleitorado cristão reproduzem as mesmas distinções sociais e estatutárias da cidade, quando não uma clara oposição de classes. Mesmo quando não se contrapõe aos *seniores* ou à elite que constitui o *ordo* civil, a *plebs* se distingue dos fiéis “mais honrados e graves”, ou é apresentada, em sua composição social, como constituída pelos cidadãos mais humildes, pelos membros das classes baixas, ou pelos “pobres”, e não (exceto, talvez, na eleição de Agostinho) no seu sentido espiritual, como o conjunto dos laicos, por oposição aos membros do clero.

É possível afirmar que as oposições propriamente sociais não reproduzem o modelo cívico tradicional da política urbana. Com efeito, é marcante a presença dos *pauperes* em algumas das eleições eclesiásticas que analisamos, atuando enquanto pobres e reivindicando especificamente a caridade da Igreja ou a intervenção do bispo em seu favor, como no episódio da tentativa de ordenação de Piniano e na eleição de Honório. Mas mesmo nestes casos, a plebe que se amotina é apresentada na sua qualidade de cidadãos de Hipona e de Cesaréia (*Hipponienses*, *Caesarienses*), que esperam de seus candidatos o desempenho das funções tradicionais da magnificência cívica, no caso de Piniano, e do patronato municipal, no caso de Honório, evidentemente revestidas de virtudes cristãs e modificadas pelas novas necessidades e exigências da Igreja. Ademais, como ressaltou Claude Lepelley⁹², não apenas as atitudes em relação aos ricos são muito semelhantes, mas também os métodos utilizados são idênticos aos das manifestações populares nas ocasiões cívicas.

Os métodos da aclamação em uníssono, da ação direta para aprisionar os adversários em uma disputa eleitoral ou reter e forçar um eleito que recusa o cargo, os clamores,

⁹² *Les cités*, I, p. 388.

ameaças e agressões verbais, ou a carta escrita em nome da comunidade (quer numa grande cidade como Cesaréia, ou num vilarejo como Fussala), são todas formas de uma ação propositalmente coletiva. Essa é a única atitude possível e desejada, quer porque seja a única sancionada (assim, no caso das eleições, o *suffragium*, que é sempre uma manifestação oral e coletiva), ou porque só ela permite a (relativa) segurança dos participantes (como na resistência dos habitantes de Fussala ao bispo Antonino).

A força de pressão e as ameaças de violência da plebe foram, muitas vezes, condenadas pelos bispos, especialmente quando (como no caso da eleição de Silvano de Cirta ou no apoio a Majorino e Donato, em Cartago) se tratava da turba dos adversários ou da igreja concorrente. É claro também que essas atitudes se constituíram em motivo de real preocupação para as autoridades espirituais, como lembrava Agostinho quando da nomeação de Heráclio como seu sucessor. Mas, como o próprio Agostinho reconhecia, as formas de pressão exercidas pela plebe podiam ser legitimadas pelas próprias autoridades eclesiásticas e até mesmo toleradas e incentivadas pelos bispos como forma de se realizar uma “boa obra”.

O que todos esses episódios demonstram, acima de tudo, é que a plebe tinha sempre um papel relevante a cumprir nessas ocasiões – e sabia disso. Na eleição de Agostinho para o presbitério, em 391, como lembra Possídio, o bispo Valério falara ao povo reunido na basílica de Hipona sobre a necessidade de se escolher um sacerdote idôneo para a congregação. Parece evidente que, ao fazer esse comentário “despretensioso” à assembléia, sabendo que o monge Agostinho se encontrava em meio ao povo, na nave da basílica, naquele momento, Valério esperava a reação que a multidão tomaria. De fato, a plebe agiu segundo o uso costumeiro nessas ocasiões (*ut in talibus consuetum est*), aprisionou Agostinho e levou-o ao bispo Valério para a ordenação. A certeza da plebe de que essa “violência” era não só tolerada e desejada pelas autoridades espirituais, mas até mesmo pelos próprios eleitos fica evidente pela reação de alguns dos populares que carregavam Agostinho e procuravam consolá-lo por causa de seu pranto. O que Agostinho não desejava era abandonar uma vida de retiro espiritual pelas responsabilidades do sacerdócio e do governo da Igreja; mas aqueles fiéis interpretaram o seu pranto como o lamento por não ter recebido uma hon-

ra maior que aquela que lhe era oferecida e diziam-lhe que, embora mais merecesse, o posto de presbítero não estava distante do episcopado⁹³.

Mas se lhe era permitida a intervenção como força de pressão em uma eleição, a plebe podia muitas vezes fazer eleger seu próprio candidato, a despeito das resistências, conjugadas ou não, do clero e dos notáveis locais. E se fosse simplesmente excluída da eleição, ela poderia rebelar-se, reivindicando um direito que as autoridades espirituais há muito haviam admitido e incentivado. Se o bispo Severo julgara suficiente, ao nomear seu sucessor, apenas comunicar sua decisão ao clero, sem nada falar à plebe, à sua morte deixou uma igreja dividida e os motins que se seguiram, que só a intervenção de Agostinho pôde pacificar, podem ser descritos como uma reivindicação, de ao menos alguns dos plebeus de Mileve, pelo direito à participação popular nas eleições. A plebe, eventualmente, podia aceitar um candidato designado pelos antecessores, como aconteceu na nomeação de Agostinho, em 395, e de Heráclio, em 426, como bispos de Hipona. Mas o que os plebeus de Mileve parecem ter reivindicado (e que Agostinho soube preservar na nomeação de Heráclio) era que fossem ouvidos, que tivessem uma participação, ainda que sob a forma de uma ratificação de uma decisão para a qual não haviam sido consultados.

A plebe pode, enfim, ter sido acusada por sua volubilidade, por suas escolhas “erradas”, por ser guiada por “perdidos”, por gente da pior espécie, como gladiadores e prostitutas. Ela pode ter sido mobilizada por promessas demagógicas e por vantagens materiais. Mas, em nenhum dos casos que analisamos, a multidão que se amotina é propriamente “comprada”, como uma claque ou uma clientela de um potentado, e não age compulsivamente, nem é movida apenas por uma necessidade material imediata. Mais do que isso, o apoio a um determinado candidato manifesta uma expectativa em relação ao bispo eleito muito mais duradoura. Mesmo quando a plebe não age de forma independente, o seu apoio a um candidato nunca é “natural”, mas deve ser conquistado por promessas ou por obras que, ainda que tragam um retorno imediato, fundam, para o futuro, uma relação entre o bispo e a plebe, que não é sempre e necessariamente mantida. Pois o que os historiadores que concentraram sua atenção nos aspectos mais autárquicos do “episcopado monárquico”

⁹³ Possídio, *V. Aug.*, 4: “Nonnullis quidem lacrimas eius, ut nobis ipse retulit, tunc superbe interpretantibus, et tamquam eum consolantibus ac dicentibus, quia et locus presbyterii, licet ipse maiore dignus esse, propinquaret tamen episcopatu...”

fizeram esquecer⁹⁴, é a possibilidade de que esses “pequenos reis”, eleitos para um mandato vitalício, caíssem no descrédito de sua comunidade e a capacidade de resistência da plebe a um bispo não desejado, que é o que os habitantes de Fussala demonstraram com tanta eloquência.

II

Se, a partir da atuação da plebe cristã nas eleições eclesiásticas, falamos em uma transposição dos comportamentos cívicos para o domínio eclesiástico, assim também é preciso compreender as exigências e as expectativas populares em relação às lideranças e às autoridades a partir do contexto mais amplo da vida urbana no Império tardio.

Mais uma vez, são as formas da ação da plebe, na cidade, como na Igreja, que revelam essas expectativas e as põem em prática. É sobretudo nos relatos de sedições urbanas que se pode perceber com maior clareza o que os plebeus poderiam esperar (ou exigir) de suas lideranças ou autoridades, pois essas rebeliões, com frequência, são uma resposta às suas deficiências ou, pelo menos, uma ocasião que expõe sua incapacidade de desempenhar o papel que a plebe urbana delas esperava.

Os diversos relatos de sedições urbanas no Império tardio, sobretudo nas populosas metrópoles do Mediterrâneo, como Alexandria, Antioquia ou Roma, revelam sempre formas muito semelhantes, qualquer que seja a causa da revolta⁹⁵. Os motins eram ações diretas rápidas e fugazes dirigidas quase sempre contra alvos precisos e indivíduos impopulares particulares⁹⁶. Normalmente, seu clímax era a tentativa de incendiar os palacetes dos poderosos locais⁹⁷. Os motins podiam ser motivados pelo temor da fome⁹⁸, pela falta ou pelo alto preço do vinho⁹⁹ ou mesmo pela prisão de um auriga¹⁰⁰. Podiam não ter maiores con-

⁹⁴ Cf. e.g. MacMullen, “The Historical Role of the Masses...,” pp. 266-278.

⁹⁵ Patlagean, *Pauvreté*, p. 213.

⁹⁶ Brown, *Power and Persuasion*, p. 87.

⁹⁷ *Amm. Marc., Res gestae*, XIV, 7, 6 (Antioquia); XXVII, 3, 3 e 8-10 (Roma).

⁹⁸ *Amm. Marc., Res gestae*, XIV, 7, 5-6 (Antioquia); XIX, 10, 1-4; XXVI, 3, 6 (Roma).

⁹⁹ *Amm. Marc., Res gestae*, XV, 7, 3; XX, 3, 3 (Roma).

¹⁰⁰ *Amm. Marc., Res gestae*, XV, 7, 1-2 (Roma); Sozômeno, *Hist. Eccl.*, VII, 25 (Tessalônica).

seqüências e ser dispersados com a prisão de um suposto “líder”¹⁰¹. Mas faziam os notáveis municipais se lembrarem de seus deveres. Nas calendas de janeiro de 384, como comenta Libânio, Cândido, um notável de Antioquia que havia sido responsabilizado pela escassez de alimentos no último verão, permaneceu “em casa e cobriu sua face ... temendo e tremendo por seu próprio palácio, enquanto uma torrente de rapazes passava em baixo lançando-lhe injúrias, com tochas nas mãos, gritando para que ele despejasse o que tinha injustamente consumido.”¹⁰²

O abastecimento das cidades, de fato, poderia ser uma das causas essenciais de muitos dos atritos entre as autoridades locais e a plebe. Nas cidades provinciais do Império, o abastecimento sempre era uma das preocupações primordiais dos grupos dirigentes. Um sistema redistributivo parece ter existido em algumas grandes cidades e capitais provinciais, como em Cartago (*frumentatio*) e Sítifis (*annona publica*), no caso africano¹⁰³. Mas esse sistema correspondia apenas a uma parte das formas de abastecimento urbano e das responsabilidades da administração. O aprovisionamento dos mercados urbanos, de fato, era uma obrigação dos magistrados municipais¹⁰⁴, mas, mesmo quando podiam dispor de um fundo especial para o provimento de grãos, eles não faziam muito mais do que exercer um controle sobre um mercado relativamente livre¹⁰⁵. Entretanto, parte significativa dos grãos e do vinho no mercado urbano era vendida pelos próprios aristocratas locais. Assim, os mesmos

¹⁰¹ Amm. Marc., *Res gestae*, XV, 7, 4 (Roma, prisão de Valvomeres).

¹⁰² Lib., *Or.* 1, 230.

¹⁰³ Lepelley, *Les cités*, II, s. u. “Sítifis”, pp. 499-500 (*Année Epigraphique* 1928, 39: restauração das padarias da *annona* pública de Sítifis sob o governo de Valentiniano II, Teodósio e Arcádio, 383-392); s. u. “Karthago”, pp. 29-31 (*C. Th.* XIV, 25, 1, *De frumento Carthaginensi*). Esta constituição destinada a Cartago, entretanto, refere-se apenas aos proprietários que vendem terras ligadas ao *munus* do *frumentum aeneum*. Contra Lepelley, J.-M. Carrié, “Les distributions alimentaires dans les cités de l’empire romain tardif”, *MEFR* 87, 1975, pp. 995-1101, às pp. 1082-3, pensa tratar-se do aprovisionamento da *annona* romana e a exclui, portanto, como indício seguro de alguma forma de distribuição gratuita ou a preços subsidiados à plebe cartaginesa. Sobre o papel do Estado no abastecimento e o sistema redistributivo na economia do mundo romano, cf. C. Carreras e P. P. A. Funari, “Estado y mercado en el abastecimiento de bienes de consumo en el Imperio Romano: un estudio de caso de la redistribución de aceite español en Britannia”, *História econômica & história de empresas*, III, 2, 2000, pp. 105-121, esp. pp. 105-9 e 118-121.

¹⁰⁴ Lepelley, *Les cités*, I, p. 207.

¹⁰⁵ Carrié, “Les distributions...”, p. 1047.

responsáveis pela regulação do abastecimento, enquanto magistrados, podiam ser acusados de planejar ou se aproveitar de uma escassez para lucrar com o açambarcamento e os altos preços dos grãos¹⁰⁶.

Em Hipona, como comenta Agostinho, em um sermão, os habitantes podiam acusar os proprietários de terra da região de querer lucrar com a fome dos pobres, até mesmo sacrificando aos demônios por uma escassez e uma alta dos preços¹⁰⁷. Em Antioquia, em 354, o César Galo (como mais tarde o faria o imperador Juliano) acusara os aristocratas locais pela alta dos preços dos grãos e pela dificuldade no abastecimento do trigo para a cidade. Logo, quando a plebe de Antioquia manifestou seu temor pela iminência da fome, o César transferiu ostensivamente a responsabilidade pelo aprovisionamento da cidade ao governador da Síria, Teófilo. Assim, quando a escassez começava a se agravar, a “população imunda” (*ulgius sordidior*), como relata Amiano Marcelino, “impulsionada pela fome e pelo furor”, atacou e incendiou a casa de um certo Eubulo, um dos principais notáveis da cidade, e, como se lhe tivesse sido permitido por um mandato imperial, lançou-se contra o governador, atacou-o aos socos e pontapés e o fez em pedaços. A plebe assim movera uma ação punitiva contra os que ela considerava os responsáveis pelas deficiências no abastecimento da cidade, não apenas o governador assassinado, mas também os notáveis locais, como se demonstra no incêndio da casa de Eubulo. Ela lembrava os notáveis de seus deveres e é assim que sua ação foi compreendida. Como diz Amiano, “após esta morte lamentável, cada um via, na perda de um só, a imagem de seu próprio perigo e este exemplo recente lhes fazia temer uma sorte semelhante.”¹⁰⁸

Em Cartago, os procônsules africanos parecem ter tido maiores possibilidades de evitar uma crise de subsistência, tendo amplos estoques de trigo destinado ao abastecimento da cidade de Roma e, possivelmente, a permissão imperial para utilizá-los em uma emer-

¹⁰⁶ Brown, *Power and Persuasion*, p. 80.

¹⁰⁷ Aug., *En. in Ps.* 70, 17.

¹⁰⁸ Amm. Marc., *Res Gestae*, XIV, 7, 6: “Auxerant haec ulgi sordidioris audaciam; et eum ingrauescerat penuria commeatum, famis et furoris impulsu, Eubuli cuiusdam inter suos clari domum ambitiosam ignibus subditis inflammauit, rectoremque, ut sibi iudicio imperiali addictum, calcibus incessens et pugnis conculcans seminecem laniatu miserando discerpit. Post eius lacrimosum interitum, in unius exitio quisque imaginem periculi sui considerans documento recenti similia formidabat.”

gência¹⁰⁹. Assim, em 366/368, o governador Himécio pôde lidar com uma situação crítica, durante um período de escassez, vendendo aos cartagineses o trigo da *annona romana*¹¹⁰. Deste modo, se a raridade ou a virtual inexistência de motins da fome em Cartago, no século IV, não se deve a uma carência das fontes, mas a uma ausência real, isso pode ser explicado, como em Constantinopla¹¹¹, pela vigilância dos poderes públicos, precisamente preocupados em evitar desordens, e não à complacência de sua população.

No caso do norte da África, como dispomos quase exclusivamente de uma documentação de origem eclesiástica, os motins urbanos só são referidos quando, de alguma forma, envolvem o clero ou a congregação cristã. Assim, além da obscura menção, na *Chronica Gallica* do ano 452, ao linchamento do *comes Africae* João pelo povo de Cartago, em 409¹¹², as referências a motins urbanos que nos foram transmitidas, fora do contexto das lutas religiosas, são dois casos de revoltas suscitadas pelo endividamento ou pela extorsão de funcionários do fisco, e isso porque os participantes do motim recorreram à intervenção da Igreja.

A primeira referência é uma menção, em algumas das cartas novas de Agostinho, a uma intervenção dos bispos africanos junto à Corte imperial, em 419, solicitando uma *indulgentia* ao povo de Cartago em geral e a um grupo que se havia refugiado na igreja, em particular. Um lembrete de Alípio, citado por Agostinho, mencionava a obtenção da anistia para o povo, mas aguardava ainda, com ansiedade, uma decisão sobre os refugiados¹¹³. Há

¹⁰⁹ P. Garnsey e C. R. Whittaker, "Trade, industry and urban economy", in: *The Cambridge Ancient History*, XIII: *The Late Empire, A. D. 337-425*; [ed. A. Cameron e P. Garnsey]. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998, pp. 312-337, à p. 329.

¹¹⁰ Amm. Marc., *Res Gestae*, XXVIII, 1, 17: "Eodem tempore etiam Hymetii praeclaræ indolis uiri negotium est actitatum, cuius hunc fuisse nouimus textum. Cum Africam pro consule regeret, Carthaginiensibus uictus inopia iam lassatis ex horreis Romano populo destinatis frumentum dedit, pauloque postea, cum prouenisset segetum copia, integre sine ulla restituit mora." Cf. *CIL VI*, 1736; Lepelley, *Les cités*, II, pp. 19-21.

¹¹¹ Patlagean, *Pauvreté*, p. 215.

¹¹² *Chron. Gal.* (a. 452), 59, 15 (*MGH, Auctores Antiquissimi*, vol. 9, p. 650): "Iohannes comes Africae occisus a populo est."

¹¹³ *Ep.* 15*, 2 (*commonitorium* de Alípio): "Sane ad litteras nostras multum iam concessum est: Nam cum indulgentia Carthaginiensi populo missa silentarius eo die quo ista dictauimus ambulauit. De his ergo nobis agendum remansit qui in eadem causa ad Carthaginiensem ecclesiam confugerunt." *Ep.* 16*, 2: "Nos autem per commonitorium fratris Alypii quod ad Thagastem misit, quoniam eadem nauis nostro se litori admonuit,

muito de subentendido nessa correspondência e todo o episódio é apenas aludido pelos bispos. Claude Lepelley¹¹⁴ compreende este episódio como uma questão relativa à arrecadação de impostos e Peter Brown¹¹⁵ o apresenta como uma revolta fiscal, enquanto que Roland Delmaire¹¹⁶ sugere tratar-se de um assunto criminal, na verdade, do próprio assassinato do *comes Africae* João, mencionado pela *Chronica Gallica*, supondo-se o cronista ter alterado a datação. Entretanto, nenhuma certeza é possível nesta questão.

Um outro episódio, porém, revelado pelo sermão 302 de Agostinho, apresenta um caso particularmente interessante de uma revolta contra um agente imperial, por volta do ano 400, que é esclarecedor sobre a importância das reações populares nas cidades, suas respostas à ineficiência das autoridades e suas expectativas em relação às intervenções do bispo.

Uma *turba* havia se amotinado e assassinado brutalmente um funcionário imperial do fisco nas ruas de Hipona. Ao que parece instado por alguns dos envolvidos, Agostinho tentara uma intervenção a fim de evitar represálias sobre a população de Hipona, mas não fora ouvido pela autoridade responsável (provavelmente o procônsul africano). Poucos dias depois, pregando ao povo na festa de São Lourenço, Agostinho dirigia à congregação um longo sermão alusivo ao grave incidente. Como em outras ocasiões delicadas, Agostinho procurava um meio termo e o momento exato para repreender um auditório que lhe era em grande parte hostil e que parece tê-lo acusado de falhar em seus deveres de bispo e defensor. Apenas depois de captar a benevolência do auditório, de ser aclamado e de fazer uma breve alusão à festa do dia é que o bispo viria a repreender a congregação pela participação no motim ou pela conivência com os que participaram e justificar-se por seu próprio fracasso.

hoc comperimus, quod iam silentiarius directus fuerit cum indulgentia Carthaginensium; et hoc se per litteras impetrasse dixit. Nam necdum de Galia uir illustrissimus remeauerat, ad cuius praesentiam hoc tantum sibi negotii remansisse indicauit, ut illis quoque auferatur metus qui ad ecclesiam confugerunt." Cf. *Ep.* 23*A, 1.

¹¹⁴ C. Lepelley, "La crise de l'Afrique romaine au début du Ve siècle, d'après les Lettres nouvellement découvertes de saint Augustin", *CRAI*, 1982, pp. 445-463, à p. 455.

¹¹⁵ Brown, *Power and Persuasion*, p. 147.

¹¹⁶ R. Delmaire, "Du nouveau sur Carthage: le témoignage des lettres de saint Augustin découvertes par J. Divjak", *Opus* 2, 1983, p. 473.

A partir das objeções que Agostinho faz às justificativas dos participantes do motim é possível reconstituir as razões da revolta, as motivações dos amotinados e os protagonistas deste drama.

A vítima da ação popular é qualificada por Agostinho como *miles*, ou seja, funcionário imperial e não responsável local pela cobrança de impostos¹¹⁷. Este funcionário era acusado de injustiça e de concussão, de ter espoliado e oprimido a muitos, e a tantos ter reduzido à miséria e à mendicância (S. 302, 13). Agostinho fala na aflição dos *pauperes*¹¹⁸, mas pouco depois se refere especificamente às queixas dos *negotiatores*, aos quais ele contrapõe os seus próprios pecados: “‘Oprimiu-me, sendo eu negociante.’ E tu te comportaste como devias em teus negócios? Nunca fraudaste ninguém no teu negócio? Nunca juraste em falso? Não disseste: ‘juro por quem me trouxe, pelo próprio mar, que comprei por tanto’, não tendo comprado por esse preço?”¹¹⁹ Claude Lepelley sugere, a partir desta referência, que os participantes do motim eram negociantes praticando o comércio marítimo e a vítima do linchamento, um funcionário encarregado da arrecadação dos direitos de aduana (*portorium*), que se havia aproveitado de sua função para exigir dos interessados somas consideráveis de dinheiro¹²⁰. É um argumento bastante convincente e que podemos aceitar em linhas gerais, porém um pouco restritivo em relação aos participantes do motim. É certo que, em um contexto fiscal, os plebeus que sofrem a opressão do fisco não são os assalariados ou os escravos, mas esses comerciantes citados por Agostinho, além dos artesãos e lojistas¹²¹; são homens que, embora *tenuiores* ou *humiliores*, e, eventualmente, sendo mesmo chamados de *pauperes*¹²², são pequenos proprietários e possuidores de algum pecúlio, do

¹¹⁷ S. 302, 15: “Sed tanta mihi fecit miles iste. Vellem nosse, si militares, utrum similia non faceres.” No Império tardio, *miles* pode designar tanto um soldado, como um agente imperial subalterno. Mas, neste episódio, embora Agostinho lhe aplique (§ 15) a repreensão de São João Batista aos soldados (*milites*) que vinham ser batizados no Jordão (Lc 3, 14), as referências à extorsão do *fiscus* (§ 5) desfazem qualquer ambigüidade.

¹¹⁸ S. 302, 15: “Nec nos uolumus talia fieri a militibus ut pauperes affligantur, nolumus...”.

¹¹⁹ S. 302, 16: “Oppressit me, cum essem negotiator. Tu ipsum negotium bene egisti? In ipso negotio fraudem non fecisti? In ipso falsum non iurasti? Non dixisti? per illum qui me traiecit, ipsum mare, quia tanti emi, quod non tanti emisti.”

¹²⁰ Lepelley, “Le patronat épiscopal...”, p. 27.

¹²¹ F. Jacques, “Le défenseur de cité d’après la Lettre 22* de saint Augustin”, *REAug* 32, 1986, pp. 56-73, à p. 61.

¹²² Cf. *Amm. Marc., Res gestae*, XXVII, 3, 10.

qual são ciosos. Entretanto, quando Agostinho, ao final de sua prédica, levanta o problema de como impedir um motim, ele se refere especificamente à necessidade de controlar os escravos e os jovens (*adulescentes*). Qualquer que seja o motivo que os tenha levado a tomar parte nesse motim, quer porque as extorsões do funcionário não se restringissem ao contexto fiscal, quer porque tivessem relações com os comerciantes envolvidos, ou somente para punir um indivíduo manifestamente impopular, parece-me, de todo modo, que os amotinados não se restringiam aos profissionais mencionados pelo bispo.

Agostinho procura retirar qualquer legitimidade às alegações (possíveis ou reais) dos envolvidos que justificavam sua ação. “Por que sevícias os maus? ‘Porque são maus’, dizes. Junta-te a eles ao mostrar-te cruel com eles.” Agostinho se refere, em particular, às sevícias dos amotinados sobre o próprio cadáver da vítima: “Finalmente, maltrata-o até a morte. Por que também depois da morte, quando este castigo já não traz nenhuma pena ao mau e só excita a malícia de outro mau? Isto é enlouquecer, não querer fazer justiça.”¹²³

“‘Mas este malfeitor fez tantas coisas, a tantos oprimiu, tantos à mendicância e à miséria reduziu.’ Ele tem seus juizes, tem suas autoridades.” Enquanto os participantes do motim parecem justificar sua ação como uma execução pública (*publicum supplicium*), Agostinho condena a ação da *turba* como um verdadeiro “latrocínio”, pois, ao assassinar um homem, mesmo que seja mau e opressor, a multidão usurpa o poder das autoridades constituídas. *Ordinata est respublica*, diz Agostinho, “o Estado tem sua organização”. Se mesmo a um condenado não é permitida a execução senão a quem recebeu, do Estado, o poder para isso, tanto mais querer executar, sem ter recebido nenhuma autorização, quem ainda não foi julgado pelas autoridades. “Por que queres assumir a obrigação de uma morte alheia, se não arcas com o peso da autoridade? Deus te liberou da responsabilidade de ser juiz: por que, então, usurpas o que é de outro? Cuida da tua própria conduta.”¹²⁴

¹²³ S. 302, 10: “Quid saevis in malos? Quia mali sunt, inquis. Addis te illis, saeuendo in illos. ... Postremo saeuit usque ad mortem. Quid et post mortem, ubi ad illum malum iam non peruenit poena, et alterius mali sola exercetur malitia? Hoc insanire est, non uindicare.”

¹²⁴ S. 302, 13: “Sed malus ille tanta fecit, tantos oppressit, tantos ad mendicatem egestatemque perduxit. Habet iudices suos, habet potestates suas. Ordinata est respublica. “Quae enim sunt, a deo ordinatae sunt” (Rm 13, 4). Tu quare saevis? Quam potestatem accepisti, nisi quia sunt ista non publica supplicia, sed aperta latrocinia? Quid enim? Considerate in ipsis ordinibus potestatum, destinatum supplicio et damnatum, cui gladius imminet, non licere ferire, nisi ab illo qui ad hoc militat. ... Si homicidium est, inordinate ferire

A “audácia da multidão indisciplinada”¹²⁵, portanto, não apenas blasfema contra a ineficiência da autoridade; toma também a justiça em suas mãos. A *turba* parece confiante de sua ação direta e rápida contra um indivíduo manifestamente impopular. Agostinho se refere com uma certa ironia, diante da gravidade do incidente, a essa confiança da *turba*: “Com que rapidez se diz: ‘O que o povo fez, feito está!’ ‘Quem poderá se vingar de todo um povo?’”¹²⁶. De fato, essa ousadia é uma constante em todos os relatos de sedições urbanas no século IV, e manifesta a certeza de que a ação de uma turba nunca pode ser contida pelas exíguas forças policiais urbanas e com frequência, depois do ocorrido, encontra a tolerância das autoridades.

É claro que punições, eventualmente, poderiam ocorrer. Em Tessalônica, em 390, sete mil pessoas foram executadas por ordem do imperador Teodósio depois de um motim no qual o comandante da guarnição gótica havia sido linchado pela população por ter recusado libertar um auriga aprisionado por sodomia¹²⁷. Em outras ocasiões, porém, as ameaças de retaliação podiam ser suprimidas pela intervenção de personagens influentes, como os próprios bispos. Assim, em Antioquia, em 387, depois da revolta das estátuas, ou, pela mesma época, em Siut (Licópolis), ameaçada de ser incendiada, depois de um motim no circo¹²⁸. Em Calama, na Numídia, em 408, o próprio Agostinho, instado por um aristocrata pagão da localidade, estava em condições de interceder junto às autoridades imperiais cristãs depois de um motim de pagãos que terminara com a depredação da igreja e a morte de um membro do clero, impedindo a pena capital e a tortura dos envolvidos¹²⁹.

Mas, neste episódio, em Hipona, Agostinho não conseguiu se fazer ouvir e o caso ainda estava pendente. Acusado de não interceder junto às autoridades ou de ter falhado em

damnatum, quid est, rogo uos, uelle ferire inauditum, uelle ferire non iudicatum, uelle ferire nulla accepta potestate hominem malum? Non enim malos defendimus, aut dicimus malos non esse malos. Reddent inde rationem qui iudicant. Quare de morte aliena tu uis reddere difficultatem rationis, qui non portas sarcinam potestatis? Liberauit te deus, ut non sis iudex: quid tibi usurpas alienum? De te redde rationem.”

¹²⁵ S. 302, 21 = *Guelf*. 25: “...ne quid indisciplinata audeat multitudo...”.

¹²⁶ S. 302, 20: “Quam cito dicitur, Quod populus fecerit, fecit: quis est qui uindictet in populum?”

¹²⁷ Sozômeno, *Hist. Eccl.*, VII, 25.

¹²⁸ Brown, *Power and Persuasion*, pp. 105-109 e 157.

¹²⁹ Aug., *Epp.* 90; 91; 103 e 104.

suas funções de bispo e de defensor, Agostinho menciona a humilhante recusa que recebeu nesta inútil viagem a Cartago:

Saepe de nobis dicitur: Quare it ad illam potestatem? et quid quaerit episcopus cum illa potestate? Et tamen omnes nostis quia uestrae necessitates nos cogunt uenire quo nolumus: obseruare, ante ostium stare, intransibilibus dignis et indignis exspectare. nuntiari, uix aliquando admitti, ferre humilitates, rogare, aliquando impetrare, aliquando tristes abscedere. Quis uellet haec pati, nisi cogermur? Dimittamur, non illa patiamur, nemo nos cogat: ecce concedatur nobis, date ferias huius rei. Rogamus uos, obsecramus uos, nemo nos cogat: nolumus habere rationem cum potestatibus: nouit ille, quia cogimur. ... Sed moneat, inquit, potestates, ut bona faciant. Vobis praesentibus monituri sumus? Scitis, si monuimus? Nescitis, siue fecerimus, siue non fecerimus. Hoc noui, quia nescitis, et temere iudicatis. Tamen – fratres mei, obsecro uos – de potestatibus potest mihi dici: Moneret illum, et bona faceret. Et respondeo ego: Monui, se non me audiuit... (S. 302, 17)

“Com frequência falam de mim: por que terá ido até aquela autoridade? E o que quer o bispo com aquela autoridade? E, no entanto, todos sabeis que são as vossas necessidades que me obrigam a ir aonde não quero, a observar, a aguardar de pé junto à porta, a esperar enquanto entram dignos e indignos, a fazer-me anunciar, a ser admitido com rara frequência, a sofrer humilhações, a rogar, algumas vezes conseguir, outras sair triste de lá. Quem gostaria de padecer isso, se não fosse obrigado? Deixai-me livre, que ninguém me obrigue a padecer essas coisas, dai-me repouso disso. Rogo-vos, peço-vos, que ninguém me obrigue: não quero ter conflitos com as autoridades. Sabe Deus que o faço obrigado. ... ‘Exorte, diz-se, as autoridades a fazer o bem.’ Ei de faze-lo em vossa presença? Sabeis se exortamos? Não sabeis se fizemos ou não. Sei bem que não sabeis e por isso julgais temerariamente. No entanto, meus irmãos, eu vos conjuro: sobre as autoridades pode-se dizer de mim: ‘Se a tivesse exortado, teria feito o bem’. E eu respondo: exortei, mas não fui ouvido. ...”

Desse modo, o episódio acabara colocando em questão não apenas a eficiência das autoridades constituídas, mas também a credibilidade de Agostinho como um defensor dos pobres. Os bispos, no Império tardio, haviam assumido este papel de patrono e defensor, mas as obrigações que essa função acarretava podiam ser pesadas, constrangedoras e, no entanto, suas intervenções eram muitas vezes impotentes¹³⁰. No concílio de Cartago de 401,

¹³⁰ Lepelley, “Le patronat épiscopal...”, pp. 28-31.

os bispos acordaram em pedir aos imperadores que designassem *defensores plebis* contra o poderio dos ricos, porque a Igreja estava sem cessar fatigada pelos sofrimentos dos pobres (*propter afflictionem pauperum*)¹³¹. Ainda em 420, Agostinho, em uma carta enviada a Alípio e um outro bispo em missão na Itália, queixava-se da falta de *defensores* que pudessem impedir a miséria das pessoas oprimidas (e não somente dos mais pobres) por *potentes* corruptos e arrogantes que não se importavam com as intervenções dos bispos¹³². Tratava-se, mais uma vez, sobretudo, de funcionários imperiais encarregados do fisco, que até mesmo denunciavam os bispos a suas autoridades superiores por prejudicarem o serviço público¹³³. No entanto, para os participantes do motim de Hipona, Agostinho não havia sido apenas impotente, mas negligente. Nos mesmos termos do cânon do concílio de 401, Agostinho devia reafirmar, contra seus detratores, que também ele não queria que os pobres fossem afligidos (*ut pauperes affligantur*) pelos *milites* (S. 302, 15) e que o julgamento que dele faziam era temerário.

Por fim, depois de exortar o respeito às autoridades constituídas e de justificar seu próprio fracasso como intercessor, Agostinho se volta para o problema de como controlar e impedir a ocorrência desses motins populares. Em Hipona, ele diz, nenhum mal público se faria se os cristãos não o quisessem, pois não havia uma só casa em que não houvesse cristãos. “Não quero dizer, irmãos, que algum de vós possa sair e impedir o povo, nem eu posso.” Mas era preciso que cada um, em sua casa, convencesse “seu filho, seu escravo, seu amigo, seu vizinho, seu cliente, seus subordinados” a não tomarem parte em um motim. Agostinho insiste sobretudo na necessidade de domar os escravos e, mais ainda, os jovens: “o jovem deveria ser domado pela severidade do pai, do tio paterno, do mestre, do bom vizinho. Se agissem dessa maneira, não seriam muitos os males que nos afligem.”¹³⁴ Ao

¹³¹ *Reg. Eccl. Carth.*, c. 75 (CCL 149, p. 202): “Ab imperatoribus uniuersis uisum est postulandum, propter afflictionem pauperum, quorum molestiis sine intermissione fatigatur ecclesia, ut defensores eis aduersus potentias diuitum cum episcoporum prouisione delegentur.”

¹³² *Ep.* 22*, 2-3.

¹³³ Jacques, “Le défenseur...”, pp. 58-64.

¹³⁴ S. 302, 19: “Non dico, fratres, quia potest aliquis uestrum exire et populum prohibere: hoc nec nos possumus: sed unusquisque in domo sua filium suum, seruum suum, amicum suum, uicinum suum, clientem suum, minorem suum, agite cum illis, ut ista non faciant. ... Occulta mala possunt fieri, publica non possunt, prohibentibus et nolentibus christianis; quia unusquisque teneret seruum suum, unusquisque teneret filium suum:

final do sermão, ele retoma essas mesmas exortações, ao pacifismo, ao respeito às autoridades e à necessidade de cada um, em sua casa, impedir os seus de tomarem parte nessas ações:

Fratres mei. hortamur uos. obsecramus uos per dominum et eius mansuetudinem. ut mansuete uiuatis. pacifice uiuatis: potestates facere quod ad illas pertinet. unde deo et maioribus suis redditurae sunt rationem. pacifice permittatis: quotiescumque petendum est. honorifice et pacate petatis: cum his qui mala faciunt. et infeliciter atque inordinate saeuunt. non uos misceatis: non talibus factis uel spectandis interesse cupiatis: sed quantum potestis. quisque in domo sua et in uicina sua. cum eo cum quo habet alicuius necessitudinis et caritatis uinculum. moneatis. suadeatis. doceatis. corripatis: comminationibus etiam quibuslibet a tantis malis coerceatis: ut aliquando deus misereatur. et finem det humanis malis... (S. 302, 21)

“Meus irmãos, eu vos exorto e vos suplico, pelo Senhor e sua mansidão, que vivais como mansos e pacíficos. Deixai pacificamente as autoridades fazerem o que lhes compete, pois devem dar contas a Deus e a seus superiores. Quando tiverdes que solicitar alguma coisa, pedi com respeito e pacatamente. Não vos mistureis com os que agem mal e se mostram cruéis de forma desgraçada e sem controle. Não deveis estar presentes em tais fatos, nem sequer como espectadores. Ao contrário, o quanto vos for possível, cada um em sua própria casa e em sua vizinhança, convença, ensine e corrija a aquele a quem o unem os laços de parentesco ou de amizade. Afastai-os de tais males, inclusive com ameaças, para que chegue o momento em que Deus se compadeça e ponha fim aos males humanos...”

Como ressalta Brent Shaw¹³⁵, Agostinho concebe uma ampla estrutura de disciplina e controle paternalista que se estende da *domus* aos vizinhos, amigos e clientes. Os pais, mestres e chefes devem ser responsáveis por seus subordinados, pois são também culpados os que não lhes impedem a violência, e devem admoestá-los inclusive com ameaças. Contudo, não se deve exagerar a capacidade de controle dos *patresfamilias*, mestres e superiores. Pois os subordinados têm sempre a possibilidade de encontrar-se fora de casa em diversos lugares e ocasiões, como as tavernas, as praças, os lugares de espetáculos e mesmo, em

adulescentem domaret seueritas patris, seueritas patris, seueritas magistri, seueritas boni uicini, seueritas correctionis maioris, corporis ipsius. Haec si sic ageretur, non multum nos mala contristarent.”

¹³⁵ B. Shaw, “The Family in Late Antiquity: the Experience of Augustine”, *P&P*, 115, 1987, pp. 3-51, à p. 17.

certa medida, as igrejas, e é nesses espaços que a rebelião é tramada diariamente. É nesses lugares que o povo fala sobre a política, indigna-se e, eventualmente, levanta-se em uma revolta.

Ao contrário do que deseja Agostinho, portanto, os cristãos podem se misturar “com os que agem mal e se mostram cruéis de uma forma desgraçada e sem controle”, ou assistem com complacência à sua ação e, quando têm que solicitar alguma coisa às autoridades, nem sempre pedem o querem respeitosa e pacificamente.

III

Se queremos saber como essas ações populares puderam tomar essas formas e quais os motivos dessa reivindicação ao tumulto (quase que como um “direito” da massa) devemos agora nos voltar para os conflitos religiosos provocados pela aplicação da legislação anti-pagã na África entre os anos de 399 e 408; não por causa de suas conotações propriamente religiosas, mas para, a partir deste contexto, compreender as percepções populares de seus próprios limites e das possibilidades da ação coletiva direta.

Em 19 de março de 399, chegaram a Cartago, como enviados imperiais, os *comites* Jôvio e Gaudêncio com a função de fechar os templos pagãos da África e retirar seus ídolos (Agostinho, *De ciu. Dei*, XVIII, 54). O objetivo de sua missão não consistia na destruição desses edifícios, que faziam parte do patrimônio público municipal. Contudo, a intervenção imperial desencadeou uma radicalização de grupos cristãos que ela não pretendia estimular e que, depois, procurou coibir. Em diversas localidades, a turba cristã tomou a lei em suas próprias mãos e passou a demolir templos e ídolos. A extensão dessas ações pode ser avaliada pela própria reação do governo de Honório que, desde agosto de 399, se viu obrigado a ordenar ao procônsul da África (Apolodoro) que zelasse para que os templos fechados não fossem destruídos e que os ídolos somente fossem retirados pelo *officium*, ou seja, pela administração provincial ou municipal, e não por quaisquer pessoas sem mandato para isso (*C. Th.* XVI, 10, 18)¹³⁶.

¹³⁶ Cf. Lepelley, *Les cités*, I, p. 353.

Agostinho também condenara estas ações populares, que ele considerava dignas de “homens viciosos” e dos “furiosos circunceliões”. Pregando em Cartago naquele momento, Agostinho exortava os cristãos a não destruírem os ídolos quando não tivessem autorização para o fazer: “ne faciatis ista, quando in potestate uestra non est” (S. 62, 17). Ao que parece, à chegada dos enviados imperiais à metrópole, turbas cristãs percorreram as propriedades rurais vizinhas destruindo seus ídolos. Nessa circunstância particularmente delicada, quando condenar abertamente o “zelo cristão” de alguns dos fiéis poderia ser tomado por uma espécie de fraqueza ou traição, Agostinho concordava que os católicos, de fato, eram “destruidores e inimigos dos ídolos.” Mas, parafraseando o texto bíblico (Deuteronômio 7, 1.5), o bispo lembrava aos seus ouvintes que apenas quando lhes é dado poder sobre a “terra prometida” é que os cristãos têm o direito de destruir altares e ídolos pagãos¹³⁷. Era preciso, dizia Agostinho, que fossem destruídos, não os ídolos das propriedades rurais pagãs, mas os ídolos dos corações pagãos, que existem mesmo dentro da Igreja. A dor que deveria mover o cristão é ver que seus irmãos têm o corpo na Igreja, mas o coração distante dela (S. 62, 17). Agostinho, é claro, tentava desviar o entusiasmo desses fiéis para uma luta interior¹³⁸. Mas é também evidente que a luta exterior, real e material, contra os ídolos já não era apenas uma mera possibilidade. Os cristãos estavam sendo acusados de procurar os ídolos em toda parte para destruí-los (*putant nos ubicumque quaerere idola*). E embora Agostinho reconhecesse apenas uma destruição recente de ídolos, ocorrida em uma propriedade rural doada à igreja de Cartago (S. 62, 18), sua preocupação e as advertências do governo imperial não deixam dúvidas sobre a extensão da ação autônoma das turbas cristãs naquele momento.

Ainda em 399, em Sufes, na província da Bizacena, um motim de cristãos destruiu uma estátua de Hércules, o *genius patrius* da cidade (cf. *CIL* VIII, 11430), provocando a reação pagã que resultou na morte de sessenta cristãos. Como lembra Agostinho em uma breve e irônica carta dirigida aos magistrados e curiais sufetanos (*Ep.* 50), a violência contra os cristãos só se tornou possível por causa da cumplicidade da cúria municipal e, talvez, mesmo pelo estímulo e liderança de alguns de seus membros. De fato, um dos decuriões

¹³⁷ S. 62, 17: “Cum data uobis fuerit terra in potestatem (prius ait potestatem, et sic dixit quae facienda sunt), aras eorum, inquit, destrueretis, lucos eorum comminuetis, et omnes titulos eorum confringetis.”

¹³⁸ Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 113.

que se destacou na ação contra os cristãos parece mesmo ter sido, durante uma reunião da cúria, agraciado com a dignidade de *principalis* (*et, si quis plures occidit, functus est laudibus et in uestram curiam tenuit principatum*), enquanto a comunidade cristã era intimada a ressarcir o patrimônio público, fornecendo uma nova estátua em substituição à que haviam destruído¹³⁹.

Também em Calama, em 408, uma violenta reação da multidão, provocada pela tentativa do clero cristão de fazer aplicar as leis imperiais para impedir uma celebração pagã, conta igualmente com a tolerância e a cumplicidade dos dirigentes locais¹⁴⁰. Como relata Agostinho em uma das cartas da correspondência com Nectário, um idoso aristocrata pagão de Calama, nas calendas de junho daquele ano, os pagãos da cidade celebraram, sem que ninguém os proibisse, uma festa tradicional interdita por leis imperiais recentemente promulgadas (provavelmente as ordenanças emitidas por Honório em 15 de novembro de 407, *C. Th.* XVI, 5, 43 e XVI, 10, 19 = *Sirmond.*, 12); festa que tinha por elemento essencial uma procissão dançante. Quando a “turba descarada dos dançarinos” (*petulantissima turba saltantium*), como diz Agostinho, passou ante as portas da igreja da cidade, os clérigos tentaram impedir que a procissão continuasse e, como resposta, a igreja foi apedrejada. Oito dias depois, o bispo Possídio solicitou ao *ordo* municipal o cumprimento das leis imperiais, mas, nessa mesma ocasião, a igreja foi novamente lapidada. No dia seguinte, os católicos tentaram registrar suas queixas em atas municipais, mas todos os direitos públicos lhes foram negados. Este foi o sinal para a eclosão do motim. No tumulto, a igreja foi apedrejada, depredada e incendiada. Os clérigos foram atacados, um deles, morto e os demais puseram-se em fuga. Mas a turba não conseguiu atingir o principal objetivo de sua ação: atacar o bispo. De seu esconderijo, Possídio podia ouvir as vozes dos que o procuravam para matá-lo e que diziam ser inútil toda essa violência se não o pudessem encontrar.

Esse tumulto, como lembra Agostinho, ocorreu das quatro horas da tarde até entrada a noite. E no entanto, em nenhum momento as autoridades municipais impediram os amoti-

¹³⁹ Cf. Lepelley, *Les cités*, II, s. u. “Sufes,” pp. 305-307.

¹⁴⁰ Cf. Lepelley, *Les cités*, I, p. 356; II, s. u. “Calama,” pp. 97-101.

nados de agir. Muitos cidadãos nem mesmo ousaram prestar socorro aos clérigos, por temer a hostilidade dos notáveis pagãos, e apenas um estrangeiro pôde salvá-los¹⁴¹.

Agostinho dizia que a multidão não teria ousado essas violências ou, se as tivesse começado, delas logo teria desistido se os *primates* se opusessem a isso (*Ep.* 91, 8, *in fine*). A segunda carta de Nectário confirma este ponto de vista de Agostinho, segundo o qual muitos membros da aristocracia municipal estiveram comprometidos na ação contra os cristãos. Em sua intervenção, em nome de seus concidadãos, Nectário solicitava não somente que o bispo conseguisse das autoridades imperiais que as penas de morte e tortura dos culpados fossem comutadas, mas também que impedisse os confiscos das riquezas de muitos, obviamente, dos curiais envolvidos (*Ep.* 103, 3).

A violência da população contra o clero cristão e a cumplicidade dos dirigentes municipais revela uma convergência entre dois grupos que provavelmente não pensavam defender a mesma coisa. Como lembra Claude Lepelley, o paganismo letrado desses aristocratas, fundamentado num monoteísmo filosófico associado à religião tradicional (na medida em que esta lhes parecia fortalecer o ideal da vida municipal e a fidelidade às tradições), não tinha nenhuma raiz local ou popular. Um aristocrata pagão como Máximo de Madaura certamente deveria desprezar as tradições populares pagãs com a mesma intensidade com

¹⁴¹ *Ep.* 91, 8: "Accipe breuiter, quae comissa sint, et noxios ab innocentibus ipse discernite. Contra recentissimas leges Kalendis Iuniis festo paganorum sacrilega sollemnitas agitata est nemine prohibente tam insolenti ausu, ut, quod nec Iuliani temporibus factum est, petulantissima turba saltantium in eodem prorsus uico ante fores transiret ecclesiae. Quam rem illicitissimam atque indignissimam clericis prohibere temptantibus ecclesai lapidata est. Deinde post dies ferme octo, cum leges notissimas episcopus ordini replicasset et dum ea, quae iussa sunt, uelut implere disponunt, iterum ecclesia lapidata est. Postridie nostris ad inponendum perditis metum, quod uidebatur, apud acta dicere uolentibus publica iura negata sunt eodemque ipso die, ne uel diuinitus terrenentur, grandio lapidationibus reddita est, qua transacta continuo tertiam lapidationem et postremo ignes ecclesiasticis tectis atque hominibus intulerunt, unum seruorum dei, qui oberrans occurrere potuit, occiderunt ceteris partim, ubi potuerant, latitantibus partim, qua potuerant, fugientibus, cum interea contrusus atque coartatus quodam loco se occultaret episcopus, ubi se ad mortem quaerentium uoces audiebat sibique increpantium, quod eo non inuentu gratis tantum perpetrassent scelus. Gesta sunt haec ab hora ferme decima usque ad noctis partem non minimam. Nemo compescere, nemo subuenire temptauit illorum, quorum esse grauis posset auctoritas, praeter unum peregrinum, per quem et plurimi serui dei de manibus interficere conantium liberati sunt et multa extorta praedantibus per quem clarum factum est, quam facile illa uel omnino non fierent uel coepta desisterent, si ciues maximeque primates ea fieri perficique uetuissent."

que ridicularizava, em uma carta enviada a Agostinho, os nomes púnicos dos mártires africanos (*Epp.* 16, 2; 17, 2). É certo que o *festum paganorum* descrito por Agostinho deve ter sido uma celebração tradicional e oficial de Calama. Pode ser que se tratasse de uma procissão tumultuosa semelhante à que, segundo Agostinho, acontecia em Madaura, na qual inclusive os decuriões tomavam parte¹⁴². Mas, de qualquer modo, é a turba que toma a iniciativa e os dirigentes não parecem tomar parte no motim, embora sejam coniventes com a sua ação.

É possível ver na solução deste conflito entre pagãos e cristãos, em Calama, mais um índice do progresso da aliança entre Igreja e Estado na aplicação da nova política religiosa iniciada no governo de Teodósio¹⁴³. Entretanto, é mais surpreendente notar a desenvoltura com que as autoridades municipais podiam tratar a legislação imperial¹⁴⁴. Desde 391, as constituições imperiais contra os cultos pagãos se sucediam; e no entanto, foi preciso um caso de assassinato e incêndio para que as autoridades locais fossem ameaçadas de sofrer algum tipo de punição. Na verdade, o que os eventos de Calama e Sufes demonstram é, sobretudo, os limites da autoridade imperial e a manutenção, na prática, da autonomia política municipal. Além disso, essas ações são reveladoras de como as aristocracias locais toleravam e mesmo utilizavam a seu favor a violência popular. É claro que estes são casos praticamente convergentes, mas, como sabemos, essa tolerância se revelava até mesmo quando essa violência se dirigia contra alguns dos notáveis municipais. Como ressalta Peter Brown¹⁴⁵, essa “licenciosidade da multidão” era o próprio preço que os notáveis municipais estavam dispostos a pagar pela relativa autonomia de suas cidades.

Evidentemente, a multidão também tinha consciência da exata medida em que suas ações eram toleradas. Talvez seja possível analisar esses tumultos como não mais que uma violência de fanáticos religiosos, embora, nesse caso, fosse necessário não restringir este “fanatismo” à população, ignorando a cumplicidade dos notáveis pagãos. Mas é preciso reconhecer que essas “explosões” de violência coletiva não são atos compulsivos ou “cegos” de indignação. Elas pressupõem a consciência das posições políticas dos dirigentes locais,

¹⁴² *Ep.* 17, 4: “decuriones et primates ciuitatis per plateas uestrae urbis bacchantes ac furentes.”

¹⁴³ R. Lizzi, “Ambrose’s Contemporaries and the Christianization of Northern Italy,” *JRS*, 80, 1990, p. 172 (comparando os motins em Calama, em 408, e no Val di Non, em maio de 397).

¹⁴⁴ Lepelley, *Les cités...*, II, p. 100.

da “alta política” e das possibilidades de retaliação. Assim também sabemos que os habitantes de Fussala, em 422, por mais que tivessem sido atormentados pelas exações e depredações de seu bispo, não chegaram a atentar contra Antonino porque sabiam que o *uicarius Africae* já não era um inimigo do bispo (*Ep.* 209, 5). No episódio de Calama, ao que parece, todos os participantes da procissão das calendas de junho de 408 devem ter tomado conhecimento da nova legislação (emitida em 15 de novembro de 407) antes mesmo de sua afixação em Cartago, no dia 5 de junho. Porém, mesmo sabendo das novas sanções imperiais, a turba pode ter feito da própria procissão uma ocasião para provocar o clero cristão, porque sabia da complacência dos aristocratas pagãos da cidade.

As turbas cristãs, em Cartago ou em Sufes, porém, sustentam suas ações não na cumplicidade dos dirigentes locais mas numa interpretação própria das Leis imperiais. Os ataques contra os ídolos pagãos são vistos pela multidão como a aplicação rigorosa do que a lei lhes parecia sancionar. Do mesmo modo, em Cartago, em junho de 401, quando a repressão estatal ao paganismo parecia ter-se atenuado, a multidão revoltada novamente tomou a iniciativa de fazer com que a lei fosse cumprida e raspou, ou fez raspar, a barba de uma estátua de Hércules que o novo governador permitira (ou mesmo mandara) que recentemente fosse dourada. Agostinho refere-se a essa ação em um sermão pregado no domingo, 16 de junho, no exato momento em que se reunia em Cartago o Concílio africano (*S.* 24). Neste novo momento de tensões, a iminência de um confronto fazia com que Agostinho exortasse o povo a não odiar os homens, mas os seus erros e a destruir esses erros, e não os próprios homens (*non euertendo homines, sed errores*) (*S.* 24, 3.7). Procurava, também, justificar perante a assembléia a atitude do procônsul, que, segundo ele, desejara apenas que, ao provocar a reação dos cristãos, os pagãos fossem ridicularizados (*S.* 24, 6). E, finalmente, reconhecia a “abundância de zelo pela Casa de Deus” que a multidão demonstrara em seus clamores, quando pediam a destruição dos ídolos em Cartago, como já o haviam sido em Roma: “Quomodo Roma, sic et Carthago!” (*S.* 24, 5). Mas, lembrava Agostinho, à multidão competia mostrar sua vontade pela aclamação e aos bispos, o agir: “Multitudinis animus et uoluntas ad quamque rem faciendam istis uocibus poterit apparere: paucorum autem cura pro uobis, non uocibus, sed rebus debet ostendi.” E como a multidão já tivesse demonstrado a sua vontade, ele pedia que o povo mantivesse a calma e que esperas-

¹⁴⁵ *Power and Persuasion*, p. 87.

se a ação dos bispos: “Absit a nobis ut uos inueniamini probi, et nos reprobi. Sed quoniam uoluntas agendi de iis quibus acclamastis, una est et uestra et nostra; modus uero agendi par esse non potest: putamus, carissimi, ideo oportere, ut uoluntas accipiat a uobis; consilium implendae uoluntatis uestrae expectentur a nobis.” (S. 24, 5).

De fato, as petições do Concílio de Cartago enviadas à Corte imperial demonstram que os bispos tinham agido sob pressão. A petição ao imperador Honório para que fossem retirados das províncias africanas e destruídos os ídolos que ainda restavam, sobretudo nos portos e nas propriedades rurais, assim como os templos constituídos nos campos e aldeias distantes, era a resposta dos bispos aos clamores do povo¹⁴⁶.

Ao tentar evitar uma ação direta da multidão, Agostinho, portanto, reconhecia a legitimidade da aclamação como manifestação da vontade popular. Mas a plebe cristã há muito tomara consciência do poder da aclamação, como forma de expressão da opinião pública, por sua experiência na vida política da cidade¹⁴⁷. Desde 331, os imperadores autorizavam que os clamores populares favoráveis ou contrários aos governadores das províncias fossem transcritos e levados ao seu conhecimento¹⁴⁸. Ordenanças posteriores, permitiram inclusive a utilização do *cursus publicus* para a transmissão das aclamações dos provinciais à Corte imperial¹⁴⁹. Em Cartago mesmo, como mais tarde Quotvultdeus lembraria em uma passagem do apêndice de seu *Livro das promessas e predições de Deus*, os nomes dos procônsules, gravados em placas de mármore, eram recitados ao povo no fórum da cidade. Nessa ocasião, os procônsules generosos e justos eram aclamados pelo povo, e os demais, vaiados e injuriados¹⁵⁰. E, como demonstra uma ordenança enviada por Honório ao

¹⁴⁶ *Reg. eccl. Carth.*, 58, CCL 149, p. 196.

¹⁴⁷ Brown, *op. cit.*, pp. 150-151.

¹⁴⁸ *C. Th.*, I, 16, 6 (331) = *C. I.*, I, 40, 3: “Iustissimos et uigilantissimos iudices publices adclamationibus collaudandi damus omnibus potestatem, ut honoris eis auctiores proferamus processus, et e contrario iniustos et maleficos querellarum uocibus accusandi, ut censurae nostrae uigor eos adsumat. Nam si uerae uoces sunt nec ad libidinem per clientelas effusae, diligenter inuestigabimus: praefectis praetorio et comitibus, qui per prouincias constituti sunt, prouincialium nostrorum uoces ad nostram scientiam referentibus.”

¹⁴⁹ *C. Th.* VIII, 16, 6 (371).

¹⁵⁰ *Gloria Sanctorum*, XIII, 15: “In calculis eburneis nomina proconsulum conscripta Karthagini in foro coram populo a praesenti iudice sub certis uocabulis citabantur et erat sollemnis dies albi citatio. Hi qui auaritiam superantes rem publicam fideliter egerant, suffragiis fauoribusque etiam absentes honorabantur. Eos uero quos rapacitas uicerat, populus conuiciis notabat.”

procônsul Eucário, que é datada de 29 de fevereiro de 412, mas que, certamente, descreve um procedimento preexistente, o povo de Cartago também era admitido na sala do palácio proconsular (*secretarium*) para a escolha dos *exactores* da cidade. Ao povo era permitido vetar candidatos e apresentar acusações contra eles, o que deveria obrigar os decuriões a escolher personalidades honestas ou, pelo menos, a evitar os candidatos impopulares¹⁵¹.

Um exemplo dessas intervenções ocorreu precisamente na semana seguinte aos tumultos provocados pela restauração da estátua de Hércules, em Cartago. No domingo, 23 de junho de 401, Agostinho pronuncia novamente um sermão aos cartagineses e toma a defesa de Faustino, um pagão recentemente convertido, que o povo acusava de ter-se tornado cristão para facilitar sua ascensão política. O povo cristão havia clamado que não queria superiores pagãos (*Vt maiores pagani non sint, ut non dominantur pagani christianis!*) (*S. Morin* 1, 3) e murmuravam, dizendo que sua conversão era movida apenas pela ambição: “Sed ex necessitate credidit” (*S. Morin* 1, 1). Faustino dizia que não queria o *maioratum*, mas somente o batismo; e, apesar dos clamores contrários, o clero de Cartago aceitara a conversão (*S. Morin* 1, 3).

O termo *maiores* parece designar, genericamente, os principais dignitários municipais. Mas, como nota Claude Lepelley, a seqüência do sermão revela a função precisa que, segundo se dizia, Faustino ambicionava¹⁵². Comentando a parábola dos talentos (Lc 19, 22-23), Agostinho utiliza uma série de imagens retiradas dos assuntos fiscais. Assim, ele diz que a função dos bispos é apenas a do depositante (*praerogator*), que entrega os talentos que recebeu ao banqueiro (*nummularius*). Mas é Cristo quem será o verdadeiro cobrador (*exactor*), que virá nos pedir contas de nossa avareza em comunicar a fé (*S. Morin* 1, 3). Ora, a menção ao *exactor*, faz pensar na intervenção popular na escolha desses decuriões encarregados cobrança dos impostos atrasados, que vimos reconhecida pela ordenança de 29 de fevereiro de 412. No começo do século V, a opinião pública cristã deveria ser bastante significativa para que um reconhecido inimigo da Igreja, como era o banqueiro Faustino, se convertesse pela ambição de um cargo rentável que, entretanto, poderia ser vetado

¹⁵¹ *C. Th.* XI, 7, 20: “Constituto tempore publice aput Karthaginem in secretario, admisso populo, exactorum ordinabuntur idoneae strenuaeque personae. De quibus, si popularis accusatio ulla processerit, in eorum locum alios par erit destinari...”.

¹⁵² Lepelley, *Les cités*, I, p. 145; II, pp. 41-42.

pelo clamor popular. E é assim que as aclamações da plebe cristã estavam se tornando capazes de influenciar os acontecimentos não apenas de sua congregação, mas da vida política da cidade como um todo.

A plebe cristã, enquanto parte da *plebs* urbana, sabia muito bem o quanto suas ações e suas aclamações eram toleradas ou admitidas pelas autoridades civis. Entretanto, no começo do século V, essa “licenciosidade da multidão” estava deixando de ser apenas uma questão restrita à política local¹⁵³. Da mesma forma que a *plebs* urbana tinha consciência de que, desde a constituição de Constantino, em 331, seus clamores podiam ter acesso diretamente ao conhecimento imperial, sem mesmo passarem pelo intermédio das autoridades locais ou provinciais¹⁵⁴, assim também a plebe cristã passou, no contexto das lutas antipagãs do começo do século V, a basear a legitimidade de suas ações não na autorização ou tolerância dos notáveis locais, mas em uma suposta permissão da própria legislação imperial. É importante notar, nesse contexto, o impacto transformador que seus clamores e suas ações estavam tendo para a própria afirmação da Igreja na sociedade. Esse ativismo da plebe nos conflitos provocados pela aplicação das leis antipagãs podia levar os bispos à ação e moldar o comportamento das autoridades. Sua atuação podia ultrapassar em muito o que os bispos esperavam, mas também poderia ser por eles incentivada e defendida, o que tinha implicações decisivas para a posição de força da Igreja nas cidades.

É assim que devemos ver a ação movida pelo clero e pela *plebs* cristã de Hipona, em 429, para a libertação de prisioneiros ilegalmente escravizados por traficantes no porto da cidade. Ao alerta de alguns dos fiéis que estavam no porto, a *ecclesia*, na ausência mesma de Agostinho, organiza uma ação ousada e rápida, ignorando a possibilidade legal e costumeira do pagamento de um resgate. O comando da Igreja ataca um navio e um lugar em terra e liberta cento e vinte cativos (*Ep.* 10*, 7). Então, Agostinho toma a defesa de sua congregação e envia a Alípio instruções para obter da Corte imperial leis que pudessem punir os traficantes de escravos mais facilmente, embora de maneira incruenta. O bispo, agora, não questionava o ativismo de sua comunidade, essa vontade de passar além das leis

¹⁵³ Brown, *Power and Persuasion*, p. 149.

¹⁵⁴ Roueché, “Acclamations...”, p. 198.

e de fazer sua própria lei¹⁵⁵. E isto configura uma situação inteiramente nova, um ativismo cristão por meio do qual a Igreja torna-se cada vez mais presente na vida das cidades.

¹⁵⁵ P.-A. Février, "Discours d'Église et réalité historique dans les nouvelles Lettres d'Augustin", in: *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*. Paris: Études Augustiniennes, 1983, pp. 101-115, à p. 109.

Igreja e multidão

Nos capítulos anteriores, estudamos algumas das formas de mobilização e de ação coletiva da plebe urbana, concentrando-nos em sua relação com os bispos e com a Igreja, na África romana. Nesse sentido, consideramos o engajamento da plebe cristã na controvérsia religiosa, os espaços e momentos de associação da plebe dentro e fora da Igreja e, por fim, as expectativas, métodos e formas da ação coletiva urbana.

Nesse sentido, pretendi apresentar as relações entre os bispos e a plebe e a própria atividade da massa de uma maneira um pouco diversa daquela que alguns comentadores modernos costumam apresentar. O apoio e o engajamento da plebe pelos bispos não me pareceram “naturais” ou motivados apenas por recompensas imediatas.

As controvérsias religiosas, ao longo do século IV e no começo do século V, favoreceram amplamente o engajamento e a ação da multidão urbana. Porém, embora tivesse sido mobilizada pelos bispos apenas em função de seus próprios interesses e necessidades e para objetivos específicos da luta religiosa, a ação da plebe cristã com frequência tendeu a fugir desses limites e é por essa razão que o controle da multidão se tornaria uma preocupação tão importante para os bispos. Uma vez que a mobilização e o engajamento nas lutas religiosas lhe conferia papéis, a plebe cristã poderia agir, muitas vezes, de forma bastante independente. Assim, a multidão que destruiu a basílica de Maximiano de Cartago pode não ter tido nem mesmo a liderança de Primiano, embora tivesse sido por ele engajada anteriormente na disputa contra seu adversário, e o outro Maximiano, bispo católico de Bagai, foi certamente vítima de uma multidão dissidente independente.

Da mesma forma, é a multidão “zelosa pela casa de Deus” que, desde a intervenção imperial na África para o fechamento dos templos pagãos, tantas vezes tomou a iniciativa de fazer aplicar a lei por sua própria conta, demolindo ídolos e templos nas propriedades rurais e nas cidades, sem que tivesse nem mesmo o consentimento do clero. Sua ação, neste contexto, não foi motivada pelos bispos e, na verdade, pôde mesmo forçá-los a agir.

A plebe cristã, portanto, não atuava sempre sob a instigação e a liderança dos bispos e do clero e só poderia ser mobilizada e controlada por seus líderes com muito esforço e por um preço substancial. A caridade, a proteção e a intervenção do bispo podiam trazer-lhe a popularidade, o apoio e o engajamento das classes baixas. Mas, por isso mesmo, o bispo muitas vezes poderia ver-se obrigado pelo próprio povo a desempenhar suas funções de protetor e “amigo dos pobres” para não perder sua credibilidade e liderança. É assim que Agostinho, em uma situação particularmente delicada, se viu acusado de falhar em seus deveres de bispo e defensor, ao não obter uma indulgência para os participantes de um motim em Hipona.

Essa reciprocidade da relação entre as lideranças e a plebe, como acontecia também na política municipal, pode ser vista, especialmente, no modo como a participação da plebe nas eleições eclesiásticas e a aclamação popular foram tratadas. Consideradas como uma manifestação de um impulso divino, bem como expressão legítima da opinião pública, as aclamações no Império tardio haviam sido aceitas como forma de legitimar a autoridade das lideranças, tanto civis como eclesiásticas. No caso particular da Igreja cristã, pelo menos desde Cipriano a aceitação da legitimidade da aclamação significava, em princípio, a legitimidade da intervenção popular nas eleições eclesiásticas. Mas se a *uox populi* é a *uox Dei*, o povo também poderia se opor com sucesso a um bispo indigno, como o fizeram os partidários de Majorino na Cartago do começo do século IV contra Ceciliano, ou os habitantes de Fussala, contra seu pequeno tirano, Antonino. E sobretudo, excluída da participação em uma eleição, mesmo que sob a forma de uma aclamação que apenas ratificasse uma escolha do bispo, a plebe de Mileve pôde revoltar-se para que se fizesse ouvir. A mesma retórica que legitima a autoridade pode se voltar contra seus beneficiários e pode impor limites às lideranças, não apenas porque a plebe podia interpretar à sua maneira esta retórica, mas também pelo valor que os próprios líderes nela haviam depositado. Uma tradição partilhada não é nunca uma garantia de consenso e harmonia¹.

É também tendo em mente essa noção de reciprocidade e relação de forças que preferi ver os tumultos, as sedições e a violência da multidão, e não como uma violência casual ou como expressão desesperada de que as massas urbanas não fossem (nunca)

¹ J. C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven e Londres: Yale Univ. Press, 1985, p. 338.

ouvidas². “O fato de que uma parte governa e a outra é subalterna, não significa que os governantes não devam levar em conta os governados”³. Mais do que isso, parece-me que o povo pode moldar o comportamento de suas lideranças e que se a plebe tem que viver e agir dentro de limites impostos, ela também pode forçar certos limites.

Espero ter demonstrado como a plebe, de fato, conhecia muito bem os limites de suas ações, bem como as suas possibilidades de atuação no contexto específico de um dado equilíbrio de forças local. Em todos os casos que analisamos, a multidão só age porque tem a consciência de que tem o “direito” ou a autorização para agir. Ela não tem apenas uma vaga consciência da fraqueza das forças policiais, que não podem nunca impedir sua ação; sabe também que as ações coletivas costumam ficar impunes ou podem minimizar as retaliações. A plebe, de fato, sabia que era necessária, que tinha papéis a cumprir e que sua ação direta era até certo ponto tolerada pelas autoridades civis ou imperiais. Mas ela interpreta essas “regras” ao seu modo: pode enganar-se e sofrer retaliações, mas pode ter um impacto transformador ao ousar levar sua licenciosidade muito além do que as autoridades poderiam esperar: usurpando a lei e autoridade em suas próprias mãos, indo além da política local e possibilitando à Igreja mais alguns passos no caminho da cidade episcopal.

² R. Mac Mullen, Response to H. Chadwick, *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*. (Protocol of the 35th Colloquy, Center for Hermeneutical Studies: 25 February 1979). Berkely, 1980, p. 25. Cf. a réplica de Chadwick, pp. 39-40.

³ E. J. Hobsbawm, “A história de baixo para cima”, in: *Sobre História*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 227.

Fontes

Actes de la Conférence de Carthage en 411, ed. Serge Lancel. I: Introduction générale. Paris: Les Éditions du Cerf, 1972. (SC 194)

_____. II: Texte et traduction de la capitulation générale et des actes de la première séance. Paris: Les Éditions du Cerf, 1972. (SC 195)

_____. III: Texte et traduction des actes de la deuxième et de la troisième séance. Paris: Les Éditions du Cerf, 1975. (SC 224)

_____. IV: Additamentum criticum, notices sur les sièges et les toponymes, notes complémentaires et index. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991. (SC 373)

Agostinho, *Confissões*; [texto estabelecido e traduzido por P. de Labriolle]. Paris: Les Belles Lettres, 1994/6, 2 vols.

_____, *Obras completas de San Agustín. VIII: Cartas (1.º) 1-123*. [Texto latino do CSEL 34/1-2 (estabelecido por A. Goldbacher), revisto por Miguel Fuertes Lanero; tradução espanhola de Lope Cilleruelo] – 3.ª ed. – Madri: Editorial Católica, 1986. (BAC, 69)

_____, *Obras completas de San Agustín. X: Sermones (2.º) 51-116. Sobre los Evangelios Sinopticos*; [Texto latino tomado de diversas fontes, revisto por Miguel Fuertes Lanero; tradução espanhola de Lope Cilleruelo, Moisés Maria Campelo, Carlos Morán e Pío de Luis; notas de Pío de Luis]. Madri: Editorial Católica, 1983. (BAC, 95)

_____, *Obras completas de San Agustín. XIa: Cartas (2.º) 124-187*; [Texto latino do CSEL 44 (*Ep.* 124-184 A) e 57 (*Ep.* 185-187) (estabelecido por A. Goldbacher), revisto por Miguel Fuertes Lanero; tradução espanhola e notas de Lope Cilleruelo]. – 3.ª ed. – Madri: Editorial Católica, 1987. (BAC, 99)

_____, *Obras completas de San Agustín. XIb: Cartas (3.º) 188-270; 1*-29**; [Texto latino, para as cartas 188-270, do CSEL 57 (estabelecido por A. Goldbacher), preparado por Miguel Fuertes Lanero e Enrique Garmón, e, para as cartas 1*-29*, do CSEL 88 (estabelecido por J. Divjak), preparado por Pío de Luis; tradução espanhola

- de Lope Cilleruelo e Pío de Luis; revisão e notas de Pío de Luis; índices de Moisés Maria Campelo]. – 3.^a ed. – Madri: Editorial Católica, 1991. (BAC, 99b)
- _____, *Obras completas de San Agustín. XXIII: Sermones (3.º) 117-183. Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas*; [Texto latino de diversas fontes, revisto por Miguel Fuertes Lanero; tradução espanhola de Amador del Fueyo e Pío de Luis; notas de Pío de Luis]. Madri: Editorial Católica, 1983. (BAC, 443)
- _____, *Obras completas de San Agustín. XXIV: Sermones (4.º) 184-272B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos*; [Texto latino de diversas fontes, revisto por Miguel Fuertes Lanero, com a colaboração de Andrés Centeno, Agustín Fernández e Emilio San Román; tradução espanhola e notas de Pío de Luis]. Madri: Editorial Católica, 1983. (BAC, 447)
- _____, *Obras completas de San Agustín. XXV: Sermones (5.º) 273-338. Sermones sobre los mártires*; [Texto latino de diversas fontes, revisto por Miguel Fuertes Lanero, com a colaboração de Andrés Centeno, Agustín Fernández e Emilio San Román; tradução espanhola e notas de Pío de Luis]. Madri: Editorial Católica, 1984. (BAC, 448)
- _____, *Obras completas de San Agustín. XXVI: Sermones (6.º) 339-396. Sermones sobre diversos temas. Indices bíblico, litúrgico y temático de todo el Sermonario agustiniano*; [Texto latino de diversas fontes, revisto por Miguel Fuertes Lanero, com a colaboração de Andrés Centeno e Primitivo Arboleya; tradução espanhola, notas e índices de Pío de Luis]. Madri: Editorial Católica, 1985. (BAC, 461)
- _____, *Obras de San Agustín. VII: Sermones (1.º) 1-50*. [Texto latino retirado de Migne (PL 38) e de *Miscellanea Agostiniana I*, preparado por Miguel Fuertes Lanero; tradução espanhola de Miguel Fuertes Lanero e Moisés Maria Campelo]. – 4.^a ed. – Madri: Editorial Católica, 1981. (BAC, 53)
- _____, *Obras de San Agustín. XIX: Enarraciones sobre los salmos (1.º): 1-40*. Madri: Editorial Católica, 1966 (BAC)
- _____, *Obras de San Agustín. XXI: Enarraciones sobre los salmos (3.º): 76-117*. Madri: Editorial Católica, 1966 (BAC, 255)
- _____, *Obras de San Agustín. XXII: Enarraciones sobre los Salmos (4.º y último): 118-150*. Madri: Editorial Católica, 1967. (BAC, 264)

- _____, *Œuvres de Saint Augustin, Ire série, 12: Les Révisions: Retractationes*; [texto, trad. e notas por Gustave Bardy]. Paris: Desclée de Brower et Cie., 1950.
- _____, *Œuvres de Saint Augustin, Ire série, 4: Dialogues philosophiques, 1. Problèmes fondamentaux: Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine*; [texto, trad. e notas por R. Jolivet]. Paris: Desclée de Brower et Cie., 1948.
- _____, *Œuvres de Saint Augustin, Ire série, 9: Le magistère chrétien: De catechizandis rudibus, De doctrina christiana*; [texto, trad. e notas por G. Combès e J. Farges]. Paris: Desclée de Brower et Cie., 1949.
- _____, *Œuvres de Saint Augustin, 6e série, 46B: Lettres 1*-29**. Nouvelle édition du texte critique et introduction par Johannes Divjak; traduction et commentaires par divers auteurs. Paris: Études Augustiniennes, 1987. (Bibliothèque Augustinienne)
- _____, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Retrouvés à Mayence, édités et commentés par François Dolbeau. Paris: Études Augustiniennes, 1996. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 147)
- Amiano Marcelino, *Res gestae*, ed. J. C. Rolfe, *Ammianus Marcellinus*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Londres: William Heinemann Ltd, 1986, 3 vols. (Loeb Classical Library)
- Cipriano, *Obras de San Cipriano, edición bilingüe: Tratados. Cartas*; [intr., trad. e notas de Julio Campos]. Madri: Editorial Católica, 1964. (BAC, 241)
- Codex Theodosianus Libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*; [ed. Theodor Mommsen e P. Mayer]. Berlin, 1954, 2 vols.
- Concilia Africae, a. 345-525. Corpus Christianorum. Series Latina*, 149; [ed. Charles Munier]. Turnholt: Brepols, 1974.
- Corpus Iuris Civilis*, vol. I: *Institutiones. Digesta*; [texto crítico por Theodor Mommsen; corrigido por P. Krueger]. – 16ª ed. – Berlim: Werdmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954.
- Corpus Iuris Civilis*, vol. II: *Codex Iustinianus*; [ed. P. Krueger]. – 12ª ed. – Berlim: Werdmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959.
- Gesta apud Zenophilum*, in: C. Ziwsa (ed.), *S. Optati Milevitani libri VII*, CSEL 26, 1893, Appendix I, pp. 185-197.

- João Crisóstomo, *De inani gloria*, ed. A.-M. Mattingrey, *Jean Chrysostome: Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. Paris: Éditions du Cerf, 1972. (SC 188).
- Juliano, *Epistulae*, ed. J. Bidez, *L'Empereur Julien, Œuvres complètes, t. I, 2e partie: Lettres et Fragments*. – 3.^a ed. – Paris: Les Belles Lettres, 1972. (Coll. Budé)
- Libânio, ed. A. F. Norman, *Libanius, Selected Works*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Londres: William Heinemann Ltd, 1977, 3 vols. (Loeb Classical Library)
- Optato de Mileve, *Traité contre les donatistes, t. I: livres I-II*; [introdução, texto crítico, tradução e notas por Mireille Labrousse]. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995. (SC 412)
- _____, *t. II: livres III-VII*; [texto crítico, tradução e notas por Mireille Labrousse]. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. (SC 413)
- Possídio, *Vita Sancti Augustini*, in: *Obras de San Agustín, t. I*; [edição em latim e espanhol preparada por Fr. Victorino Capánaga]. – 3.^a ed. – Madri: Editorial Católica, 1950, pp. 349-439. (BAC, 10)
- Quodvultdeus, *Livre des promesses et predictions de Dieu, t. II*; [introdução, texto crítico, tradução e notas por René Braun]. Paris: Éditions du Cerf, 1964. (SC 102)

Bibliografia

- Augustin Prédicateur (395-411)*. Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996) édités par Goulven Madec. Paris: Études Augustiniennes, 1998. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 159)
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genebra/Paris: Droz, 1972.
- Brown, Peter R. L. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1967.
- _____. *Authority and the Sacred*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *O Fim do Mundo Clássico: de Marco Aurélio a Maomé*; [tradução de *The World of Late Antiquity* de António Gonçalves Mattoso]. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- _____. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- _____. *Religione e società nell'età di S. Agostino*. Turim, 1975.
- Carreras, César, e Funari, Pedro Paulo A., "Estado y mercado en el abastecimiento de bienes de consumo en el Imperio Romano: un estudio de caso de la redistribución de aceite español en Britannia", *História econômica & história de empresas*, III, 2, 2000, pp. 105-121.
- Carrié, Jean-Michel. "Le gouverneur romain à l'époque tardive: les directions possibles de l'enquête", *AnTard*, 6, 1998, pp. 17-30.
- Cecconi, Giovanni Alberto. "El limes religioso de África. Los donatistas. Tendencias recientes.", in: H. Zurutuza e H. Botalla (eds.), *Centros & Márgenes Simbólicos del Imperio Romano*. Univ. de Buenos Aires, 1998, pp. 83-111.
- _____. "Elemosina e propaganda. Un'analisi della 'Macariana persecutio' nel III libro di Ottato di Milevi", *REAug* 36, 1990, pp. 42-66.
- _____. "Un evergete mancato: Piniano a Ippona", *Athenaeum*, 66, 1988, pp. 371-389.

- Chadwick, Henry. *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*. (Protocol of the thirty-fifth Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 25 February 1979). Berkley, 1980.
- Cracco Ruggini, Lelia. "Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (a proposito de um libro recente)", *Athenaeum*, 65, 1987, pp. 547-552.
- Créspin, Rémi. *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1965.
- Dabdab Trabulsi, José Antônio. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- Duval, Noel. "Chronique d'Antiquité tardive et de christianisme ancien et médiéval. Quinze ans de recherches archéologiques sur l'Antiquité tardive en Afrique du Nord, 1975-1990", *REA* 92, 1990, 3-4, pp. 347-398.
- Duval, Yvette. "Le gouverneur de Numidie en sa capitale. Le lieu et les acteurs du procès de l'évêque de Cirta en 320", *AnTard*, 6, 1998, pp. 193-207.
- _____. *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*. Roma: École française de Rome, 1982, 2 vols.
- Février, Paul-Albert. "A propos du repas funéraire: culte et sociabilité: «In Christo Deo, pax et concordia sit conuiuio nostro»", *CArch*, 26, 1977, pp. 29-45 (= *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, pp. 21-37).
- _____. "Approches de fêtes chrétiennes (fin du IVe siècle et Ve siècle)", in: *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, pp. 175-182.
- _____. "Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le IIIe siècle", *Atti IX CIAC*, 1978, pp. 211-274 e 303-329 (= *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, pp. 39-129).
- _____. "Notes sur le développement urbain en Afrique du Nord: les exemples comparés de Djemila et de Sétif", *CArch* 14, 1964, pp. 25-45.
- _____. "Towns in the Western Mediterranean", in: *European Towns, their Archeology and Early history*, Londres, 1977, pp. 315-342 (= *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, pp. 521-548).
- Funari, Pedro Paulo Abreu. *La cultura popular en la Antigüedad Clásica*. Écija: Editorial Sol, 1992.

- _____. Resenha de Thomas Wiedmann, *Emperors and Gladiators*, *Boletim do CPA*, Campinas, ano I, n.º 2, julho/dezembro 1996, pp. 89-94.
- Galvão Sobrinho, Carlos Roberto. *The Rise of the Christian Bishop: Doctrine and Power in the Later Roman Empire, A. D. 318-380*. Tese de doutorado, Yale University, 1999.
- Gaudemet, Jean. *L'Église dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)*. Paris: Sirey, 1958.
- Giardina, Andrea. "Carità eversiva: le donazione di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoromana," *StudStor*, 1, 1988, pp. 127-142.
- Ginzburg, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*; [tradução de Maria Betânia Amoroso]. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Gleason, Maud W. "Festive Satire: Julian's *Misopogon* and the New Year at Antioch", *JRS* 76, 1986, pp. 106-119.
- Gryson, R. "Les élections ecclésiastiques au IIIe siècle", *RHE*, 48, 1973, pp. 353-404.
- Hobsbawm, Eric J. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Hugoniot, Christophe. "Saint Augustin et les spectacles de l'amphithéâtre en Afrique romaine", *Histoire de l'Art*, 17/18, 1992, pp. 11-21.
- Jones, A. H. M. *The Later Roman Empire, 284-602*. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1992 [Oxford, 1964], 2 vols.
- Kolendo, J. "La repartition des places aux spectacles et la stratification sociale dans l'Empire romain", *Ktema*, 6, 1981, pp. 301-315.
- Lancel, Serge. "Aux origines du Donatisme et du mouvement des Circoncellions", *CT*, 57-60, 1967, pp.183-188.
- _____. "Saint Augustin et la Maurétanie Césarienne (2): L'affaire de l'évêque Honorius (automne 419 – printemps 420) dans les nouvelles Lettres 22*, 23*, et 23*A", *REAug*, 30, 1984, pp. 251-262.
- Lepelley, Claude. "Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique", in: E. Rébillard e C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité*. Roma: École française de Rome, 1998, pp. 17-33.
- _____. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I: La permanence d'une civilisation municipale*. Paris: Études Augustiniennes, 1979.

- _____. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, II: Notices d'histoire municipale*. Paris: Études Augustiniennes, 1981.
- Les Lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*. Paris: Études Augustiniennes, 1983. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 98)
- Lizzi, Rita. "Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy," *JRS*, 80, 1990, pp. 156-173.
- MacMullen, Ramsay. "The Historical Role of the Masses in Late Antiquity," in: *Changes in the Roman Empire*. Princeton: Princeton UP, 1990, pp. 250-276.
- Markus, Robert A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Marrou, Henri-Irénée. *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*. Paris: Seuil, 1985.
- Martin, Anick. "L'image de l'évêque à travers les 'Canons d'Athanase': devoirs et réalités", in: E. Rebillard e C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*. Roma: École française de Rome, 1998, pp. 59-70.
- Matsumoto, Norio. "The Urban Mob and the Christians", in: T. Yuge e M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*. Tôquio, 1988, pp. 543-550.
- Mattingly, David J. e Hitchner, R. Bruce. "Roman Africa: an Archeological Review", *JRS* 85, 1995, pp. 165-213.
- Munier, Charles. "Problèmes de prosopographie africaine relatifs à la lettre 20* d'Augustin," *RSR*, 56, 1982, pp. 220-225.
- Nicolet, Claude. *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris: Gallimard, 1976.
- Patlagean, Évelyne. *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4^e-7^e siècles*. Paris: EHESS, Haia: Mouton, 1977.
- Pietri, Luce, Duval, Yvette e Pietri, Charles. "Peuple chrétien ou plebs: le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident," in: M. Christol, S. Demougin, Y. Duval, C. Lepelley e L. Pietri (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV^e siècle ap. J.-C.* Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 jan. 1989). Roma: École française de Rome, 1992, pp. 373-395 (CEFR, 159).
- Raynal, Dominique. "Une Église persécutée: l'Église donatiste. Approches historique et archéologique", *CT*, 169-170, 1995, pp. 61-87.

- Roueché, Charlotte. "Acclamations in the Later Roman Empire: new evidence from Aphrodisias", *JRS*, 74, 1984, pp. 181-199.
- Ryke, Benoît Beyer de. "L'apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique", in: *Histoire de la Philosophie Politique, II: Naissances de la Modernité*. Paris: Calmann-Lévy, 1999, pp. 43-86.
- Shaw, Brent D. "African Christianity: disputes, definitions and 'Donatists'", in: M. R. Greenshields e T. A. Robinson (eds.), *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*. Lampeter: The Eldwin Millen Press, 1992, pp. 5-34.
- _____. "The Elders of Christian Africa," *Mélanges Gareau, CEA*, 14, 1982, pp. 207-226.
- Sott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven Londres: Yale University Press, 1985.
- Ste. Croix, G. E. M. de. "Suffragium: from Vote to Patronage", *British Journal of Sociology*, 5, 1954, pp. 33-48.
- Thompson, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa. I: A Árvore da Liberdade*; [tradução de Denise Bottmann]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*; [tradução de Rosaura Eichemberg]. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Senhores e caçadores: a origem da Lei Negra*; [tradução de Denise Bottmann]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Dicionários e obras de referência

- Blaise, Albert. *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*. Estrasburgo, 1954.
- Ernout, A., e Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. – 4.^a ed. – Paris: Klincksieck, 1967.
- Mandouze, André. *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire, I: Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*. Paris: CNRS, 1982.