

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

**UNIVERSIDADE DE COIMBRA
FACULDADE DE LETRAS
CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS
DOUTORADO EM ESTUDOS CLÁSSICOS**

**A IGREJA COMO *LOCUS* IDEAL DE FORMAÇÃO
NA PROBLEMÁTICA ANTIDONATISTA DE SANTO AGOSTINHO**

MARCOS ROBERTO PIRATELI

MARINGÁ - COIMBRA

2015

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

**UNIVERSIDADE DE COIMBRA
FACULDADE DE LETRAS
CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS
DOUTORADO EM ESTUDOS CLÁSSICOS**

**A IGREJA COMO *LOCUS* IDEAL DE FORMAÇÃO
NA PROBLEMÁTICA ANTIDONATISTA DE SANTO AGOSTINHO**

Tese Cotutela apresentada por MARCOS ROBERTO PIRATELI ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá e ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, como um dos requisitos para obtenção de dupla titulação: Doutor em Educação e em Estudos Clássicos.

Orientadores:

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo

Prof^a. Dr^a. Paula Cristina Barata Dias

MARINGÁ - COIMBRA

2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

P667 Pirateli, Marcos Roberto
A Igreja como *locus* ideal de formação na problemática antidonatista de Santo Agostinho / Marcos Roberto Pirateli. -- Maringá, 2015.
266 f.; Il.; color. ; mapas

Orientador: Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo.
Orientadora: Profa. Dra. Paula Cristina Barata Dias

Tese (Doutor em Educação; Doutor em Estudos Clássicos) - Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Fundamentos da Educação. Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

1. História da Educação. 2. Estudos Clássicos. 3. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430 - Patrística. 4. Antiguidade tardia. 5. Império Romano. 6. Donatismo e Antidonatismo. 7. Magistério católico. 8. Disciplina eclesiástica. I. Melo, José Joaquim Pereira, orient. II. Dias, Paula Cristina Barata, orient. III. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Fundamentos da Educação. Programa de Pós-graduação em Educação. IV. Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

379 21.ed.

Cicilia Conceição de Maria

CRB9- 1066

MARCOS ROBERTO PIRATELI

**A IGREJA COMO *LOCUS* IDEAL DE FORMAÇÃO
NA PROBLEMÁTICA ANTIDONATISTA DE SANTO AGOSTINHO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo (Orientador) – Universidade Estadual de Maringá

Prof^a. Dr^a. Paula Cristina Barata Dias (Orientadora) – Universidade de Coimbra

Prof. Dr. Norberto Gerald Cresta – Pontificia Universidad Católica Argentina

Prof. Dr. Ricardo Tadeu Caires Silva – Universidade Estadual do Paraná

Prof^a. Dr^a. Maria de Fátima Sousa e Silva – Universidade de Coimbra

Prof. Dr. Mário Luiz Neves de Azevedo – Universidade Estadual de Maringá

Maringá/Coimbra, 10 de abril de 2015

**Para minha família,
Giovana, João e Francisco,
com amor.**

AGRADECIMENTOS

Ao concluir este trabalho, alguns agradecimentos são necessários.

Em primeiro lugar, e principalmente, à minha família: Giovana, João (que nasceu durante esta pesquisa) e Francisco (que nascerá em alguns dias). Foram vocês que mais sofreram com minha “ausência”, que mais “de perto” vivenciaram as tensões e as esperanças trilhadas nesta jornada acadêmica, que abandonaram tudo, ainda que temporariamente, para me acompanhar até Coimbra... a vocês, nada mais justo que o imortal verso de Fernando Pessoa: “Valeu a pena? Tudo vale a pena se a alma não é pequena”.

Aos meus familiares: Binoan (minha mãe), meus irmãos Marcelo, Rodrigo, Renato e Patrícia; meus tios Paulo e Glaíres; e à Elza, minha avó e madrinha, que nunca me disse “não” quando pedi auxílio.

Ao Carlos, Leunice, Daniela e Gabriel, que ajudaram mais do que imaginam.

Aos meus pares do Colegiado de História da Universidade Estadual do Paraná/*Campus* de Paranavaí, que colaboraram para o meu afastamento integral durante três semestres; em particular ao Ricardo.

Ao Hugo Alex e à Márcia Galvão (PPE-UEM), e ao João Gomes e Elisabete Cação (FLUC-CECH), sempre prestativos.

Aos professores doutores que participaram do Exame de Qualificação, e aos que aceitaram compor a banca da Defesa Pública; críticas, sugestões e debate são necessários à construção do conhecimento.

À Fundação Araucária, pelo auxílio financeiro do Programa de Capacitação Docente das Instituições Estaduais de Ensino Superior (PCD-IEES).

À CAPES, pelo fomento do Programa Institucional de Doutorado Sanduíche no Exterior, que foi indispensável para a pesquisa (entre outubro de 2013 e junho de 2014) na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC).

À Prof^a. Dr^a. Maria de Fátima Sousa e Silva, pelo convite para ir estudar no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (FLUC), onde, registre-se, fui muito bem acolhido; ao Paulo Rogério de Souza, colega de doutoramento, e que também faz parte deste processo.

Por fim, em especial, aos meus orientadores:

À Prof^a. Dr^a Paula Cristina Barata Dias, que me recebeu de forma afetuosa em Coimbra, e cuja orientação contribuiu para a minha formação acadêmica; a experiência de pesquisar no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da FLUC foi muito importante.

Ao Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo, cuja amizade me permite chamá-lo de “Neto”, e que é o responsável pela orientação de toda a minha vida acadêmica, na graduação com as pesquisas de Iniciação Científica, no Mestrado e, agora, no Doutorado; enfim, quinze anos de uma trajetória formativa. Obrigado!

“Faça ou não faça. Tentativa não há”

- Yoda

PIRATELI, Marcos Roberto. **A Igreja como *locus* ideal de formação na problemática antidonatista de Santo Agostinho**. 266 folhas. Tese (Doutorado em Educação e Estudos Clássicos) - Universidade Estadual de Maringá / Universidade de Coimbra. Orientadores: Dr. José Joaquim Pereira Melo e Dr^a. Paula Cristina Barata Dias. Maringá/Coimbra, 2015.

Resumo

A presente tese tem como objetivo analisar nas réplicas do *corpus* antidonatista de Agostinho (354-430), Bispo de Hipona (norte da África), como o seu conceito de universalidade da Igreja está vinculado a um caráter educativo, isto é, como *locus* ideal formativo, argumento que respondeu ao processo de ascensão do catolicismo no final da Antiguidade. Para tanto, a pesquisa se sustentou em uma metodologia que contempla a necessidade de desvendar as transformações sociais do mundo romano em meio à integração do Império com o catolicismo, e tal situação, longe de ser um processo idílico, como demonstra a crise donatista – dissidência religiosa e política da província romana da África – conduziu Agostinho a elaborar uma argumentação sobre a relação Igreja e Império, em que este, por adotar o cristianismo como religião, deveria assumir a tarefa de auxiliador do catolicismo, inclusive, como força disciplinar. Com investigação em dados historiográficos, ou seja, respaldado pela lógica histórica, foi possível apreender como o clero elaborou uma visão de mundo (modelador de comportamentos) e articulou meios para sua relação de dominação que possibilitou à Igreja católica ascender como instituição organizadora da sociedade: em suma, o conceito agostiniano de Igreja foi tomado em sua historicidade, a Antiguidade Tardia. A rigor, Agostinho apontou como resposta aos problemas sociais de sua época a defesa de uma instituição ideal e/ou idealizada: a Igreja, definida em sua universalidade como “Católica”. Para demonstrar isto, defendeu-se a tese de que três dimensões educativas fundamentaram o seu pensamento: primeiro, o papel formativo atribuído ao clérigo, sobretudo o bispo, desde o seu exercício pedagógico a partir da *cathedra* até a sua colegialidade episcopal na elaboração do magistério católico; segundo: a defesa de uma prática pedagógica com a *disciplina ecclesiastica* tendo em vista corrigir erros comportamentais e doutrinários para a unidade dos cristãos; e por último, a ideia da possibilidade de mudança inerente à condição humana como lógica da transformação e, conforme pensou, a santificação dos cristãos, mas cujo proveito dependeria do percurso educativo desenvolvido na Igreja.

Palavras-chave: Santo Agostinho; Antiguidade; Antiguidade Tardia; Igreja Católica; Império Romano; Donatismo e Antidonatismo; Magistério Católico; Disciplina Eclesiástica; Educação.

PIRATELLI, Marcos Roberto. **The Church as the ideal *locus* of formation in St. Augustine's anti-Donatist problem.** 266 pages. Doctoral Thesis in Education and Classical Studies - State University of Maringá / University of Coimbra. Supervisors: Dr. José Joaquim Pereira Melo and Dr^a. Paula Cristina Barata Dias. Maringá PR Brazil/Coimbra, Portugal, 2015.

Abstract

Current thesis analyzes the anti-Donatist response *corpus* of St. Augustine (354-430), Bishop of Hippo, northern Africa, as his concept of the universality of the Church linked to the educational trait, or rather, as the ideal formative *locus*. It was actually the argument to the process of the ascension of Catholicism at the end of Antiquity. Current research has been foregrounded on the methodology of revealing the social transformations of the Roman worldview within the integration of the Roman Empire and Catholicism. These conditions, which did not constitute an idyllic process as the Donatist crisis (a religious and political dissidence of the Roman province in Africa) showed, caused Augustine to construct his arguments on the Church-Empire relationship in which the latter factor should have an auxiliary role by adopting Christianity as its religion, even within a disciplinary stance. Historiographical data foregrounded on a historical logic revealed how the clergy elaborated a worldview (a modeler of behavior) and fabricated means for domination by which the Catholic Church could become a society-organizing institution. In other words, the Augustinian concept of the Church derived from its historicity, or Late Antiquity. Strictly speaking, Augustine assumed the defense of an ideal and idealized institution, or rather, the Church defined as Catholic or Universal, as a response to the social problems of his age. Current thesis shows three educational dimensions that were the bases of his argument: first, the formative role of the clergy, especially the bishop, ranging from his pedagogical exercise on the *cathedra* to the episcopal collegiality in the elaboration of the Catholic *magisterium*; second, the defense of a pedagogical practice through the *disciplina ecclesiastica*, aiming at the correction of behavior and doctrinal errors for the union of all Christians; third, the idea of the possibility of change, inherent to the human condition, as a logic of transformation and, in his view, the sanctification of Christians whose success would depend on the educational course developed by the Church.

Keywords: Saint Augustine; Antiquity; Late Antiquity; Catholic Church; Roman Empire; Donatism and anti-Donatism; Catholic Magisterium; Ecclesiastical discipline; Education.

ABREVIACOES

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Contra Parmeniano	Contra epistolam Parmeniani libri III
Contra Petiliano	Contra litteras Petiliani libri III
Contra Petiliano UB	De unico baptismo contra Petilianum liber I
Contra Crescônio	Contra Cresconium grammaticum et donatistam libri IV
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DPAC	Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO. SANTO AGOSTINHO E A EDUCAÇÃO NA TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO ANTIGO.....	13
Fontes.....	18
Agostinho na Historiografia da Educação.....	29
Fundamentação teórica.....	35
1 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE ANTIGUIDADE.....	39
1.1 A invenção da Antiguidade pelo Renascimento e o Humanismo.....	39
1.2 Os Humanistas, os teólogos e a Antiguidade cristã na Modernidade.....	50
1.3 Os Antiquários e a Antiguidade.....	57
1.4 A Antiguidade no Iluminismo.....	60
1.5 A Antiguidade na Historiografia do Século XIX.....	64
1.6 Os intérpretes da Antiguidade no Século XX.....	71
2 ANTIGUIDADE E ANTIGUIDADE TARDIA.....	100
2.1 Conceito de Antiguidade.....	101
2.2 Conceito de Antiguidade Tardia.....	114
3 IGREJA, ESTADO E A POLÊMICA ANTIDONATISTA.....	140
3.1 A controvérsia entre catolicismo e donatismo.....	140
3.2 A Igreja e sua universalidade segundo Agostinho.....	145
3.2.1 A unidade interna: Igreja <i>permixta</i>.....	154
3.3 A responsabilidade dos donatistas pelo cisma segundo Agostinho.....	160
3.3.1 O caso do Batismo.....	166
3.4 Relação entre Igreja e Estado.....	170
3.4.1 O uso do braço secular.....	178
3.4.2 O auxílio do Estado para a correção.....	182

4	A IGREJA COMO <i>LOCUS</i> IDEAL DE EDUCAÇÃO.....	189
4.1	O ministro eclesiástico como agente da educação.....	190
4.2	O Colégio católico.....	209
4.2.1	Colegialidade.....	209
4.2.2	Apostolicidade.....	211
4.2.3	Sinodalidade.....	214
4.2.4	Legislação conciliar.....	219
4.3	Disciplina Eclesiástica.....	221
4.4	A possibilidade de mudança como argumento pedagógico dos <i>Contra</i>....	235
	 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 242
	 FONTES.....	 248
	 BIBLIOGRAFIA.....	 249
	 ANEXOS	
	Mapa 1: Concílios e Sínodos da Igreja antiga.....	263
	Mapa 2: Sedes episcopais católicas e donatistas em 411.....	264
	Mapa 3: Igreja africana (Bispados e rotas).....	265
	Mapa 4: Hipona.....	266

INTRODUÇÃO. SANTO AGOSTINHO E A EDUCAÇÃO NA TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO ANTIGO

A Antiguidade Tardia foi marcada pelo processo de emergência do cristianismo, religião com forte presença em um longo espaço de tempo na região mediterrânea. De fato, o cristianismo paulatinamente construiu o que acreditava ser sua vocação universal, isto é, universalizar a sua doutrina, situação que se consolidou com a ascensão e oficialização da Igreja católica. Esse processo não ocorreu de forma idílica, foi marcado pelas lutas internas do cristianismo, por exemplo, a controvérsia entre católicos e donatistas na África romana.

Privilegiando esse capítulo da História, que é a última fase da Antiguidade, a presente tese analisou como em Agostinho¹ (354-430), bispo de Hipona (norte da África), a Igreja católica pode ser identificada como o *locus* ideal de formação do cristão. Esse corte temático, que se ocupa da História e Historiografia da Educação na Antiguidade, implicou um recorte pontual na vasta obra deste autor, ao selecionar os seus tratados chamados antidonatistas, dirigidos aos cristãos africanos que se separaram da comunhão cristã universalizada. Gestado dentro deste debate interno do cristianismo, a importância do magistério católico, como condutor e formador dos cristãos neste momento em que a Igreja assumia um papel preponderante na sociedade romana, ganhou destaque nas réplicas que Agostinho dirigiu a interlocutores donatistas.

¹ Agostinho, antes de sua conversão, foi professor de retórica em sua cidade natal, Tagaste (na província romana da Numídia, África – onde nasceu em 13 de novembro de 354), e com sua ascensão profissional lecionou nas cidades mais significativas do Império: Cartago, em 374, Roma, em 383, e Milão, em 384, onde assumiu a Cátedra Municipal de Retor. Em sua formação, sentiu-se atraído pela filosofia após a leitura de Cícero. Posteriormente, deixou-se envolver pelo maniqueísmo, e mais tarde, pelo neoplatonismo. Sua conversão ao cristianismo ocorreu em Milão, após seus contatos e amizade – motivados por choques retóricos – com o bispo da cidade, Ambrósio (†397), cuja eloquência evangelizadora o conquistara. Com isso, renunciou seu cargo em Milão e se retirou para uma propriedade rural em Cassiciacum, local onde permaneceu como catecúmeno, orientando-se por cartas com Ambrósio, que, após seis meses, o batizou – na *Vigília Pascal* de 387. Convertido e batizado, Agostinho retornou à África em 388, e na sua cidade natal fundou com alguns amigos uma comunidade monástica movida pelo ideal de pobreza, oração e estudo, mas a abandonou após sua ordenação presbiteral, em 391, que o levou a se mudar para a cidade de Hipona. Sua ação pastoral, sustentada em sua notoriedade intelectual, levou-o à sua sagração como bispo dessa cidade, em 395. Enquanto bispo, foi um exímio articulador de grandes temas teológicos, ao dedicar sua vida à elaboração da filosofia cristã. Envolveu-se em todas as controvérsias africanas e do mundo cristão de seu tempo, destacando-se na defesa da fé católica, principalmente contra os maniqueístas, donatistas e pelagianos. Quando morreu, em 28 de agosto de 430, a África estava sendo arrastada pela pilhagem dos vândalos.

Podemos inferir que três dimensões caracterizam como pedagógico o raciocínio agostiniano: a primeira, a importante ação educativa que o clero desempenhava na sociedade tardo-romana e que, liderada pelos bispos, a *cathedra* episcopal configurou a Igreja católica como *locus* que ligava os agentes da educação cristã: Deus, fiel e clérigo; a isto, acrescentou que a reunião clerical constituía um colégio, um magistério que elaborava e definia a ortodoxia católica. A segunda dimensão consistia na prática formativa, a *disciplina ecclesiastica*, isto é, a correção que foi estabelecida pelo colégio católico para a consumação da unidade da Igreja. De tal modo, a disciplina era uma regra moral, tinha um sentido prático na esfera eclesiástica, impunha normas de convivência, de comportamento, concretizando o processo santificador. Por fim, a terceira, a sua justificativa pedagógica se fundamentava na possibilidade de mudança como própria da condição humana, ou seja, a ideia de *transeunte*, a transição de um tipo de comportamento a outro, elaborando uma lógica que visava o aperfeiçoamento disciplinar e doutrinal, garantindo o êxito do fenômeno educativo.

Tal escolha temática não foi por acaso, sustentando-se em dois princípios: primeiro, o estudo sobre o pensamento educacional de Agostinho é fruto de nossa trajetória acadêmica na Universidade Estadual de Maringá, originada na graduação em História. No entanto, com pesquisas desenvolvidas dentro do Departamento de Fundamentos da Educação, onde realizamos nossa primeira pesquisa de Iniciação Científica, em 2000-2001, intitulada *Pela boca de Ambrósio: novos caminhos de Agostinho*, em que estudamos os traços biográficos e os aspectos pedagógicos da sua conversão. Essas preocupações nos levaram a realizar outra pesquisa na graduação, em 2001-2002, intitulada *Santo Agostinho: um novo pensar do Homem e da História*, tendo como foco o estudo da sua teologia da história e ainda qual o sentido do caminhar humano. Ambas as pesquisas foram desenvolvidas dentro de um projeto maior: *Análise das transformações dos comportamentos pagãos a partir do advento do cristianismo (séculos I-IV d. C.)*, coordenado pelo professor Dr. José Joaquim Pereira Melo (DFE/UEM). Os desdobramentos destes estudos resultaram em nossa pesquisa de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação na mesma Universidade (PPE/UEM), a defesa realizou-se em 2006 com o título *A Humanitas em Santo Agostinho, ou como santificar o Homem nas ruínas do Império Romano*, hoje publicado como livro pela Eduem²; permitiu-nos compreender os princípios teológico-filosóficos pelos quais Agostinho concebeu o seu

² Cf. Pirateli, Marcos Roberto. *A Humanitas em Santo Agostinho, ou como santificar o Homem nas ruínas do Império Romano*. Maringá, PR: Eduem, 2012.

ideal de Homem. Entretanto, as conclusões contribuíram para se refletir em um novo problema no pensamento pedagógico agostiniano: por que a Igreja era o melhor lugar para se formar o cristão? Responder a esta pergunta, portanto, constituiu-se nos objetivos desta tese, entre eles: analisar no seu *corpus* antidonatista o seu conceito de Igreja; demonstrar como a relação Império e Igreja impactou na correção dos cidadãos; explicar o papel pedagógico do clero e como isto era importante para a consolidação do magistério católico; assim como compreender a proposta educativa agostiniana dentro da polêmica. Isto posto, a presente pesquisa foi iniciada no PPE/UEM em 2011 sob orientação do professor Dr. José Joaquim Pereira Melo, e vinculou-se em regime de doutoramento *Cotutela* ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, com orientação da professora Dra. Paula Cristina Barata Dias, onde realizamos pesquisa entre outubro de 2013 e junho de 2014. Esse acordo internacional possibilitou a dupla titulação: Doutor em Educação (História e Historiografia da Educação) e Doutor em Estudos Clássicos (Mundo Antigo). Portanto, esses anos de pesquisa sobre a obra agostiniana e da Antiguidade cristã de uma forma geral³ oportunizaram condições de selecionar e apresentar argumento novo sobre Agostinho, o que nos leva ao segundo princípio que fundamenta a escolha do tema e fonte: a originalidade de abordagem ao tema, isto é, abstrair destes textos da polêmica antidonatista a perspectiva pedagógica agostiniana, em especial, o tema do *locus* formativo. A literatura especializada sobre educação em Agostinho pouco ou nada se dedicou ao *corpus* antidonatista. Isto não significa dizer que tal bibliografia não contribuiu à pesquisa, pelo contrário, ela garantiu respaldo teórico para a defesa da hipótese da Igreja como *locus* educativo. Entretanto, importa considerar que, ao menos os oito livros – discutidos posteriormente – que se dedicaram especificamente à educação em Agostinho, o tema não foi objeto de análise ou interesse.

Todavia, é válido ressaltar que são interpretações importantes e que permitem entender aspectos fundamentais do conceito de educação em Agostinho: os fundamentos teológicos e filosóficos para a formação humana; o processo de santificação do Homem por meio da perfeição humana (*humanitas*); a integração da cultura clássica na formação cristã; a dimensão pedagógica das categorias agostinianas; a teoria do conhecimento, entre outros. No geral, ainda que em toda a obra agostiniana seja evidente a sua preocupação com a

³ Cf. Pirateli, Marcos Roberto (org.). *Ensaio sobre Agostinho de Hipona: história, filosofia, música e educação*. Maringá, PR: Eduem, 2014. Cf., também, Pereira Melo, José Joaquim; Pirateli, Marcos Roberto (orgs.). *Ensaio sobre o Cristianismo na Antiguidade: História, Filosofia e Educação*. Maringá, PR: Eduem, 2006.

educação, os intérpretes de Agostinho preferiram selecionar como tratados sobre educação o *De magistro*, *De catechizandis rudibus*, *De doctrina christiana* e o sermão *De disciplina christiana*, por serem tratados de teor especificamente pedagógico.

Ao escolher como fontes o *corpus* antidonatista de Agostinho, entendemos que estes textos são importantes para a compreensão da Igreja como *locus* formativo. Em face disso, coloca-se a questão: como a controvérsia catolicismo-donatismo levou Agostinho a defender a Igreja como espaço privilegiado de educação?

O donatismo foi um cisma norte africano iniciado no começo do século IV – época em que chegou a representar a maioria dos cristãos africanos –, constituindo-se em uma Igreja sectária e, após as intervenções imperiais, foi perdendo força no início do século V até o seu desaparecimento no século VII⁴. A paz da Igreja, após Constantino, cessou as perseguições, no entanto, em contrapartida, acentuaram-se as controvérsias internas, o dissenso de cismas (sobre temas de doutrina ou disciplina) que antes eram resolvidas dentro do cristianismo, mas com a sua legalização pública, tornou-se também problema de Estado. O donatismo é um exemplo das heterodoxias surgidas em metrópoles provinciais e que revelam tensões separatistas durante a Antiguidade Tardia, isto é, foi um fenômeno político, religioso e regionalista. Apesar da sua força (resistência) ao aglutinar setores descontentes com Roma, não conseguiu projeção fora do norte africano.

Em contrapartida, em torno do imperador e seu projeto central, a Igreja católica representava a concretização de um movimento de apelo à unidade romana. A retórica da unidade era uma necessidade e a Igreja se apropriou deste discurso que nascia do poder político e o colocou em compatibilidade com a sua trajetória própria, marcada por três séculos de tentativa de unidade teológica, dogmática e ritual. Desta forma, quando Agostinho entrou em cena já se encontrava consolidada esta retórica da unidade e da repressão da divergência.

Não é de admirar, portanto, que a África, que sempre fora a pátria de visões bem articuladas e extremistas da natureza da Igreja como grupo na sociedade, viesse mais uma vez, na época de Agostinho, a se tornar o “campo de batalha da Europa” nesse último grande debate, cujo desfecho

⁴ Romero Pose, Eugenio. *Donatismo* (in DPAC, 426).

determinaria a forma assumida pela dominação católica do mundo latino até a Reforma.⁵

Agostinho, porém, interveio nesta controvérsia em um momento tardio. Assim, seu primeiro texto, o *Psalmus contra partem Donati*, é provavelmente de 394, mais de oitenta anos do início do cisma. Pouco tempo após se tornar sacerdote com seu retorno à África, Agostinho se dedicou aos debates sobre a natureza da Igreja que estavam acontecendo na sua província natal. No seu *corpus* antidonatista – mesmo que com a evidente marca africana cristã donde a Igreja deveria ser um grupo distinto – a imagem eclesiológica que construiu e defendeu foi aquela apreendida em Roma e Milão, de uma Igreja em expansão, ou seja, para além da África e, inclusive, do próprio mundo romano, isto é, não mais uma Igreja para desafiar a sociedade, como queriam os donatistas, mas sim pronta para dominá-la.

Essa crise, de fato, serviu aos propósitos ideológicos e doutrinários de Agostinho, foi nela que construiu toda uma definição de Igreja católica enquanto realidade histórica, hierárquica, espiritual, visível e, como hipótese desta tese, também como *locus* ideal de formação. Esta perspectiva pedagógica se constrói na medida em que o conflito entre as duas Igrejas, católica e donatista, refletia a tensão da superação de um perfil eclesial: da Igreja de combate, de oposição, que gerou tantos mártires por se colocar como estranha à ordem política, mas que, após a *pax constantiniana*, a ordem estatal tornou-se favorável aos cristãos.

Isto posto, nossa hipótese se fundamentou na interpretação de um Agostinho cuja ação, registrada nos textos antidonatistas, revela a preocupação pedagógica de renovação do perfil do cristão, um cristão que poderia estar *in saeculum* e que poderia colaborar com a ordem pública. Todavia, o êxito deste objetivo se daria na Igreja católica, nela o cristão seria corrigido, disciplinado, educado. Diferente do que se apresentava no sectarismo donatista, a Igreja católica não era morada dos perfeitos, mas lugar de aperfeiçoamento, e isto mesmo era um processo pedagógico, de conduzir o cristão à perfeição. O batismo, ponto importante da controvérsia, significando o “nascimento” do cristão, com Agostinho é interpretado como algo incipiente, o cristão precisava crescer em comunidade, e este percurso formativo ocorria na Igreja, conduzido pelo magistério do colégio católico.

⁵ Brown, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 265.

Tendo em vista esse compromisso educativo, esta Igreja se colocava no século reforçando-se em sua solidariedade com o Império. Essa relação, que contribuiu para a consolidação do catolicismo, perdurou até a separação entre Igreja e Estado no fim da modernidade.

Fontes

Quando Agostinho entrou para o clero católico, a polêmica donatista já se arrastava por longos anos, e o seu combate ao cisma marcou quase quarenta anos que se materializaram em uma abundante atividade literária (entre os anos 394 e 430), tais como: salmo, sermões, cartas, tratados, resumo e atas.

Estes textos (aqui entendidos como fontes) foram consultados em duas coleções: BAC e CSEL. A primeira, em língua moderna (em espanhol, pois ainda não existe versão para a língua portuguesa), foi publicada em três volumes [XXXII, XXXIII e XXXIV] nas *Obras Completas de San Agustín* pela Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), de Madri. Esta coleção foi coordenada sob os auspícios e direção da Pontificia Universidad de Salamanca e o programa de publicações promovido pela FAE (Federación Augustiniana Española), com tradução castelhana de Santos Santamarta. Vale destacar que estes volumes são bilíngues, pois contemplam também o texto latino do *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL). Esta segunda coleção, publicada pela Academia de Viena, corresponde aos volumes 51, 52, e 53 do CSEL, respectivamente publicados em 1908, 1909 e 1910, e foram editados por M. Petschenig. Ambas as coleções catalogaram doze tratados⁶, dos quais se optou pela análise das cinco réplicas destinadas a intelectuais donatistas: *Contra epistulam Parmeniani libri III* (de 400), *Contra litteras Petiliani libri III* (entre 400 e 403), *Contra Cresconium grammaticum et donatistam libri IV* (de 405), *De*

⁶ 1) *Psalmus contra partem donati* [Salmo contra la secta de Donato]; 2) *Contra epistulam Parmeniani libri III* [Réplica a la carta de Parmeniano]; 3) *De baptismo libri VII* [Tratado sobre el bautismo]; 4) *Contra litteras Petiliani libri III* [Réplica a las cartas de Petiliano]; 5) *Epistula ad catholicos de secta donatistarum* [Carta a los católicos sobre la secta donatista]; 6) *Contra Cresconium grammaticum et donatistam libri IV* [Réplica al gramático Cresconio, donatista]; 7) *De unico baptismo contra petilianum liber I* [El único bautismo]; 8) *Breuiulus collationis cum donatistis* [Resumen del debate con los donatistas]; 9) *Ad donatistas post collationem liber I* [Mensaje a los donatistas despues de la conferencia]; 10) *Sermo ad caesariensis ecclesiae plebem* [Sermon a los fieles de la Iglesia de Cesarea]; 11) *Gesta cum emerito donatistarum episcopo* [Actas del debate con el donatista Emérito]; 12) *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri II* [Réplica a Gaudencio, obispo donatista].

unico baptismo contra Petilianum liber I (de 411) e *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri II* (entre 419 e 422).

Este recorte interno do *corpus* antidonatista se deu por dois motivos: primeiro, foi necessário pela extensão da totalidade dos textos e, segundo, porque seus escritos foram dirigidos a dois públicos distintos: para o povo e para os intelectuais; e a opção de escolha dos textos para o segundo público tornou-se mais significativa, pois esse grupo de textos, como inferiu Henri Marrou, apresentam um pensamento mais profundo, mais teórico, que exigiram de Agostinho um esforço crítico particular por se colocar frente a frente com interlocutores do mesmo calibre.⁷

Marrou também afirma que:

Accanto al discorso efetivamente pronunciato, la letteratura scritta, il libro, aveva preso un posto sempre più importante e dominante. Come si è già notato, *eloquentia* aveva finito col significare a poco a poco “letteratura”, e l’uomo colto che continuava ad essere chiamato oratore era prima di tutto un “letterato”.⁸

De uma forma geral, os *Contra*, destinados diretamente aos seus principais rivais, os bispos Parmeniano, Petiliano e Gaudêncio, e o leigo gramático Crescônio, evidenciaram uma das características mais fortes de Agostinho: a do refutador, próprio de um disputador ao estilo romano, um retor que usou desta arte para a defesa da unidade e universalidade do cristianismo na forma de Igreja católica.

Agostinho deixou claro que o seu objetivo nas suas refutações não tinha como propósito a derrota pessoal do adversário (independente de quem fosse), mas a preocupação com o leitor, ou a quem chegasse sua argumentação, para desconstruir a divergência cismática:

Yo, cuando respondo a alguien de palabra o por escrito, aun provocado por injuriosas acusaciones, en cuanto me lo concede el Señor, procuro refrenar y dominar los aguijones de la vana indignación, y mirando por el oyente o

⁷ Marrou, Henri-Irénée. *S. Agostino e la fine della cultura antica*. Tradução Mimmi Casola. Milano: Jaca Book, 1994. (Biblioteca di Cultura Medievale), p. 377-378; 500.

⁸ Idem, p. 92.

el lector, no trato de quedar triunfante para insultar al hombre, sino de ser más útil para refutar el error.⁹

Para Peter Brown, o tom retórico do Agostinho polemista foi elaborado

como reflexo de uma virtude calorosa e sólida, sumamente apreciada pelos antigos romanos. A controvérsia era um sinal de lealdade. Os textos polêmicos de Agostinho contra os maniqueus, os pagãos, os donatistas e os pelagianos foram obra de seu desejo sincero de servir a uma nova *respublica*, a Igreja católica. É que Agostinho viveu num mundo que esperava que os homens defendessem suas idéias com tenacidade e uma certa contundência, como quem defendesse os interesses da pátria contra os inimigos. Esperava-se que ele escrevesse (como lhe pareceu ter escrito São Paulo, em sua época) *tam pugnaciter, tam multipoliciter* – “tanto com pugnacidade quanto de muitas maneiras.¹⁰

A justificativa de que a disputa seria possivelmente a única maneira de enfrentar os intelectuais partidários de Donato ficou explícita logo no primeiro livro da sua réplica inaugural contra Parmeniano (em 400, aproximadamente). Agostinho remeteu aos seus adversários que desde a origem do cisma houve grande dificuldade de estabelecer um diálogo e que, em virtude disso, a disputa entre ambas as facções fomentou-se em vários campos, mas com as réplicas a discussão pode ser aprofundada teoricamente.

A construção dos argumentos, no caso selecionado os *Contra* antidonatistas e a resposta de desconstrução do adversário, permite a compreensão não somente da defesa do catolicismo no fim do Mundo Antigo, mas também uma definição que foi de grande importância para o sentido da educação de Agostinho: a Igreja católica como *locus* privilegiado para o processo formativo. Com isso, pretendeu demonstrar a necessidade do debate, Agostinho havia criado, pois, condições para a disputa ao se lançar contra os principais nomes das fileiras donatistas: num primeiro momento, Parmeniano, Petiliano e Crescônio; Gaudêncio no final da polêmica.

⁹ *Contra Petiliano* III,1,1 (in BAC 507, p. 296) [*Ego quando cuique uel dicendo uel scribendo respondeo, etiam contumeliosis criminationibus lacessitus, quantum mihi dominus donat. Frenatis atque contritis uanae indignationis aculeis auditori lectoriue consulens non ago, ut efficiar homini conuiciando superior, sed errorem conuincendo salubrior*].

¹⁰ Brown, *op. cit.*, 2005, p. 605.

De origem galesa ou hispânica, Parmeniano possivelmente converteu-se ao donatismo com o exílio de Donato naquela região e, com o retorno dos seus correligionários à África sob Juliano, em 362, assumiu a frente do movimento ao sediar o episcopado donatista em Cartago entre os anos 362 a 391 (ou 392). Seus aproximados trinta anos de episcopado contribuíram para a organização e controle da Igreja donatista na África e não somente ao enfrentar os católicos, mas também ao solucionar importantes problemas internos no donatismo, tais como: combater e conter o avanço do cisma de Rogato – bispo donatista de Cartenna que rompeu com os seus em 370 ao formar o cisma chamado “rogatista”¹¹ –; diminuir as investidas dos circunceliões – grupo rural e radical que por vezes esteve em conexão com o donatismo – e o controle destes; submeter à disciplina eclesiástica Flavino, *Vicarius Africae* em 377; e os enfrentamentos que teve com o exegeta leigo donatista Ticônio (c. 330-390) – que questionou aspectos importantes como a legitimidade do próprio cisma e sua prática da rebatização – que, mesmo tendo sido expulso em um Concílio donatista em 380 e condenado em um outro em 385, Parmeniano o convenceu a não abandonar o donatismo. O único insucesso de Parmeniano foi não evitar o cisma claudianista dos donatistas em Roma (385); mas sua liderança foi importante para o partido, cujos efeitos e relevância podem ser comparados até mesmo com o próprio Donato.¹²

Entre as notícias dos textos que escreveu está o tratado *Aduersus ecclesiam traditorum*, em que defendeu a legitimidade do donatismo frente aos católicos em cinco livros, discorrendo sobre temas caros à controvérsia: batismo/(re)batismo, unidade da Igreja, catolicismo como facção de *traditores* e perseguidores, e negação dos sacramentos católicos. Em linhas gerais, a inspiração do seu texto, apesar de inovador para a eclesiologia ocidental, seguiu as linhas do *De unitate Ecclesiae* de Cipriano de Cartago¹³. Em sua argumentação, reivindicou aos donatistas questões importantes para época, tais como a *cathedra* como autoridade e unidade episcopal, assim como a negação da intervenção do Imperador em assuntos eclesiásticos (seguindo uma linha mestra de Donato). Além disto, em termos pastorais, os *Salmos* que escreveu, em estilo popular, se difundiram pela África do Norte, e com eles, conseguiu uma maior difusão da doutrina donatista, levando o partido, à época,

¹¹ Romero Pose, Eugenio. *Rogato* (in DPAC, 1224).

¹² Friend, William H. C. *Parmeniano* (in DPAC, 1094). Langa, Pedro, introdução *Contra Parmeniano*, BAC 498, p. 198.

¹³ Cf. Cipriano. *La unidad de la Iglesia*. Madrid. Ciudad Nueva, 2001.

como a maioria dos cristãos daquela província romana. O próprio Agostinho o considerou um grande líder e administrador.¹⁴

A inserção pragmática de Agostinho na controvérsia ocorreu somente após o Concílio de Hipona de 393. Esses primeiros anos de atividade pastoral de Agostinho representaram um tempo fecundo de atividades literárias, foi o momento em que se dedicou à redação das *Confessiones* e do início do *De Trinitate*, mas também à redação desta sua primeira grande obra contra os donatistas, assim como outros textos dentro da polêmica como o *Donati haeretici* e o *Contra partem Donati* (hoje perdidos).¹⁵

Mesmo que Parmeniano já estivesse morto quando redigiu este seu *Contra*, Agostinho pensou ser fundamental colocá-lo como destinatário. Isso se explica pelo fato de que, mesmo após a sua morte, e acrescido a isto a legislação imperial daquele momento estar minando o cisma donatista, a fama e a memória de Parmeniano continuavam presentes no norte africano como símbolo de um bispo importante para a Igreja majoritária à época.

No livro II de suas *Retractationes*¹⁶, informou que sua resposta tinha sido motivada pelo problema levantado por Parmeniano, segundo o qual os maus contagiavam os bons ao participarem juntos dos sacramentos. O pensamento agostiniano apresentou-se como contrário a isto, até mesmo porque não entendia como correto falar em “o mal”, mas em “homem mal”. Ainda que Agostinho tenha iniciado este *Contra* afirmando que já havia tratado com os donatistas por palavra e escrito em outras ocasiões (possivelmente os textos perdidos, ou talvez o *Psalmus contra partem Donati*), um ponto estratégico foi abordar a questão dentro do conflito entre Parmeniano e Ticônio¹⁷. Fez isso porque o leigo, intelectual e exegeta Ticônio tornara-se um contraste dentro do partido donatista, sobretudo, pelos debates clericais em que se envolvera ao escrever uma significativa produção literária, com grande destaque ao *Liber Regularum* ao polemizar com seus dissidentes. Para enquadrá-lo, Parmeniano, escreveu *Epistula ad Tyconium*, que, sem efeito por parte do polemista, lhe valeu a expulsão (conforme mencionado supra). Tal descompromisso com o donatismo e

¹⁴ Frend. William H.C. Parmeniano (in DPAC, 1094).

¹⁵ Langa, Pedro, *op. cit.*, BAC 498, p. 199-200.

¹⁶ Cf. *Retractationes* II,17 (43).

¹⁷ *Contra Parmeniano* I,1,1 (in BAC 498, p. 206-208).

mesmo com o catolicismo lhe permitiu idealizar um modelo de Igreja encarnado no povo, não nestas facções.¹⁸

A partir disso, o *Contra Parmeniano* foi redigido em três livros. No primeiro, apresentava as contradições do próprio donatismo em sua história; no segundo, fez uso dos textos bíblicos para condenar o cisma e, no terceiro, tomou os mesmos textos bíblicos para demonstrar que se deveriam tolerar os maus e que a unidade seria a regra fundamental da disciplina eclesiástica. Motivada por questões pastorais, a obra representou uma réplica que se voltava para problemas fundamentais da controvérsia donatismo-catolicismo, sobretudo por centralizar sua temática na eclesiologia e de como seriam definidas as ideias de unidade, catolicidade e santidade¹⁹ e, a partir daí, pensar e defender a Igreja como *locus* ideal de formação.

Contudo, sem dúvida, o principal rival de Agostinho foi Petiliano (aprox. 395-412), católico e jurista de formação, converteu-se ao donatismo e foi escolhido bispo de Cirta Constantina, provavelmente em 395, permanecendo até 412. Localizada na Numídia, Cirta foi remodelada na época de Constantino e, desde o século III, possuía um arraigado cristianismo e pode ser considerada o berço do donatismo, pois ali apareceram os primeiros indícios do cisma. Apesar do centro da controvérsia estar em Cartago, principal cidade e bispado africano, foi naquela cidade nômada que ocorreram os capítulos de maior radicalidade. Das origens do cisma ao fim do século IV pelo menos, o catolicismo não conseguiu constituir-se como um grupo “sólido” e/ou bem organizado, havendo, inclusive, momentos sem presença de bispos católicos enquanto que os donatistas promoviam reuniões e assembleias. Uma vez que o donatismo já se encontrava organizado, Petiliano conectou sua habilidade jurídica à carreira eclesiástica e encarou sua tarefa com sectarismo, entendendo-se como um tipo de “salvador” do partido e fomentando disputas aos bispos católicos da cidade em um primeiro momento e depois para os de outras regiões. Seu sucesso e ação pragmática, caracterizado por ser um pastor dinâmico e orador enérgico, o confirmou como grande liderança dos dissidentes em toda a África, sendo o grande protagonista do lado donatista na Conferência de Cartago de 411, intervindo quase cento e cinquenta vezes em favor de seu partido, tendo mais intervenções que todos os seus colegas juntos. Apesar do resultado negativo no debate, assim como a sua proscricção, ainda insistiu em manter a igreja

¹⁸ Langa, Pedro, *op. cit.*, BAC 498, p. 197

¹⁹ Langa, Pedro, *op. cit.*, BAC 498, p. 200.

donatista ao reunir um Concílio por volta de 418/419 na tentativa de reconciliar colegas convertidos à força para o catolicismo; sem sucesso, após 415 desapareceu de cena.²⁰

Petiliano e Agostinho não protagonizaram como intelectuais da controvérsia apenas por serem as cabeças que se enfrentaram na Conferência de Cartago em 411. Antes disso, já tinham começado uma disputa pessoal, por meio de críticas, réplicas e tréplicas em forma de tratados. O fato é que Petiliano havia escrito a sua *Epistula ad presbyteros et diaconos* (aproximadamente de 399/400?) e que se constituiu como um tipo de “regra” contra os católicos da região, tendo em vista a defesa da Igreja donatista e, no final daquele século IV, Agostinho fez algumas visitas a Cirta para apoiar os católicos daquela cidade (três ao menos, em 395, 400 e 409, e possivelmente outras vezes) quando acabou tendo contato com o texto. Em suas *Retractationes*²¹, Agostinho relatou que fora o bispo católico Fortunato quem lhe entregou em mãos uma parte da *Epistula* petiliana e cujo conteúdo o impressionou posto que, mesmo estando redigindo, naquele momento, tratados como *De Trinitate* e *De Genesi ad littera*, decidiu prontamente refutar o texto. Escreveu esta sua réplica a qual deveria ser destinada também aos católicos, sendo considerada como “resposta curta”; não obstante, uma vez que obteve a carta na íntegra, deu-se ao trabalho de reescrever uma outra réplica, possivelmente antes de 401, considerada como “resposta longa”, mas desta vez colocando os temas tratados por Petiliano. Em seguida, sua contestação, como que imaginando um debate entre os dois: o método da réplica neste livro do tratado foi redigir este “diálogo” como escrito por estenógrafos, idealizando um debate em que nenhum argumento se perdesse (isto é, o texto da carta petiliana e da resposta agostiniana). Agostinho comenta que antes deste seu segundo livro ter chegado a Petiliano, este já havia lido a primeira réplica e, de forma ríspida, lhe dirigiu uma carta, a *Epistula I ad Augustinum* (de 401), acusando-o de ser maniqueísta. Mesmo considerando que suas réplicas se demonstravam claras sobre a divergência de ambos os litigantes, por zelo e para aqueles que ficaram confusos pela falta de condições intelectivas, Agostinho resolveu contestar novamente, escrevendo aquilo que seria o terceiro e último livro de *Contra Petiliano*.²²

²⁰ Langa, Pedro, introdução *Contra Petiliano*, BAC 507, p. 5ss. Cf. Friend, William H.C. *Petiliano* (In DPAC, 1147-1148).

²¹ Cf. *Retractationes* II,25 (51).

²² Friend, William H.C. *Petiliano* (In DPAC, 1147-1148). Cf. *Retractationes* II,25 (51). Langa, Pedro, introdução *Contra Petiliano*, BAC 507, p. 7-10;14-20.

O *Contra Petiliano* de Agostinho tem certa peculiaridade em relação às outras réplicas, pois não se centrou em rebater um assunto ou tema fundamental, mas assuntos de importância colaterais que se justapuseram. Para Pedro Langa²³, o tratado compõe-se em um “zig-zag” de temas para desconstruir o donatismo.

Apesar de Petiliano ainda ter escrito outros textos como *Epistula de ordine episcoporum* (c. 400), *Epistula II ad Augustinum* (c. 402), *De schismate Maximianistarum* (c. 402) e *De unico baptismo* (c. 409)²⁴, somente o último recebeu uma nova réplica de Agostinho, que a redigiu somente após insistência de um amigo que afirmava ser o texto de seu famoso rival e pensava ser importante escrever uma contestação, o que resultou num breve tratado homônimo²⁵.

O terceiro adversário de Agostinho foi um admirador de Petiliano, chamado Crescônio. Apesar de nome comum na África e raro em outros lugares, não se sabe ao certo quais eram as suas origens, se Proconsular da Numídia, Bizacena ou Maurítânia. O que efetivamente é certo seria sua origem como africana e de que foi um gramático, a primeira das artes liberais e, portanto, seria professor de gramática e literatura para crianças, e assim como Ticônio era leigo. O fato é que ainda que alguns leigos intelectuais que se inseriram no partido donatista se manifestassem, o fato de Crescônio ter interferido em debates de características eclesiais e sacramentais, exigindo a atenção de Agostinho com seu *Contra Crescônio*, constituiu-se em uma exceção.²⁶

Em termos eclesiais, Crescônio defendeu que seria melhor uma Igreja com menos adeptos desde que mais íntegros, mas também considerava importante o retorno e inserção dos maximianistas dentro dos limites estabelecidos pelo sínodo de Bagai – realizado em 394. Acrescente-se a isto a sua reprovação sobre o caso da arte retórica como pertencente ao “paganismo”; aliás, o seu domínio desta arte acabou por nortear o método de sua disputa contra Agostinho, o que fez com que os textos de ambos os litigantes apresentassem, além dos temas da controvérsia, os conceitos de gramática, eloquência e dialética.²⁷

²³ Langa, Pedro, introdução *Contra Petiliano*, BAC 507, p. 14.

²⁴ Langa, Pedro, introdução *Contra Petiliano*, BAC 507, p. 13.

²⁵ Cf. *Retractationes* II,34 (60).

²⁶ Langa, Pedro, introdução *Contra Crescônio*, BAC 541, p. 158-159. Frend, Willian H.C. *Crescônio* (In DPAC, 351).

²⁷ Idem, p. 158. Frend, Willian H.C. *Crescônio* (in DPAC, 351).

A sua veneração pela pessoa e papel de Petiliano, além da amizade, o levou entre os anos 401 e 402 a defender e contra-atacar a réplica de Agostinho à *Epistula ad presbyteros et diaconos*; chegou-se, entretanto, a pensar ser o bispo de Cirta o instigador, mas isto não parece ter muito fundamento. O plano da resposta de Crescônio consistiu em defender as teses petilianas (batismo, cisma, perseguição), assim como lançar acusações aos católicos de que sua origem estava no caso dos *traditores*; logo, não representou um argumento novo. A novidade observada no gramático, ao contrário de Petiliano, foi atacar nominalmente Agostinho, taxando-o como dono de uma grande eloquência, todavia perigosa e desviadora daquilo que pensava como verdadeiro no cristianismo. Crescônio também investiu no campo literário ao interpretar como pedantes as expressões agostinianas²⁸ e atacou-o também em questões pessoais, ao rotulá-lo como homem amigo de querelas e de disputas, sem justiça e caridade e, até mesmo, lançando injúrias ao acusar Agostinho como sendo um bispo batizado por maniqueístas e secreto seguidor da seita.²⁹

Diferentemente de Crescônio, que respondera prontamente ao saber da réplica agostiniana, a resposta de Agostinho demorou alguns anos para ser redigida. Não se sabe ao certo a razão, se demorou a ler em meio às suas ocupações ou se lhe chegou tardiamente o texto. O *Contra Crescônio* parece ser um texto posterior às leis de fevereiro de 405 e é válido destacar que o período que vai de 401 a 405 fora época em que Agostinho esteve envolvido em viagens, concílios e na redação de parte de sua *Enarrationes in Psalmos*; então a redação dificilmente teria se iniciado antes de fevereiro. Segundo Pedro Langa³⁰, o texto foi provavelmente escrito de uma vez, apesar de ser nítida certa divisão entre os três primeiros livros e o quarto e último livro, e como foi texto dirigido contra um gramático não podia ter sido finalizada sem revisão, somando a isso os trabalhos pastorais de Agostinho. Este tratado, que é o mais extenso da controvérsia, foi finalizado no início de 406. Esses detalhes foram confirmados em suas *Retractationes*, quando informou que os três primeiros livros encerram sua réplica ao gramático, mas que resolveu escrever outro livro (o quarto) como uma resposta geral ao caso, tendo como fio condutor o maximianismo, cisma dentro próprio donatismo. Agostinho fez questão de destacar dois aspectos: primeiro, que Honório já havia

²⁸ Cf. *Contra Crescônio* II,1,2; III,73,85; 78,90 (in BAC 541, p. 244-245; 434-435; 441-442).

²⁹ Langa, Pedro, introdução *Contra Crescônio*, BAC 541, p. 159; 163-164. Friend, Willian H.C. *Crescônio* (in DPAC, 351).

³⁰ *Idem*, p. 161.

publicado as leis antidonatistas quando escreveu; e, segundo, que apesar de o adversário direto ser Crescônio, a obra foi destinada a todos os donatistas.³¹

A análise dos textos não deixa claro se Agostinho o conhecia pessoalmente, tão somente que o caracterizou como um “africano, gramático e leigo”³². Ademais os quatro livros agostinianos selecionaram apenas passagens que considerou merecedoras de réplica, não entendendo como necessário responder a todo o conteúdo doutrinal de Crescônio. Mas aquilo que teria realmente motivado Agostinho foi entender o adversário como um tipo de porta-voz que, gramático, tentou aplicar forma ao debate e com a pretensão de reduzir a nada a réplica agostiniana. Não obstante isso, Agostinho era um forte polemista africano e a tarefa que assumiu foi como um recordar dos seus velhos tempos como retor em Cartago, Roma e Milão e, ao enfrentar um bom gramático, teve de se ater nesse campo; propositalmente, explorou até mesmo argumentos do leigo donatista Ticônio.³³

O último adversário donatista de Agostinho foi Gaudêncio (c. 355-421). Natural da cidade de Thamugadi (Tigmad), o pouco de que se tem notícia da sua formação seria a de que frequentou escolas gramaticais e de retórica, apesar de seus textos não serem considerados como obra de um grande intelectual, mas revelam sua formação clássica ao conciliar a habilidade literária com sua devoção aos textos sagrados do cristianismo.³⁴

Sucessor de Optato Gildoniano (? - 398), Gaudêncio foi bispo de Thamugadi entre os anos 398 e 421, cidade próspera que a partir do século II, tornou-se um local de significativo desenvolvimento do donatismo, sobretudo, pelas ações do predecessor, quando foi construída uma grande basílica, a constituição de um clero mais numeroso do que os católicos, a forçosa reinserção dos maximianistas e a utilização radical da *episcopalis audientia* – uma ação competidora com o poder público por parte do bispo. Embora menor que Cartago e Hipona, Thamugadi apresentava-se como local importante da controvérsia, posto que as ações de Optato fizeram com que, entre os séculos IV e V, esta cidade se estabelecesse como uma das praças fortes do cisma, ambiente cujos princípios teológicos de

³¹ Cf. *Retractationes* II,26 (52).

³² Langa, Pedro, introdução *Contra Crescônio*, BAC 541, p. 157.

³³ *Idem*, p. 157; 159; 165-166.

³⁴ Friend, William H.C. *Gaudêncio* (in DPAC, 603-604). Langa, Pedro, introdução *Contra Gaudêncio*, BAC 541, p. 620.

Gaudêncio – com sua restrição radical à Bíblia – o levaram ao clero cismático assim como sua ascensão rápida na hierarquia.³⁵

Gaudêncio saiu do anonimato ao ser convocado como um dos sete porta-vozes [actores] donatistas para a Conferência de Cartago em 411, muito mais pela importante sede episcopal que ocupava do que pelos talentos retóricos. Sua participação, de fato, não foi relevante, pois, segundo as Atas, tomou somente duas vezes a palavra, quando defendeu a ideia de que o significado de catolicidade dependia da pureza e integridade da Igreja e, somente nesta situação, a possibilidade de extensão geográfica (*Coll. Carth.* III,102)³⁶. Ainda que os donatistas saíssem derrotados na disputa de 411, e o édito de 412 os confiscou basílicas, bens, entre outros; o partido estava por demais enraizado no sul da Numídia, caso em que Gaudêncio emergiu como líder dessa resistência ao conseguir retomar os templos para os dissidentes donatistas, inclusive, ao participar de um Concílio convocado por Petiliano em Cirta (aproximadamente em 414).³⁷

O sectarismo de Gaudêncio culminou em um momento delicado da controvérsia. Quando pretendeu cometer suicídio, colocando a si mesmo com os fiéis dentro da basílica e ameaçou queimarem-se após Dulcício – o tribuno e notário [*tribunus et notarius*] – ter encaminhado em 420 um Édito informando sobre a condenação do cisma e solicitação de devolução dos templos.³⁸ Diferentemente de Marcelino (? - 413), que teve o papel de convocar os donatistas para a Conferência de 411, Dulcício tinha uma tarefa mais complicada, pois deveria aplicar as decisões sentenciadas em Cartago³⁹. Segundo Pedro Langa⁴⁰, as intenções de Gaudêncio revelam um radicalismo devido a ser um clérigo de um livro só, a “Bíblia”, todavia, destaca que ao contrário do que fora Optato de Thamugadi, não deveria ser considerado como um bispo agressivo, antes sim de atitudes pacíficas, preferindo o martírio voluntário. Em sua *Epistula II ad Dulcítium*, tomou como fundamento o exemplo

³⁵ Langa, Pedro, introdução *Contra Gaudêncio*, BAC 541, p. 617-612.

³⁶ Idem, p. 620. Frend, Willian H.C. *Gaudêncio* (in DPAC, 603).

³⁷ Idem, p. 622. Frend, Willian H.C. *Gaudêncio* (in DPAC, 603-604).

³⁸ Idem, p. 618. Frend, Willian H.C. *Gaudêncio* (in DPAC, 603-604).

³⁹ Idem, p. 627-628.

⁴⁰ Idem, p. 622-623.

do suicídio do ancião judeu Razis, conforme relatado em II Macabeu 14,41, para justificar o suicídio como martírio⁴¹.

Frente ao extremismo do donatista, o tribuno resolveu proceder de forma mais branda e, para apaziguar a tensão, aventou a possibilidade do exílio voluntário, e mesmo que a autoridade romana continuasse a ser desafiada – marca característica do cristianismo donatista de Thamugadi – Dulcício resolveu inserir Agostinho nessa querela, deixando a cargo do Bispo de Hipona a tentativa de solução pacífica pela via do convencimento.⁴² Ao que parece a tragédia não ocorreu, mas não se sabe ao certo o desfecho dado ao problema.

A entrada forçada de Agostinho, neste caso, pode ser observada em sua *Epistula 204*; aquele era um momento da controvérsia em que ele já tinha grande experiência sobre o assunto. *Contra Gaudêncio* foi composto em dois livros entre anos 419 e 422 e foi o seu último tratado antidonatista. Em suas *Retractationes*⁴³, informou que Gaudêncio enviou duas cartas a Dulcício, uma breve, pois escrita às pressas; e outra, mais elaborada e extensa, e foram a estes textos que se solicitou uma refutação agostiniana (livro primeiro). Confirmou ainda que a réplica do Bispo de Thamugadi não necessitava uma tréplica, tendo em vista que uma comparação entre ambos os textos seria suficiente, todavia, por fim, acabou por responder (livro segundo)⁴⁴.

De uma forma geral, o *Contra Gaudêncio* foi a construção teológica de Agostinho para justificar as leis imperiais antidonatistas na África. É o momento final da controvérsia, em que o Estado e a Igreja se entrelaçavam e o imperador passava a intervir de forma mais programática em assuntos religiosos, favorecendo o catolicismo.

Agostinho na Historiografia da Educação

Tendo em vista a análise das fontes e garantir respaldo teórico, foi localizada e consultada uma historiografia específica sobre a educação em Agostinho.

⁴¹ Frend, Willian H.C. *Gaudêncio* (in DPAC, 603).

⁴² Langa, Pedro, introdução *Contra Gaudêncio*, BAC 541, p. 618-619; 628.

⁴³ Cf. *Retractationes* II,59 (85).

⁴⁴ Cf. *Retractationes* II,59 (85).

Desta bibliografia, dois livros, em específico, mereceram destaque. O primeiro, de Henri-Irénée Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*⁴⁵, foi originalmente publicado em francês em 1938 pela editora Boccard e é sua tese doutoral. A edição utilizada é a versão italiana publicada pela Jaca Book em 1994 e consta em seu anexo uma *Retractatio*, revisão (de 1949) que o próprio autor fez de sua tese. Marrou apresentou Agostinho em sua analogia com as diversas formas culturais da Antiguidade, assim como sua própria reformulação destes modelos tendo em vista a construção de um novo quadro cultural fundamentado nos valores cristãos em relação à Cultura Clássica. Além disso, o livro é uma ampla análise dos conteúdos da educação intelectual, inclusive da formação do intelectual cristão. A edição também contempla em seu apêndice o texto “Nota A. L’idea di cultura e il vocabolario latino”, onde o autor fez uma síntese do conceito de *paideia* e sua incorporação na cultura latina com o termo *humanitas*. Sobre os textos antidonatistas de Agostinho, Marrou se limitou a poucas citações do *Contra Cresconium grammaticum et donatistam*, e ainda assim não para discutir a polêmica, mas apenas demonstrar o debate sobre a dialética, uma das artes liberais da educação antiga. O tema também apareceu quando, ao discutir o papel episcopal de Agostinho, o autor o menciona como um mestre que se envolveu nas principais disputas cristãs de seu tempo, como foi o caso do donatismo, mas os textos da polêmica não são analisados, ou seja, não fizeram parte das preocupações do historiador francês.

O segundo livro que mereceu atenção foi *El concepto de Educación de San Agustín*⁴⁶, de María Lilián Mujica Rivas, publicado pela Ediciones Universidad de Navarra, em 2010. Partindo do princípio que Agostinho foi um grande educador, tanto em sua tarefa de mestre de retórica como em seu múnus sacerdotal e episcopal, a autora procurou demonstrar como, em alguns de seus escritos, o tema da educação alcançou certa centralidade, mesmo que o seu conceito de educação não fosse algo explícito. Dessa forma, o objetivo principal do livro foi identificar o conceito de educação subjacente nas obras de Agostinho, mediante a análise do uso que fez de certos termos latinos que denotam a educação, entre eles: *Educatio*, *Disciplina*, *Doctrina* e *Formatio*. A autora conclui que a concepção pedagógica agostiniana se sustenta sobre um sólido fundamento antropológico-teológico e que não exclui nenhuma dimensão da pessoa humana (física, afetiva, moral, social, intelectual, religiosa). O único

⁴⁵ Cf. Marrou, Henri-Irénée. *S. Agostino e la fine della cultura antica*. Traduzione Mimmi Cassola. Milano: Jaca Book, 1994. (Biblioteca de Cultura Medievale). 576 páginas.

⁴⁶ Cf. Mujica Rivas, María Lilián. *El concepto de Educación de San Agustín*. Pamplona: EUNSA, 2010. (Ciencias de la Educación). 320 páginas.

texto do *corpus* antidonatista citado foi o *Contra epistolam Parmeniani*, em que se demonstrou o caráter formativo da correção no pensamento agostiniano; as outras poucas vezes em que a autora mencionou a polémica foi por outros tipos de fontes, como cartas, sermões e comentários aos Salmos escritos por Agostinho.

Outras bibliografias sobre a educação em Agostinho – e mesmo sobre educação na Antiguidade cristã⁴⁷ – que tivemos acesso, apenas mencionam o tema dentro da ação pastoral agostiniana, isto é, como um polemista que teve que enfrentar diversos problemas à sua época – maniqueísmo, arianismo, pelagianismo e donatismo. Isso foi o que fizeram, por exemplo, Emilio Oggioni, Giulio Belotti e também a *Ata Agostino educatore* de Pavia. Emilio Oggioni em *S. Agostino filosofo e pedagogo*⁴⁸ reuniu quatro ensaios seus: (1º) sobre a relação entre o pensamento antigo e o cristianismo; (2º) sobre a conversão de Agostinho ao cristianismo e como, a partir disso, ele constrói um sistema especulativo próprio entre os anos 384 e 389; (3º) sobre as duas lógicas em Agostinho, a filosófica e teológica, para o intelecto humano e (4º) sobre o estudo das disciplinas liberais como fundamento da educação humanístico-cristã segundo Agostinho. No senso mais específico do termo, Agostinho foi considerado um educador, porque é um teórico do ideal de homem, sobretudo, ao relacionar elementos clássicos e cristãos. Em *L'Educazione in Sant'Agostino*, Giulio Belotti⁴⁹ estabeleceu uma discussão geral sobre o tema da educação em Agostinho; assim, tratou de forma sucinta temas como: a formação “escolar” de Agostinho, a teoria do conhecimento no pensamento agostiniano e a incorporação e subordinação do currículo da cultura clássica no cristianismo. No geral, tanto o livro de Oggioni como o de Belotti, quando mencionam a controvérsia donatista, fizeram a partir de comentários da supracitada tese de Marrou. O mesmo pode ser observado na *Ata*⁵⁰ da segunda ‘Semana Agostiniana’ realizada em Pavia, entre os dias 16 e 24 de abril de 1970. Evento que teve o objetivo de promover encontros científicos para debater aspectos do pensamento de Agostinho e, naquele ano,

⁴⁷ Cf. Nunes, Ruy Afonso da Costa. *História da educação na Antiguidade Cristã: o pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos no fim do mundo antigo*. São Paulo: E.P.U.; Edusp, 1978. Idem. Santo Agostinho e a Herança Romana. *Jornal o Estado de S. Paulo*, nº 754, Suplemento literário 9, jan., 1972. Riché, Pierre. *La educación en la cristandad antigua*. Tradução Roser Grau. Barcelona: Herder, 1983. Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Tradução Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 2002. (Coleção Perfil – História das ideias e do pensamento, 6).

⁴⁸ Cf. Oggioni, Emilio. *S. Agostino filosofo e pedagogo: saggi*. Padova: CEDAM, 1949. 319 páginas.

⁴⁹ Cf. Belotti, Giulio. *L'Educazione in Sant'Agostino*. Bergamo, 1963.

⁵⁰ Cf. *S. Agostino educatore*. Pavia: Industrie lito-tipografiche Mario Ponzio, 1970. (Atti della Settimana Agostiniana Pavese, 2).

escolheu a temática do “Agostinho educador”; composta por seis artigos – “L’Azione educativa in sant’Agostino” de Agostino Trapè; “Sant’Agostino e i metodi educativi nell’antichità” de Luigi Alfonsi; “Funzione del Maestro umano e del Maestro interiore nel De Magistro di S. Agostino” de Antonio Lombardi; “Il problema dell’educazione religiosa: la ricerca del metodo didattico” de Giulio Oggioni; “L’attualità della pedagogia di sant’Agostino” de Aldo Agazzi; e “Sant’Agostino, i santi Padri e la Musica” de Guido Farina –, o tema antidonatista não ganhou destaque.

Além destes, foram consultados os livros: *Il pensiero pedagogico di S. Agostino* de Leonardo Patanè⁵¹, que foi composto por três partes: (1^o) o lugar da cultura e da educação no pensamento de Agostinho; (2^a) o fundamento teórico da educação e (3^a) a redução das artes nas Sagradas Escrituras. Em linhas gerais, para Patanè, toda a psicologia agostiniana, a partir da teoria da sensação, conduz a reconhecer a espontaneidade e a autonomia do processo formativo e da aquisição do conhecimento, isto é, a teoria do conhecimento é fundada sobre a experiência sensível e a experiência interior, logo, em Agostinho, a educação não é outra coisa que um processo autoeducativo; no final do livro, o autor acrescenta um apêndice em que apresenta “sugestões” didáticas de psicologia infantil que figuram na obra agostiniana. Em *La pedagogia della preghiera in S. Agostino*⁵², Nello Cipriani centrou-se no tema da oração cristã e como esta prática assume aspecto pedagógico em Santo Agostinho. Para este autor, a experiência interior, a oração e o trabalho intelectual representam uma unidade prática no pensamento agostiniano, o que faz da oração um aspecto importante, autoeducativo, pois também seria um momento em que se formula perguntas tendo em vista a busca da verdade, que, para um cristão como Agostinho, estava em contemplar a divindade, posto que Deus fosse o verdadeiro mestre. Por fim, o livro de José Antonio Galindo, *Pedagogía de San Agustín*⁵³, ao discorrer sobre a pedagogia agostiniana, dividiu-se em três partes: (1^a) sobre os cinco valores que definem a personalidade humana: interioridade, liberdade, amizade, amor e sentido comunitário; (2^a) sobre a peculiaridade dos valores agostinianos e (3^a) sobre as linhas básicas da pedagogia de

⁵¹ Cf. Patanè, Leonardo R. *Il pensiero pedagogico di S. Agostino*. Bologna: Casa Editrice Prof. Riccardo Patron, 1967. (Scienze Filosofiche, 7). 265 páginas.

⁵² Cf. Cipriani, Nello. *La pedagogia della preghiera in S. Agostino*. Palermo: Edizioni Augustinus, 1984. (Quarere Deum, 2). 127 páginas.

⁵³ Cf. Galindo, José Antonio. *Pedagogía de San Agustín*. Madrid: Editorial AVGVSTINVS, 2002. (Biblioteca Agustiniana, 1). 165 páginas.

Santo Agostinho. O autor argumentou que os escritos do Bispo de Hipona o revelam como um pedagogo no sentido estrito do termo, principalmente, ao contemplar em seu pensamento teoria e prática para a formação dos homens. Apesar da importância destes três livros para o entendimento do conceito de educação agostiniano ou do Agostinho educador, nada mencionaram sobre os textos do *corpus* antidonatista.

Em face disso, o estudo sobre o conceito de Igreja como instituição educativa em Agostinho antidonatista, além de tema novo para a Historiografia da Educação, justifica-se no interesse de investigar o papel desse pensador que foi o primeiro grande filósofo do cristianismo e um dos mais importantes Padres da Igreja na Antiguidade, o que possibilitou, de sua parte, uma ação idealizadora para a formação dos homens de sua época⁵⁴. A importância e vigor do seu legado intelectual cruzaram o limiar de seu tempo, invadindo o medievo para constituir-se como seu mentor espiritual e fundamento de sua cultura, concluindo assim um período, a Antiguidade, e iniciando outro, a Idade Média.

Além disso, é adequado considerar que a influência de Agostinho avançou as centúrias, pois continuou presente na história do cristianismo⁵⁵, principalmente por ainda marcar presença no magistério da Igreja, por extensão, na sociedade – o catolicismo, hoje, conta com aproximadamente um bilhão de fiéis espalhados por todo o planeta –, a exemplo de princípios morais, eclesiológicos, entre outros.

É válido apontar que as teses agostinianas, para além da Teologia e da Filosofia, deixaram marcas em várias áreas do conhecimento, tais como a História, a Psicologia, a Literatura, Ciência e, particularmente, na Educação. Segundo Adalbert Hamman⁵⁶, o campo da pesquisa sobre Patrística – estudo dos *Padres da Igreja* – cresceu imensamente, seja em publicações de livros e artigos, seja em monografias (teses e dissertações).

Esses estudos cresceram, sobretudo, após a sua laicização, isto é, quando os textos deixaram de ser investigados somente à luz da história antiga dos dogmas (pelo clero), e

⁵⁴ Cf. Trapè, Agostino. San Agustín. In: Di Berardino, Angelo (dir.). *Patrología*. Vol. 3: La edad de oro de la literatura patristica latina. Tradução J. M. Guirau. Madrid: BAC, 2007. (BAC Normal, 422), p. 405.

⁵⁵ Arendt, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Pensamento e Filosofia, 13), p. 173ss.

⁵⁶ Hamman, Adalbert. *Patrologia – Patrística* (in DPAC, 1105-1106).

passaram a ser analisados também por outras áreas do conhecimento, por exemplo, a Educação.

O excepcional interesse despertado pelo mestre de Hipona não se funda apenas na imensa influência que ele exerceu sobre a cultura do mundo ocidental e na profundidade e vivacidade do seu pensamento, que o faz aproximar-se dos grandes nomes da filosofia, a exemplo de Platão e Aristóteles, conferindo-lhe o *status* de um dos maiores pensadores da humanidade. Desperta interesse também o fato de que, com seu exercício reflexivo, ele foi um elaborador e sistematizador das concepções culturais e educacionais dos chamados santo padres [...]. A História da Educação não foi apenas contemplada com a fecundidade e a originalidade do seu ideário pedagógico, mas também com suas qualidades de *educador* – atividade que, segundo seus biógrafos, ele desempenhou com excelência.⁵⁷

Isto posto, a presente pesquisa pretende colaborar para a História e a Historiografia da Educação, assim como para os estudos sobre Mundo Antigo e Antiguidade Tardia, sobretudo, ao propor novas perspectivas para o estudo do pensamento cristão ao dar enfoque na análise do direcionamento formativo pretendido por Agostinho, qual seja, de um espaço específico e universal de condução dos homens, a Igreja. Além disso, estudar o referido momento histórico pode fornecer elementos que possibilitem uma maior compreensão do tempo presente, visto as propostas quanto ao conceito de Igreja defendidas por Agostinho serem ainda comuns e aceitas na contemporaneidade.

Os argumentos agostinianos contribuíram para fundamentar e legitimar esta instituição (Igreja Católica) que é a mais antiga organização do Ocidente e que hoje, em meio a um mundo laico, ainda permanece com sua hierarquia, ritos, tradições e dogmas, assim como sua autointitulada universalidade (defendida desde a Antiguidade). Nesse sentido, o diálogo com o passado poderá facilitar o entendimento desses mesmos elementos – articulando ideias e práticas, tendo em conta a formação de novos atores sociais – transformadores da sociedade.

A história, unidade de passado, presente e futuro, pode ser algo universalmente apreendido, por deficiente que seja a capacidade humana de evocá-la [...]. Talvez possam lançar luz não só sobre o sentido do

⁵⁷ Pereira Melo, José Joaquim. Santo Agostinho e a educação como um fenômeno divino. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 24, n° 48, jul./dez., 2010b, p. 410.

passado de sociedades anteriores, mas sobre nosso próprio sentido, no qual a hegemonia de uma forma (mudança histórica) não exclui a persistência, em diferentes meios e circunstâncias, de outras formas de sentido do passado.

[...] Nadamos no passado como o peixe na água, e não podemos fugir disso.⁵⁸

A recuperação do passado sob essas lentes, passa pela investigação da constituição e rompimento de respectivas práticas e modelos sociais, assim como o que perdura e acompanha as mudanças: “O afastamento para dialogar com o passado [...] também poderá oportunizar um entendimento dos processos de lutas, contradições e transformações da atualidade”⁵⁹, por extensão, do processo educativo.

Fundamentação teórica

A investigação das transformações sociais ocorridas no fim da Antiguidade, tendo como objetivo analisar a Igreja como *locus* educativo em Agostinho, implicou uma metodologia que contemplasse a necessidade de desvendar a organização da sociedade romana em meio à crise do seu Estado (séculos IV e V) e sua integração com o cristianismo. A partir daí, especificar e compreender como esta religião, ao elaborar uma visão de mundo, discursos, mitos entre outros, construiu meios para organizar a sociedade: que se configurou em um processo modelador de comportamentos, hábitos e atitudes. Por extensão, na ordenação de uma relação de dominação sobre a qual foi possível à Igreja ser a única instituição formadora da sociedade. A investigação, mesmo que seu foco seja um tema educacional, privilegiou como pressupostos os fundamentos historiográficos, isto é, uma pesquisa respaldada por uma lógica histórica.

Os historiadores serão tentados, a meu ver acertadamente, a escolher uma determinada relação ou complexo de relações como central e específico da sociedade (ou tipo de sociedade) em questão, e a agrupar o resto da abordagem ao seu redor [...]. Uma vez estabelecida a estrutura, ela deve ser vista em seu movimento histórico. Na dicção francesa, a “estrutura” deve ser vista na

⁵⁸ Hobsbawm, Eric. *Sobre História*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.p. 35.

⁵⁹ Pereira Melo, José Joaquim. *Análise das transformações dos comportamentos pagãos a partir do advento do cristianismo* (séculos I-VI d.C.). Maringá: UEM, 1999, p. 2.

“conjuntura”, embora este termo não deva ser considerado como excluindo outras formas e padrões de mudança histórica, talvez mais relevantes. [...] As tensões às quais a sociedade está exposta no processo de mudança histórica e transformação permitem então que o historiador exponha, em primeiro lugar, o mecanismo geral pelo qual as estruturas da sociedade tendem simultaneamente a perder e restabelecer seus equilíbrios e, em segundo lugar, os fenômenos que tradicionalmente são o tema de interesse dos historiadores sociais, como, por exemplo, consciência coletiva, movimentos sociais e a dimensão social das mudanças intelectuais e culturais.⁶⁰

O conceito de Igreja agostiniano foi tomado como histórico, uma vez que foi elaborado para responder aos problemas de seu tempo; seu vigor depende da subsistência das relações sociais que o moldaram. Compreende-se a base da história intelectual ou pedagógica como decorrente da estrutura social e não como simples sistema de ideias. Segundo Ciro Flamarion Cardoso, não se pode aplicar uma separação entre o material e o ideal, ou seja, o discurso ideológico enquanto comunicação e/ou produção de ideias não é somente ideal, assim como a produção econômica não é puramente material: tudo isso simplesmente é social⁶¹.

Conforme inferiu Pereira Melo, a educação é compreendida como “parte da dinâmica da sociedade, ou seja, como produto histórico dos homens. Pode-se dizer que, de acordo com as necessidades diferenciadas produzidas nos diferentes momentos, ela adquire também diferentes formas e propostas”. Isso permite considerar investigar a educação não apenas em sua dimensão formal, mas também informal e isso é legítimo “desde que se considere a educação como uma estratégia coletiva ou mesmo individual, por meio da qual uma dada sociedade e seus indivíduos buscam incutir nas novas gerações ou setores os cânones e valores que particularizam a vida de sua civilização”⁶².

Por isso, o pensamento de Agostinho é fruto de relações historicamente específicas, debatidas entre indivíduos reais, que no fim da Antiguidade estavam lutando para definirem sua própria orientação religioso-educativa, fosse institucionalizada ou não, em forma de Igreja universal (ou outra forma qualquer). O pensamento pedagógico e eclesiástico é entendido enquanto produto humano que, em uma investigação histórica, a partir do movimento social em

⁶⁰ Hobsbawm, *op. cit.*, 2005, p. 94.

⁶¹ Cf. Cardoso, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru, SP: Edusc, 2005. (Coleção História). p. 228 [ao citar Stephan Feuchtwang, ‘Investigating religion’ [p 68] (in Bloch, Maurice [org.], *Marxist analyses and social anthropology*, London, Malaby Press, 1975)].

⁶² Pereira Melo, José Joaquim. Fontes e métodos: sua importância na descoberta das heranças educacionais. In: Costa, Célio Juvenal; Pereira Melo, José Joaquim; Fabiano, Luiz Hermenegildo (orgs.). Fontes e Métodos em História da Educação. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2010a, p. 28;29.

sua totalidade, desencadeado por uma transformação, traz consigo um novo tipo de sociedade e de homem, identificados como “mais adequados”, que devem ser formados em um espaço “mais adequado”. A conjuntura do emergir do pensamento agostiniano configurou-se em uma nova proposta ao elaborar o seu conceito de *universalidade da Igreja*, fundamental para o cristianismo em seu processo de consolidação na Antiguidade Tardia, sobretudo, no momento em que essa religião assumiu o controle dos homens no “baixo” Império.

Para tanto, a pesquisa se sustentou em um caráter historiográfico – que possibilitou uma maior compreensão e desvendamento do contexto privilegiado, garantindo informações e respaldo histórico – e centrou-se no diálogo feito com os tratados (fontes) de Agostinho. Estes, ao serem analisados em sua historicidade, revelam as ideologias e as práticas que viabilizaram a apresentação da tese eclesiástica agostiniana em sua forma mais bem acabada que, em linhas gerais, mostrou aos homens uma instituição formativa ideal (e/ou idealizada): a Igreja, definida em sua universalidade e a partir de um magistério (o colégio católico) com singular papel educativo.

Para atender a nossa proposta, o trabalho se dividiu em quatro capítulos. Os dois primeiros são de caráter historiográfico, os dois últimos se concentraram na análise das fontes selecionadas.

Primeiramente, tratou-se da construção do conceito de Antiguidade pela Modernidade e a historiografia oitocentista e novecentista em seus principais intérpretes. Com isso, objetivou-se estabelecer uma síntese da importância da cultura clássica para o Humanismo, os Antiquários e teólogos modernos, assim como foi possível definir a Antiguidade cristã dentro deste período. Além disso, pretendeu-se demonstrar como o Iluminismo e a historiografia dos séculos XIX e XX elaboraram novas perspectivas para a investigação sobre a Antiguidade.

No segundo capítulo, o objetivo foi discorrer sobre o conceito de Antiguidade Tardia, estabelecer a sua periodização como conectada com a Antiguidade, principalmente pela tradição clássica, base fundamental para o raciocínio agostiniano. Para tal, a bibliografia privilegiada centrou-se na historiografia contemporânea, sobretudo, nos historiadores que dedicaram parte de sua produção ao tema da Antiguidade Tardia e o definiram como um período importante do Mundo Antigo, momento em que o cristianismo se reorganiza em forma de Igreja e reordena, administrativamente, a sociedade romana e a ideia de universalismo do Império passa à Igreja católica.

O terceiro capítulo, ao centralizar-se nas análises dos *Contra* agostinianos, procurou demonstrar que, com a oficialização da Igreja católica junto ao Império, criou-se a necessidade de se defender a universalização da Igreja, assim como uma nova postura de unificação, em que todos os cidadãos pudessem fazer parte. Tal situação, longe de um processo idílico, como demonstra a crise donatista, fez com que Agostinho justificasse a relação entre Igreja e Império, o braço secular como auxiliador do catolicismo, inclusive, como força disciplinar.

No último capítulo, como fio condutor desta tese, pretendeu-se comprovar que Agostinho em seu *corpus antidonatista* definiu a Igreja como *locus* ideal de formação do cristão em três frentes: papel formativo atribuído ao clérigo, sobretudo o bispo, desde o seu exercício pedagógico a partir da *cathedra* até a sua colegialidade episcopal na elaboração do magistério católico; a defesa de uma prática pedagógica com a *disciplina ecclesiastica*, tendo em vista corrigir erros comportamentais e doutrinários para a unidade dos cristãos; e a ideia da possibilidade de mudança inerente à condição humana como lógica da transformação e santificação dos cristãos, mas cujo proveito dependeria do percurso educativo desenvolvido na Igreja.

1. A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE ANTIGUIDADE

1.1 A invenção da Antiguidade pelo Renascimento e o Humanismo

A Antiguidade como período histórico é uma criação que remonta às reflexões do Humanismo italiano e ao Renascimento. A aurora da modernidade privilegiou, paralelo à definição de si própria, o conceito de Antiguidade.

A dedicação dos Humanistas à escrita da História se concretizou em uma produção historiográfica que, de um lado, contemplava a sua história contemporânea, de outro, uma história geral cujo tema preferencial era a Antiguidade. Para Jacob Burckhardt, poucos se interessaram por escrever uma história geral do mundo medieval e, quando se voltavam para este período, como fizeram Matteo Palmieri (1406-1475) e Biondo Flavio (1392-1463), o medievo foi periodizado entre o fim do Império Romano (Ocidental) e o império de Frederico II⁶³. Com isso, no Humanismo se iniciou a ideia da divisão da História em períodos: “... o estudo da Antiguidade tornou possível o da Idade Média [...] na Itália de então, a Idade Média pertencia já, definitivamente, ao passado, e [...] os humanistas fixam o momento de sua própria aparição como o início de uma nova era”⁶⁴.

Para Luiz Marques⁶⁵, pode-se pensar em uma “recepção construída’ da Antiguidade”, isto é, uma interpretação programática, conflituosa e reflexiva dos referências da tradição clássica pela modernidade, e não em um aspecto de simples formulação de modelos, mas de um legado resultante de seleção e hierarquização realizadas *ab antiquo* sobre a tensão passado/presente que a Idade Moderna repôs da Antiguidade.

Isto posto, não se deve pensar que o Renascimento é assim chamado “apenas” porque recuperou (na medida do possível) os modelos poéticos, retóricos, filosóficos e visuais da civilização greco-romana. Ele é, certamente e antes de tudo, isso mesmo. E essa operação, por si só, basta

⁶³ Burckhardt, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. Tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Companhia de Bolso). p. 232ss.

⁶⁴ Idem, p. 233.

⁶⁵ Marques, Luiz. Apresentação. In: Marques, Luiz (org.). *A fábrica do Antigo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008. (Palavra da arte, 1). p. 11.

para lhe garantir uma posição excepcional na história cultural do Ocidente. Mas, como toda tentativa de reapropriação do passado é, inevitavelmente, uma recriação do passado segundo a perspectiva do presente, ao tentar reconquistar para si o mundo antigo, o Renascimento criou uma ideia de Antiguidade que, por sua vez, gerou as coordenadas mentais do mundo moderno⁶⁶.

A rigor, essas reflexões tenderam a classificar a História Ocidental em três períodos distintos: Antiguidade, Medievalidade e Modernidade. Essa divisão tinha como pretensão buscar no “Clássico” (a cultura greco-romana) a identidade entre Antigo e Moderno interposto por um hiato histórico que ficou denominado de Idade Média. Essa ideia foi apresentada por inúmeros pensadores. Francesco Petrarca (1304-1374) em sua declarada admiração dos clássicos classificou como “tenebrae” esse hiato entre Antigos e Modernos; em seu *De suis ipsius est multorum ignorantia*, procurou retomar o uso da sapiência em autores como Cícero e Santo Agostinho. Seguindo esse lastro pejorativo, Giorgio Vasari (1511-1574), em sua *Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori italiane*, popularizou o termo “Renascimento” como o momento da priorização da Cultura Clássica, então secundarizado pela “*media tempestas*” – nos dizeres do bispo e bibliotecário papal Giovanni Andrea em 1469.⁶⁷

A princípio, os termos (latinos) da classificação historiográfica-humanista para os períodos são de ordem filológica, que dividiu em três momentos a “história” do latim: (1) *latim clássico* que era símbolo da civilização romana: da origem do Estado romano ao fim do Império; (2) *latim bárbaro* que era uma fusão do latim com línguas germânicas: do fim do Império Romano Ocidental ao Império Carolíngio e (3) *línguas neolatinas*, quando o latim ficou restrito aos livros: de Carlos Magno à formação dos Estados modernos. Com esse entendimento sobre as transformações do latim, a filologia considerou o primeiro momento como “alta idade” ou “idade superior”, o segundo por “idade média” e o último como “idade inferior” ou “ínfima”. Foi a partir dessas definições que os Humanistas propuseram a regeneração do primeiro momento, o clássico, e que, por extensão, acabou por associar os outros períodos como decadentes.⁶⁸ No texto “La filologia antica e il metodo storico”

⁶⁶ Idem. Para entender o Renascimento. In: Marques, Luiz (coord.). *Roma como ideal (1260-1400)*. São Paulo: Duetto Editorial, 2009d. (O tempo do Renascimento, 1). p. 18.

⁶⁷ Franco Júnior, Hilário. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2010. p. 11.

⁶⁸ Nunes, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: E.P.U.; Ed. da Universidade de São Paulo, 1979. p. 10; cf. Salzer, Georg. O Humanismo na Europa central (1450-1536/50): um resumo. In:

(publicado no *Secondo Contributo*), Arnaldo Momigliano argumentou que somente no século XV (e seguintes) “si consolida la distinzione tra filologia e storia”⁶⁹; e apesar da dificuldade de precisar o autor da ideia de divisões da história em períodos, é lugar comum atribuir a introdução dessa divisão a Christoph Keller (1638-1707) [Christophorus Cellarius], professor de História e Retórica da Universität Halle – Saxônia à época e atual Alemanha – que publicou um manual de História Antiga em 1685, cujo êxito lhe oportunizou escrever outras obras (de História Medieval – volume de maior êxito, e possivelmente a primeira vez que figura em um livro de História a palavra Idade Média [Chr. Cellarii, *Historia Medii Aevi, a temporibus Constantini ad Constantinoplim a Turcis captam deducta*, Iena, 1688] – e Moderna)⁷⁰; em 1702 foi publicada a sua *Historia Universalis* consagrando definitivamente a divisão da História por períodos.

Para além de questões filológicas, a Antiguidade foi importante para a construção da identidade da própria Modernidade. A Cultura Clássica foi o modelo para se negar o passado “medieval”. Para os monarcas absolutos, os reis medievais eram o próprio sinal de fraqueza e fragmentação territorial; para os burgueses era o tempo de limitada atividade comercial; para os intelectuais a cultura somente privilegiava os valores espirituais; para os protestantes o passado era momento da supremacia católica.⁷¹ A Itália foi a precursora do movimento, pois seguia o processo de desenvolvimento capitalista (racionalismo econômico) do Ocidente somado a características sociais peculiares como: restauração da vida econômica, recursos financeiros das cruzadas, livre competição, sistema bancário, emancipação da classe média urbana e, fato marcante, a presença das ruínas do mundo antigo⁷², que, paulatinamente, exerceu influência definitiva nos intelectuais do Renascimento.

Roma até o século XIII conservava muito de sua fisionomia antiga, até que no fim deste século procedeu-se a destruição de grande parte dos monumentos. Jacob Burckhardt, em suas pesquisas sobre o Renascimento, atribuiu tal fato a Brancalione degli Andalò (1220-1258), *gonfaloniere* (magistrado de poder executivo e judiciário) a ordem de destruição de

Mainka, Johann (org.). *A caminho do Mundo Moderno: concepções clássicas da Filosofia Política no século XVI e o seu contexto histórico*. Maringá: Eduem, 2007. p. 77ss.

⁶⁹ Momigliano, Arnaldo. *Secondo contributo alla storia degli studi classici*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984. (Storia e Letteratura – Raccolta di studi e testi, 77), p. 470.

⁷⁰ Nunes, *op. cit.*, 1979, p. 11.

⁷¹ Franco Júnior, *op. cit.*, p. 12.

⁷² Hauser, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Coleção Paidéia). p. 282.

140 residências fortificadas de patrícios romanos no ano de 1258⁷³. Um guia destinado a romeiros no século XIII, o *Liber de Mirabilibus Romae*, menciona 7 teatros, 11 termas, 12 arcos e 18 palácios, que, naquele momento, eram desconhecidos pelos eruditos do século XV. Isto culmina com estudos e pesquisas que se pretenderam imitar a forma e a função de monumentos da cidade antiga, como por exemplo, o poema de Fazio degli Uberti (antes de 1367) que lamentava o estado “calamitoso” em que se encontrava Roma antiga e que, posteriormente, século XV, começam a aparecer iluminuras sobre o poema.⁷⁴ Na segunda metade do *quattrocento*, foram elaboradas algumas plantas “arqueologizantes” de Roma (três de Piero del Massaio entre 1469 e 1472, de Alessandro Strozzi em 1474, para citar alguns exemplos) que podem ser entendidas como um tipo de cartografia histórica para melhor conhecimento do território e incorporação do passado romano à Roma moderna⁷⁵. Outro fator importante foi o número significativo de escavações que contribuíram materialmente para o conhecimento do mundo Antigo: sob Alexandre VI (Papa entre 1492 e 1503) foi descoberto o *Apolo de Belvedere*, e sob Júlio II (Papa entre 1503 e 1513) as descobertas foram significativas, como o *Laocoonte*, a *Vênus do Vaticano*, entre outras⁷⁶.

Anos depois, uma famosa carta (século XVI), a *Lettera a Leone X*, atribuída ao pintor renascentista Raffaello Sanzio (1483-1520) – em parceria com seu amigo Baldassare Castiglione (1478-1529) – demonstrou ao Papa não apenas suas preocupações com a arquitetura e arte de seu tempo, mas também com seus planos de restauração da Roma dos tempos dos Césares. Isto não sem um esforço metodológico/científico, pois fez uso de instrumentos topográficos, bússola, entre outros, para estudar os “restos” “ruínas” da Antiguidade; mas a sua carta também demonstrava o seu conhecimento da tradição clássica (principalmente, Varrão e Vitruvius). Mas o projeto não é levado a cabo pela morte do seu idealizador. Isto posto, esta carta como projeto de restauração pode ser interpretada como um intento de recuperação da memória de Roma, que em Leão X (Papa entre 1513 e 1521), pretendia-se restabelecer os tempos da “eterna Roma” como célula *mater* do cristianismo.⁷⁷

⁷³ Burckhardt, *op. cit.*, 2009, p. 183-184.

⁷⁴ Marques, Luiz, *op. cit.*, 2009d, p. 17-18.

⁷⁵ *Idem*, p. 18.

⁷⁶ Burckhardt, *op. cit.*, 2009, p. 187.

⁷⁷ Garraffoni, Renata Senna. *Gladiadores na Roma antiga: dos combates às paixões cotidianas*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005. (História e arqueologia em movimento). p. 30-31; cf. Burckhardt, *op. cit.*, p. 187ss.

Em linhas gerais, o mapa histórico do Renascimento se construiu em uma trama cultural pan-mediterrânea em quatro grandes polos de diversidade e complementaridade e se constituem pela herança de uma memória comum da Antiguidade: (1) Itália meridional; (2) Itália central; (3) França ao sul do rio Loire e (4) complexo catalão-valenciano-argonês⁷⁸.

Hegemonicamente mediterrâneo, o Renascimento teve o seu polo mais dinâmico na península itálica, cujos modelos remontam à Antiguidade greco-romana em um tipo de memória viva da civilização romana e da Magna Grécia. A presença daquele mundo antigo entre os “italianos” se dava pela persistência material e mental da *ciuitas* romana que, mesmo após o fim do Império Romano (Occidental), a península itálica permaneceu como um tipo de arquipélago de cidades que, a rigor, formava uma civilização cuja referência não era o feudo, e sim a cidade, a vida urbana. Inclusive, o clero secular (radicado nas cidades) foi ali mais importante que o monge e/ou o abade – o feudo eclesiástico –, ou seja, a Igreja de Roma fez com que as dioceses se tornassem polos mais importantes e mesmo que aqueles feudos eclesiásticos exercessem algum tipo de poder, a verdadeira força política, econômica e cultural italiana estava em suas principais cidades (Roma, Veneza, Milão, Bolonha, Pisa, Florença, Nápoles e Gênova). As cidades italianas não se limitaram a um tipo de feira, onde se trocava o excedente agrícola, ou a uma etapa de rota comercial, foi sim a referência de um território e não apenas muralhas e torres (força externa) mas da praça, sinal/espço do poder político onde se articulavam o palácio comunal (ou ducal) e a Catedral. No aspecto cultural, suas principais ruas foram espaço de festividades e comemoração da tradição que aludia à Antiguidade: os jogos, encenações, julgamentos, suplícios, execuções, embates retóricos e armados (corporações versus aristocratas) são ocasiões de “mimese do Antigo”. Dessa forma, diferente da Europa transalpina, o campo na Itália moderna, assim como na Antiguidade, é um prolongamento da cidade. Foi nessa conjuntura, em que a Cidade é centro de decisão política, que os Humanistas reinterpretaram o passado greco-romano, que também foi um mundo centrado em cidades. A cultura literária do passado, como objeto de reflexão-imitação-emulação ganhou então “nova vida”, ou, pode ser definida diferentemente da cristandade medieval⁷⁹.

⁷⁸ Marques, Luiz. O imperador do Mediterrâneo. In: Marques, Luiz (coord.). *Roma como ideal* (1260-1400). São Paulo: Duetto Editorial, 2009c. (O tempo do Renascimento, 1). p. 22.

⁷⁹ Idem, *op. cit.*, 2009e, p. 12-13.

Esse uso da política antiga em sua própria época pode ser exemplificado em Coluccio Salutati (1331-1406) ou Leonardo Bruni (1369-1444), chanceleres da República de Florença e Humanistas do *quattrocento*, que, a rigor, iniciaram os grandes temas de concepção racionalista e universalista da política: igualdade dos cidadãos diante da lei, partilha do poder para quem tem tal direito, virtude como exercício da responsabilidade pública, liberdade do indivíduo consubstancial à cidade e destino da cidade/cidadania ligada a toda a humanidade⁸⁰.

Tais temas, a partir do trabalho dos Humanistas, são os conteúdos para educar o homem moderno e tal “educação [...] necessitava de um guia, e foi enquanto tal que a Antiguidade clássica, com toda sua enorme bagagem [...] em todas as áreas do conhecimento, se apresentou [...] [como o] conteúdo central de toda educação”⁸¹.

Apesar do termo “Humanismo” somente ter sido formulado pelo pedagogo alemão Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), na obra *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus*, publicada em 1808, tendo em vista distinguir o estudioso dos clássicos greco-romanos do estudioso das ciências naturais. Durante o Renascimento, falar em Humanista era falar do professor de disciplinas humanísticas herdadas da Cultura Clássica, e não mais com o objetivo de afirmação dogmáticas como fizeram os teólogos medievais, mas como um tipo de intelectualismo que leu a Antiguidade para formar o homem como protagonista da história. Essa valorização da herança clássica tinha como objetivo adquirir uma cultura mais elevada e uma afinação cultural, ou seja, o “humanismo tornou-se o programa de formação do Renascimento, pondo à sua disposição seus fundamentos intelectuais”⁸². Assim, seguindo modelo ciceroniano de estudo como aquilo que pretende constituir a cultura, Tommaso Parentecelli (1397-1455), papa Nicolau V após 1447 (considerado o primeiro sumo pontífice renascentista), elencou tal estudo em cinco disciplinas: gramática, retórica, história, poética e filosofia moral, programa que ficou conhecido como *studia humanitatis*. O Humanista Coluccio Salutati chegou a identificar esse programa àquilo que Cícero e Varrão traduziram por *Humanitas*.⁸³ A Antiguidade se

⁸⁰ Vidal-Naquet, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 187.

⁸¹ Burckhardt, *op. cit.*, 2009, p. 181.

⁸² Salzer, *op. cit.*, p. 76.

⁸³ Idem, p. 75ss.

tornou, portanto, o modelo cultural para formar o homem moderno, em sua generalidade, seguindo os princípios da *Paideia* platônica e/ou da *Humanitas* ciceroniana.

É prudente mencionar que o uso da Antiguidade já apareceu no período medieval para fins formativos, com Alcuíno (735-804), nas escolas-catedrais, nas Universidades, entre outros, mas somente a partir do século XIV seu uso é feito de uma forma *stricto sensu*. Ou seja, enquanto os Medievais liam os clássicos para fins gramaticais, os Humanistas os utilizavam como guia para um novo tipo de orientação intelectual e moral que era requisitada na luta pela autonomia política nas cidades italianas desde o século XII. Foi a partir dessa conjuntura que os humanistas elaboraram uma formação que privilegiou a política, o direito e a filologia como elementos necessários para o homem moderno. A retórica passava, portanto, a ser fundamental, daí a justificava na busca das atitudes intelectuais dos gregos e romanos.⁸⁴ Portanto, “os autores clássicos se tornaram assuntos centrais da formação, a leitura deles foi intensificada”⁸⁵. Os Humanistas empreenderam uma releitura que primava pelas *humanae littera* em relação às *letterae divinae*. Por conseguinte, em terras italianas, principalmente, a nobreza passava a ser educada por humanistas e não mais por teólogos.

Para Jacob Burckhardt, o Humanista reproduzia a Antiguidade e identificou isso em seis elementos: (1) epistolografia; (2) oratória latina; (3) tratado latino; (4) escrita da história; (5) latinização geral da cultura; (6) poesia latina. Todas essas atribuições do Humanista, tal qual o romano antigo, evidenciava sua capacidade de redigir cartas, discursos públicos, tratados, historiografia, literatura com a mesma maestria que outrora fizeram homens como Cícero, Terêncio, entre outros; mas, sobretudo, a aplicação do latim clássico de Cícero que lhe garantia o status de erudito⁸⁶.

Não por acaso, no século XIV inicia-se uma tentativa de restaurar na Itália o latim clássico de Cícero (século I a.C.), separando-se assim do latim eclesiástico medieval. Em tese, a pretensão era separar “bárbaros” de “italianos”, a “medievalidade” da “modernidade”, tendo em vista a restauração da grandeza do passado republicano e imperial, de suas instituições e representações. O homem de letras (italiano) seria o legítimo representante moderno da civilização romana, imputando-lhe prestígio político⁸⁷. Com relação à língua

⁸⁴ Idem, p. 77ss.

⁸⁵ Idem, p. 80.

⁸⁶ Burckhardt, *op. cit.*, 2009, p. 219ss.

⁸⁷ Marques, *op. cit.*, 2009d, p. 17.

grega, o seu conhecimento e difusão se devem a grupos de intelectuais italianos do século XV que possuíam recursos, sobretudo, após a aproximação da Igreja de Roma e a de Constantinopla com a expansão otomana, que resultou no acolhimento de um número significativo de eruditos como Emanuel Crisoras (1350-1415) – que foi professor de grego de Leonardo Bruni –, Gemistos Pletho (1355-1452/4?) e João Argiropoulos (1415-1487) que introduziram a língua grega e ensinaram o essencial do pensamento de Platão, Aristóteles e Plotino.⁸⁸ A apropriação da cultura grega se concretizou nas traduções de Marsílio Ficino (1433-1499), *Corpus Hermeticum*, *Diálogos* de Platão e *Enéades* de Plotino, que, intencionalmente, foi associada à apropriação grega pela Roma dos Cipiões (século II a. C.). Simultaneamente a isso, o que se viu foi uma busca intensa por organizar um *corpus* de textos greco-romanos (Homero, Hesíodo, trágicos e cômicos, Tucídides, Platão, Vitruvius, Tácito, Catulo, Quintiliano, Cícero, entre outros), incorporando o fundamental da “Paideia antiga [...] na circulação sanguínea da cultura italiana no intervalo de três gerações, digamos, entre a de Petrarca e Boccaccio (mortos em 1374 e 1375) e a de Lorenzo Valla e Poggio Bracciolini (mortos em 1427 e 1459)”⁸⁹. Um dos resultados mais significativo foi o da formação de bibliotecas, “Bibliotecas da Antiguidade”, compostas a partir do colecionismo, reconstituição filológica e tradução de textos como agenda intelectual. Papas como Nicolau V (de 1447 a 1455) e Sisto IV (de 1471 a 1484) construíram a Biblioteca Apostólica Vaticana (ainda a mais rica coleção de manuscritos gregos, latinos e hebraicos do mundo); a Biblioteca Marciana de Veneza pelo Cardeal Bessarion; a Biblioteca de São Marcos em Florença por Cosimo de’ Medici, entre outras. Assim, no âmbito retórico, filosófico e poético, as estruturas sintáticas e construções de frases de léxicos, a partir de autores clássicos, passavam a ser o meio pedagógico para a formação do homem de letras, o Humanista.⁹⁰

Luiz Marques, no seu artigo *O Antigo como totalidade*, argumenta que a denominada “geração de 80” do *Quattrocento*, formada por experientes artistas em Florença sob Lorenzo de’ Medici como Botticelli (1445-1510), Ghirlandaio (1445-1494), Perugino (1445-1523), entre outros, possuíam um grande domínio do repertório antigo, mas, para além de uso para forma e motivos, objetivaram estabelecer uma reconstituição emulatória da Antiguidade que,

⁸⁸ Marques, Luiz. Dez coordenadas para os anos 1400-1480. In: Marques, Luiz (coord.). *A perspectiva domina o espaço* (1400-1480). São Paulo: Duetto Editorial, 2009b. (O tempo do Renascimento, 2). p. 14; cf. Burckhardt, *op. cit.*, 2009, p. 195-196.

⁸⁹ Idem, p. 15.

⁹⁰ Idem, *op. cit.*, 2009d, p. 17; Idem, *op. cit.*, 2009b, p. 14-15; cf. Burckhardt, *op. cit.*, 2009, p. 190ss.

a rigor, foi percebida como totalidade, representando uma inflexão na história do Renascimento, posto que os humanistas passassem a pensar a civilização clássica como uma totalidade, não como seqüência de episódios e/ou motivos, mas como um conjunto, um “cosmos histórico”.⁹¹

Dentro das disciplinas que compõe os *studia humanitatis*, vale destacar a escrita da história que, conforme já mencionado, além de marcar a ideia de Antiguidade, a História, seguindo a sentença de Cícero, é entendida como mestra da vida e isso é muito forte entre os Humanistas que se aventuraram a escrever sobre história. Coluccio Salutati chegou a definir o conceito de história como educadora da humanidade. No final dos *quattrocento*, Biondo Flavio escreveu e dedicou ao papa Pio II (1458 a 1464) sua *Roma triumphas*, possivelmente, a primeira tentativa de descrever a Antiguidade romana.⁹²

Essa releitura do passo greco-romano, procurando definir o mundo antigo como o passado a ser lição para o presente, levou os Humanistas a promoverem todo um trabalho historiográfico fundamentado na historiografia antiga. O fio condutor da historiografia ocidental passava pela historiografia grega, sua apropriação pelos romanos e, por conseguinte, foi retomada como base na prática historiográfica na Renascença⁹³. E mesmo que o novo estatuto historiográfico inaugurado pelos alemães no século XIX tenda mais a entender como uma inspiração na retórica romana, autores como Arnaldo Momigliano e Santo Mazzarino, entendem como verdadeira prática historiográfica, própria de uma conjuntura que interpretou a Antiguidade como o seu legítimo passado.

As proposições feitas pelos Humanistas (Francesco Petrarca, Leonardo Bruni, entre outros) nos séculos XIV e XV, contribuíram para a definição de concepção de história e/ou da historiografia como gênero literário ao retomar os modelos historiográficos clássicos greco-latinos que, até aquele momento, somente eram conhecidos indiretamente e/ou parcialmente no medievo, citem-se, como exemplo, as traduções em latim de Heródoto e Tucídides feitas por Lorenzo Valla no programa de traduções de autores gregos empreendida

⁹¹ Marques, Luiz. O Antigo como totalidade. In: Marques, Luiz (coord.). *O triunfo da Antiguidade (1480-1500)*. São Paulo: Duetto Editorial, 2009a. (O tempo do Renascimento, 3). p. 15-16.

⁹² Burckhardt, *op. cit.*, 2009, p. 184-185; cf. Abbagnano, Nicola; Visalberghi, Aldo. *Historia de la pedagogía*. Tradução Jorge Hernández Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. (Col. Filosofía). p. 205.

⁹³ Finley, Moses I. *Uso e abuso da História*. Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989b. (Coleção o Homem e a História, 6). p. 78.

por Nicolau V (papa humanista). Assim, a historiografia foi definida como *ars* da escrita da história tanto no Renascimento como na Idade Moderna, o que, de fato, significa que ainda era dependente da teórica historiográfica clássica (conforme Aristóteles, Luciano, Cícero, Quintiliano, entre outros), ou seja, ao historiador cabia iluminar as coisas que aconteceram.

O tratado *De historia conscribenda* de Luciano de Samósata (125-180), que apresenta teoria e técnica historiográfica, foi utilizado pela vanguarda do Humanismo italiano na refundação renascentista da História e isto marca a fundação de uma historiografia científica e/ou tratadista pelos Humanistas do século XVI. Para Luciano de Samósata era indispensável para o ofício do historiador questões como imparcialidade e objetividade já que para ele história é fundamentalmente verdade, característica que se manteve séculos adiante para a idealização do historiador; com isso, o historiador Humanista era um tipo de filósofo cosmopolita, livre, o intelectual “cidadão do mundo”.⁹⁴

A ordem sistemática, em última análise, veio representar o maior, se não o único, critério de distinção entre história propriamente dita e as outras pesquisas a respeito do passado. Tendo sido adotado por Varrão em suas *Antiquitates*, este critério tornou-se também um traço dos estudos romanos a respeito do passado e assim foi transmitido aos humanistas do século 15. O fator tempo, assim, teve um papel menor nos estudos antiquários do que naqueles dedicados à história política. Por sua vez, as obras sobre a história política evitavam qualquer apresentação sistemática: de toda forma, ninguém pensava na *Política* de Aristóteles (quando ela se tornou conhecida) como um livro de história.⁹⁵

A codificação da historiografia moderna, seguindo Luciano, foi fundamentada em Tucídides: com base nisso, os Humanistas procuraram estabelecer uma reflexão científica da história, sobretudo com: (a) metodologia tucidideana da crítica das fontes; (b) proêmios como espaço para discurso metodológico sobre a *ars historica* e intentos do historiador; (c) no uso dos discursos diretos atribuídos pelo historiador; (d) a utilidade da história na perspectiva passado-futuro, isto é, entender o passado como gestão consciente do passado para melhor projetar o futuro. Além dessa predominante matriz retórica buscada na

⁹⁴ Albanese, Gabriella. A redescoberta dos historiadores antigos no Humanismo e o nascimento da historiografia moderna: Valla, Facio e Pontano na corte napolitana dos reis de Aragão. In: Pires, Francisco Murari (org.). *Antigos e Modernos: diálogos sobre a (escrita) da história*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 278ss.

⁹⁵ Momigliano, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: Edusc, 2004. (História). p. 95.

historiografia grega, a tradição clássica latina também contribuiu para a formação da historiografia moderna humanista-renascentista, sobretudo, daquilo que tomaram de Cícero e Quintiliano: a *ueritas* como princípio fundamental/normativo da historiografia e *utilitas* como finalidade da práxis histórica. Cícero define a história como testemunha dos séculos, luz da verdade, vida da memória, escola da vida e intérprete do passado (cf. *De oratore*, II, 9, 36); já nos tratados *De legibus* (I, 2) e *De inventione* (I, 27) o gênero literário da história é tido como narração em três tipos: (1) fábula: que não comporta realidade verídica (é para entreter); (2) *argumentum*: que, apesar de não ser a realidade, é verossimilhança para persuasão; e (3) *historia*: real e verídica: para instrução (“*docere*”).⁹⁶ Gabriella Albanese argumentou que o “reconhecimento do papel autônomo da história no âmbito dos “*studia humanitatis*” da época moderna é consequência direta do valor primordial atribuído pelos humanistas ao estudo dos historiadores clássicos e à historiografia”.⁹⁷

Essa importância dos textos historiográficos clássicos se mostraram fundamentais também para os tratados pedagógicos do humanismo, tais como *De ingenuis moribus et liberalibus studiis* de Pier Paolo Vergerio (1498-1565), *De studiis et litteris* de Leonardo Bruni, *De liberorum educatione* de Enea Silvio Piccolomini (1405-1464, Papa Pio II desde 1458), entre outros, e para quem a leitura dos historiadores antigos era elemento fundamental da educação escolar renascentista. O impacto das leituras se fez sentir na inflexão da escrita da história, na natureza e essência da história em sua relação com os encargos do historiador; por exemplo: laicização e politização da história e história de tipo oficial são as principais características das novas metodologias da escrita historiográfica na modernidade e que foi tão marcante em Nicolau Maquiavel (1469-1527). Estima-se que, após a invenção da imprensa, entre o século XV e XVIII circularam pela Europa aproximadamente dois milhões e meio de edições e volumes impressos de historiadores antigos como Heródoto, Tucídides, Salústio e Tito Lívio.⁹⁸

Lorenzo Valla, que é considerado como um dos principais filólogos e historiadores do Humanismo italiano [*Quattrocento*], em sua obra *Gesta Ferdinandi regis* – quando foi nomeado como historiador oficial de Afonso de Aragão na corte de Nápoles – foi o primeiro a fazer uso da aplicação humanista na teórica historiográfica [tucidideana] ao reivindicar

⁹⁶ Albanese, *op. cit.*, p. 283ss.

⁹⁷ Idem, p. 289.

⁹⁸ Idem.

a superioridade da história sobre poesia e filosofia por se fundamentar em *ueritas* e *utilitas* ciceroniana, negando, assim, a hierarquia aristotélica proposta na *Poética* (filosofia, poesia, história), ademais, para Lorenzo Valla, o retrato do historiador ideal passava pela decisão metodológica de crítica das fontes como elemento que caracteriza a *ars historica* (conforme Tucídides), por extensão, a credibilidade do historiador. O distanciamento entre analística medieval e operação clássica-humanista se dá na verificação pontual e crítica das fontes para separar fato histórico de invenções e imprecisões [a erudição humanista também é operada com avaliação filológica e histórico-crítica das fontes]; para Bartolomeo Facio (1400-1457), em seu *De bello Veneto Clodiano*, deve-se ter ceticismo quanto àquilo que não se pode verificar pelo fato histórico, o que o levou a subtrair a história da arbitrariedade da memória. No *Quattrocento*, portanto, pode-se identificar uma produção teórica de historiadores humanistas, seja pela forma ou pela ideologia, de uma real/verdadeira *ars historica* humanista que é/pode ser uma codificação moderna de gênero historiográfico.⁹⁹

1.2 Os Humanistas, os teólogos e a Antiguidade cristã na Modernidade

As contribuições na Modernidade para a definição de Antiguidade também permitiram pensar em uma Antiguidade cristã: “Renascimento e Humanismo levam ao auge a Antiguidade clássica e a cristã, no plano dos textos e da história, e afirma-se uma verdadeira volta às fontes”.¹⁰⁰

Apesar de moderna, a seleção de autores cristãos da Antiguidade remonta já a São Jerônimo (c. 347-420) em seu *De uiris illustribus* (de 392 e homônima de Suetônio); escreveu ainda o *De scriptoribus ecclesiasticis* elencando inúmeros cristãos intelectuais – 135 nomes – que considerou oradores, filósofos, doutores, tomando desde o Novo Testamento até sua época. Sua influência pode ser atestada¹⁰¹ anos depois, em 480, quando um sacerdote chamado Genadio de Marselha (†494/501?) publicou obra de mesmo título,

⁹⁹ Idem, pp. 296-297; 311-312; 324.

¹⁰⁰ Hamman, Adalbert. *Patrologia – Patrística* (in DPAC, 1103).

¹⁰¹ Mazzucco, Clementina. Introduzione alla letteratura cristiana antica. In: *Christianismus.it: studi sul Cristianesimo*, 2002 <http://christianismus.it/modules.php?name=News&file=article&sid=19> [Acesso 25 out 2012]. p. 5.

dando continuidade ao rol desses autores. Mas ainda outras *De uiris illustribus* foram escritas, como a de Isidoro de Sevilha entre 615 a 618 dedicando atenção especial aos escritores espanhóis e, no século XII, a do cronista beneditino Sigeberto de Gembloux na Bélgica.¹⁰² É válido mencionar que Vicente de Leríns, no seu *Commonitorium* de 434, havia estendido a definição de “Padre” a todo escritor eclesiástico (independente do grau hierárquico) e o critério utilizado foi a permanência de uma unidade comum e de fé, de uma mesma doutrina e de defesa da Igreja; não só isso, a identificação como a antiguidade serviu para demonstrar este ou aquele como um “Padre” consagrado pela tradição; [em um primeiro momento, o autor cristão antigo, chamado “Padre”, estava ligado à ideia de mestre, aquele que ensinava e como um pai para o aluno (cf. I Cor 4,15; Ireneu, *Adv. Haer.* IV, 41, 2; Clemente de Alexandria, *Strom.* I, 1, 2-2,1)].¹⁰³ Aos poucos foi-se identificando a categoria de “Padres” somente àqueles cujo pensamento alcançou o reconhecimento de ortodoxia sob a ótica do catolicismo, seguindo, por exemplo, aquilo que pensou Santo Agostinho (cf. *Carta* 40) quando reprovou São Jerônimo por não ter separado escritores heréticos de ortodoxos em seu *De uiris illustribus*.¹⁰⁴

A primeira lista de escritores entendidos como ortodoxos foi registrada no *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis libris*¹⁰⁵, do século VI. A definição tradicional de “Padre” ficou marcada por quatro elementos: doutrina ortodoxa, santidade de vida, aprovação eclesiástica e antiguidade. Desse grupo, Bonifácio VIII (Papa entre 1294 e 1303) declarou em 1298 como *egregii doctores ecclesiae* (Doutores da Igreja) a Santo Ambrósio (†397), São Jerônimo, Santo Agostinho e São Gregório Magno (c. 540-604) para o Ocidente; para o Oriente, Santo Atanásio (c. 300-373), São Basílio (c. 330-379), São Gregório Nazianzeno (c. 330-390) e São João Crisóstomo (c. 349-407).¹⁰⁶ Não por acaso, que Gian Lorenzo Bernini (1598-1680), protagonista da arte barroca italiana, esculpiu as

¹⁰² Quasten, Johannes. *Patrología*. Hasta el concilio de Nicea. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. (BAC 206). Vol. 1. p. 1ss.

¹⁰³ Idem, p. 12.

¹⁰⁴ Idem, p. 2.

¹⁰⁵ Cf. *Das Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*. In *Kritischem text herausgegeben und untersucht von Ernst von Dobschütz*. Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912. No item IV, 1, 10 Agostinho é incluído como Padre: “item opuscula beati Augustini Hipponeregiensis episcopi”.

¹⁰⁶ Quasten, *op. cit.*, p. 12-13.

figuras de Santo Agostinho, Santo Ambrósio, Santo Atanásio e São João Crisóstomo como pilares para a *Cátedra de São Pedro* que está na Basílica vaticana.¹⁰⁷

A releitura dos clássicos greco-romanos com o Humanismo pode ser estendida aos antigos autores cristãos, resultando em novos conhecimentos sobre o tema, assim como um grande empenho em organizar e editar os textos cristãos.¹⁰⁸ O Renascimento e seus desdobramentos, durante as Reformas religiosas nas décadas seguintes, contribuíram para a definição de estudos de uma Antiguidade cristã¹⁰⁹.

Os estudos humanísticos, quando se voltavam para os textos que posteriormente seriam definidos como patrísticos, aplicavam novos métodos de pesquisas que, diferentes da teologia, não negligenciaram o aspecto literário¹¹⁰, contribuindo para um maior conhecimento das fontes. O humanista Lorenzo Valla, por exemplo, em suas investigações chegou à conclusão de que o *Symbolum Apostolicum* não era verdadeiramente uma composição dos Apóstolos.¹¹¹

Ao dedicar atenção às letras antigas e, entre elas, as cristãs daquele período, os estudos humanísticos resultaram na elaboração de novas coleções de obras completas de alguns Padres, como Santo Agostinho, São Cipriano, Santo Ambrósio, São João Crisóstomo, entre outros. No *Cinquecentto*, foi editada uma coleção unitária sobre os textos cristãos em Paris por Marguerin de la Bigne em 8 volumes (entre 1575 e 1579), intitulada *Bibliotheca Sanctorum Patrum*, com publicação em 14 volumes e ampliações posteriores no século XVII.¹¹² Esses novos tratamentos dados aos textos patrísticos resultaram na superação da fragmentação destes textos em homiliários, florilégios, élogos ou catenas e coleções canônicas elaboradas durante a Idade Média. Independentemente da importância da preservação e cópias em bibliotecas catedrais e mosteiros beneditinos, os Humanistas se

¹⁰⁷ Bento XVI [Joseph Ratzinger]. *Os Padres da Igreja: de Clemente Romano a Santo Agostinho*. Tradução Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Catequese do Papa). p. 67.

¹⁰⁸ Quasten, *op. cit.*, p. 6; Mazzucco, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰⁹ Moreschini, Claudio; Norelli, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996. Vol. 1 (de Paulo à Era Constantiniana). p. 17.

¹¹⁰ Pelland, Gilles. *Appunti di Patristica*. Ad uso degli studenti. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994. p. 5.

¹¹¹ Quasten, *op. cit.*, p. 32.

¹¹² Mazzucco, *op. cit.*, p. 8; Pelland, *op. cit.*, p. 5.

voltaram aos textos durante séculos conservados em suas bibliotecas¹¹³, e pouco tempo após a invenção da imprensa, não só melhoraram os textos dos copistas, mas também substituíram as antologias iniciando as chamadas *opera omnia*:

O Renascimento e a invenção da imprensa favoreceram a difusão dos escritos patrísticos. Na origem, prevalece a tendência a imprimir os livros mais procurados. O primeiro texto é um apócrifo de Agostinho, *De vita christiana*, impresso em Mogúncia em 1461; depois, o *De arte praedicandi* (1. IV do *De doctrina christiana*). As primeiras obras cristãs impressas na Itália, em Subiaco, em 1465, são as obras de Lactânio, seguidas pela Cidade de Deus. O primeiro texto grego, os Discursos de Gregório de Nazianzo, é publicado em 1516, em Veneza, por Aldo Manuzio. São de novo postos em lugar de honra textos até então negligenciados, como Lactânio, Tertuliano, Jerônimo.

Os Humanistas melhoram aos poucos o texto a ser impresso, aperfeiçoando e eliminando os erros dos copistas, acumulados no passar dos séculos.¹¹⁴

Uma melhor e mais precisa organização das fontes, com estudos e crítica textual, levaram a definições que ainda são utilizadas, tais como: “Patrologia”, “Patrística” ou mesmo recortes temáticos aos ditos Padres como “Apostólicos”, “Apologistas”, entre outros.

A Reforma Religiosa também contribuiu para o desenvolvimento destes estudos. Entre os protestantes também se publicou significativas obras sobre o tema e foi na obra póstuma do luterano Johannes Gerhardt que apareceu pela primeira vez a palavra “patrologia”, publicada em Viena no ano 1653 com o título *Patrologiae sive de primitivae Ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum posthumum*, e seguiu a lógica de São Jerônimo em seus tratados *De viris illustribus*. A terminologia foi também objeto de estudo de outro teólogo luterano, Johann Franz Buddaeus, em *Isagoge historico-theologica ad theologiam universalem*, publicado em Leipzig no ano de 1727, que denominou como “teologia patrística” o estudo de todos os autores cristãos da Antiguidade que defenderam o cristianismo como religião verdadeira.¹¹⁵ Um século depois, na obra *Institutiones Patrologiae, quas ad frequentiore[m] utiliore[m] et faciliore[m] SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit*, publicada por Joseph Fessler em Oeniponte (em 1850-

¹¹³ Padovese, Luigi. *Introdução à teologia patrística*. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004. (Introdução às disciplinas teológicas, 2). p. 32-33.

¹¹⁴ Hamman, Adalbert. *Patrologia – Patrística* (in DPAC, 1104).

¹¹⁵ Mazzucco, *op. cit.*, p. 4.

1851) o léxico “Patrologia” já aparece como definição da ciência que estuda os Padres da Igreja, pelo menos para a Teologia.¹¹⁶ O termo igualmente foi adotado por pensadores católicos e terminou por distinguir a teologia em “bíblica”, “patrística”, “escolástica”, “simbólica”, “especulativa”. Mas a classificação de antiguidade como adjetivação positiva para Padre é uma definição recente, pois mesmo na *Bibliothecae Patrum* (séculos XV e XVI) os Padres não se limitaram à Antiguidade, incluindo até mesmo São Bernardo e mesmo Jacques Paul Migne segue essa ideia no século XIX.¹¹⁷ Foi em meio a essas discussões que surgiu, por exemplo, a classificação “Padre Apostólico” para os escritores do século I e início do II (aqueles que teriam tido contato com os discípulos de Jesus de Nazaré) por J. B. Cotelier em seu *Patres aevi apostolici* (2 volumes) publicado em 1672.¹¹⁸

Textos escritos sobre os Padres também aparecem ao longo dos séculos XVII e XVIII no âmbito católico de Roma a Paris e em Vindobonae (atual Viena). Edições e preparações de textos das quais a obra dos beneditinos de Saint-Maur – chamados maurinos – que começou com Luc d’Achéry na segunda metade do século XVII, e continuada por Jean Mabillon, Thierry Ruinart, René Lassuet, Charles de la Rue, Bernard de Montfaucon, entre outros, foi uma importante contribuição cuja preparação das fontes é considerada melhor do que as produzidas durante o humanismo e ainda são consideradas como “canônicas” para referências e estudos.¹¹⁹

No século XIX, os conhecimentos sobre a Antiguidade cristã antiga também passaram por um aprofundamento crítico e metodológico, resultando em novos trabalhos e edições completas das fontes patrísticas. Os debates sobre o tema foram tão diversificados que se pretendeu até mesmo distinguir os termos “Patrologia” e “Patrística”, em que o primeiro significaria os estudos sobre vida e escritos e o último o estudo da doutrina¹²⁰; assim como outras implicações sobre o tema, como o caso do estabelecimento cronológico dos autores da Antiguidade cristã, em que para o Ocidente ter-se-ia como limite Gregório Magno

¹¹⁶ Idem, p. 5; Pelland, *op. cit.*, p. 7; Padovese, *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁷ Hamman, Adalbert. *Patrologia-Patrística* (in DPAC, 1103).

¹¹⁸ Quasten, *op. cit.*, p. 50; Donini, Ambrogio. *História do cristianismo* (das origens a Justiniano). Lisboa: Edições 70, 1988. (Lugar da História, 10). p. 119.

¹¹⁹ Mazzucco, *op. cit.*, p. 10; Pelland, *op. cit.*, p. 7-8.

¹²⁰ Mazzucco, *op. cit.*, p. 12.

(†604) ou Isidoro de Sevilha (†636) – o último latino – e para o Oriente João Damasceno (†749) – o último grego.¹²¹

Com a intensificação da exploração das bibliotecas nos séculos XVII e XVIII, desencadearam-se novas obras e coleções de fontes no século XIX sobre a Antiguidade cristã.¹²² As primeiras foram: *Reliquiae sacrae* de Martin Joseph Routh em Oxford de 1814 a 1818, em 4 volumes (um quinto volume foi acrescentado na reedição de 1846-1848); *Nova Patrum Bibliotheca* de Angelo Mai (1782-1854), em Roma de 1825 a 1854, com 38 volumes (com mais 3 volumes sob Giovanni Cozza Luzi entre 1871 a 1905); *Spicilegium Solesmense* de Jean Baptiste Pitra em Paris, dentre 1852 e 1858, em 4 volumes e depois, entre 1876 e 1888, em 9 volumes. Na segunda metade do século, as pesquisas aumentam consideravelmente e em Louvaina (Bélgica) criou-se uma Cátedra de Patrologia na Universidade, depois em Tübingen, Berlim, Munique.¹²³ Mas as grandes coleções de textos patrísticos foram a *Patrologia Migne* e o *Corpus de Viena*. Jacques Paul Migne editou as obras completas dos Padres em duas séries, a latina (PL) entre 1844 e 1855 em 221 volumes e a série grega (PG) entre 1857 e 1866 em 162 volumes. Após avanços metodológicos da filologia, na segunda metade do século XIX, outras coleções foram preparadas com maior rigor: a Academia de Letras de Viena, a partir de 1866, publicou o *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, denominado “Corpus de Viena” (CSEL) e, a partir 1897, a Academia de Ciências de Berlim publicou *Griechische Christliche Schriftsteller* [escritores gregos cristãos], o “Corpus de Berlim” (GCS), que em uma de suas séries foi dedicado aos *Auctores antiquissimi*¹²⁴, assim como os *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* em Leipzig a partir de 1882 e o *Griechischen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderten* em Berlim a partir 1897.

O século XIX também foi marcado pelas descobertas de novas fontes, aumentando o patrimônio literário cristão. A *Didaché*, texto importante para o entendimento da organização das primeiras comunidades e perdido no século IV ou V, foi encontrado em 1883 (ou 1873) pelo bispo grego Filoteu Bryennios¹²⁵ em meio a alguns códices gregos em

¹²¹ Quasten, *op. cit.*, p. 1; Padovese, *op. cit.*, p. 21

¹²² Hamman, Adalbert. *Patrologia-Patrística* (in DPAC, 1103).

¹²³ Idem, p. 1103-1104.

¹²⁴ Mazzucco, *op. cit.*, p 11; Quasten, *op. cit.*, p. 6.

¹²⁵ Donini, *op. cit.*, p. 115.

forma de pergaminho no Mosteiro do Santo Sepulcro em Constantinopla e sua primeira edição foi finalizada em 1883¹²⁶; o *Philosophoumena* de Hipólito foi encontrado em Monte Athos em 1842 e publicado em 1851, assim como uma série de textos “apócrifos”. Não podem deixar de serem mencionadas as contribuições notáveis das descobertas de traduções orientais, como as traduções siríacas de um comentário que Teodoro de Mopsuéstia fez sobre o *Evangelho de João* encontrada em 1897 e a *Apologia* de Aristides encontrada em 1889.¹²⁷

Entre os séculos XVIII e XX, os estudos patrísticos deixam de ser efetivamente um tema de estudo confessional e da teologia e passa a estabelecer cada vez mais um diálogo com outras disciplinas como a filologia, a história. Nos estudos sobre cristianismo antigo, a fronteira entre as abordagens acadêmicas e teológicas começam a desaparecer e esses autores passam a serem analisados em seu contexto histórico, em suas formas literárias. Não por acaso, os estudiosos do início do século XX preferiram o uso de história da literatura cristã na Antiguidade, fórmula que eliminou tratados a-históricos sobre o tema.¹²⁸

Tal situação marcou a substituição do termo Patrística ou Patrologia, por “história da literatura cristã”, como fez Adam Möhler em 1840 no seu *Patrologie oder christliche Litterärsgeschte*. Essa nova terminologia teve o objetivo de priorizar uma maior atenção histórica à matéria, envolvendo todos os cristãos antigos, não somente aqueles que foram classificados como “Padres”, o que lhe permitiu incluir autores não eclesiásticos, aqueles tidos durante o medievo como “heréticos”, os “dissidentes”. Apesar de Möhler ser um teólogo, essa nova postura crítica atendia às próprias exigências dos estudos filológicos sobre a Antiguidade, e não somente o caso cristão.¹²⁹ Se durante a Reforma, a Patrística foi identificada com a história dos dogmas, com o passar do tempo a Patrologia passa a ser entendida em três perspectivas: história da literatura cristã (cf. Harnack) ou história da literatura eclesiástica (cf. Bardenhewer) ou história da literatura cristã antiga (cf. Lazzati, Simonetti).¹³⁰ Obviamente que para os autores protestantes retirar temas que envolvam dogmática, eclesiologia, era uma forma de estudar a Antiguidade cristã sem buscar naqueles autores os fundamentos teológicos para justificar o catolicismo tal qual faziam os estudiosos

¹²⁶ Quasten, *op. cit.*, p. 38.

¹²⁷ Mazzucco, *op. cit.*, p. 11.

¹²⁸ Pelland, *op. cit.*, p. 9-10.

¹²⁹ Mazzucco, *op. cit.*, p. 12.

¹³⁰ Padovese, *op. cit.*, p. 22.

católicos, “in ogni caso i contrasti avevano radici ideologiche profonde e riguardavano fundamentalmente le concezioni relative alle origini del cristianesimo”.¹³¹ Acrescente-se ainda que são inúmeras as publicações de estudos, sobretudo, manuais de Patrologia ou História da Literatura. Mas, paralelamente a isto, outras áreas das ciências também se voltaram para os textos cristãos antigos, como fontes para estudos de diversas áreas e não somente da teologia por meio da Patrologia.

Apesar das diferenças de ponto de partida de estudos, Patrologia ou Patrística para os teólogos, História da literatura cristã antiga para os intérpretes das universidades, a matéria era a mesma. Isso significa dizer que a grande diferença se dava nas perspectivas em que se pretendia fazer a análise. Enquanto no primeiro caso a matéria destinava-se a atender um objetivo específico da teologia, no segundo caso, sob um panorama interdisciplinar, tornou-se objeto de estudos filológicos, literários, históricos, até mesmo filosóficos¹³². No século XX, a Antiguidade cristã contaria com novos estudos que contribuíssem para a definição de Antiguidade Tardia como período importante do mundo antigo.

1.3 Os Antiquários e a Antiguidade

Durante a Modernidade, surgiu um tipo específico de estudioso que, de alguma forma, impulsionou informações sobre a Antiguidade: o antiquário. Arnaldo Momigliano definiu o pesquisador antiquário como o “homem que se interessa pelos fatos históricos sem se interessar pela história”¹³³, cujo arquétipo identificou em Nicolas-Claude Fabri sieur de Peiresc, nascido na Provence de 1580 (antigo condado francês) e que, apesar de seguir a tradição familiar como magistrado e membro de parlamento, tinha nas antiguidades a sua preferência, tais como moedas, estátuas, manuscritos, entre outros (que ao final de sua vida somavam rol de pelo menos dezesseis mil peças).¹³⁴ Seu método, se assim se pode qualificar

¹³¹ Mazzucco, *op. cit.*, p. 13.

¹³² Idem, p. 16.

¹³³ Momigliano, *op. cit.*, 2004, p. 85.

¹³⁴ Essa ideia parece bem semelhante ao que pensava Moses I. Finley quando em uma entrevista criticou quando um “historiador que pensa que seu ofício consiste em descobrir fatos poderia da mesma maneira colecionar borboletas, selos ou caixas de fósforos”: cf. Moses I. Finley. Entrevista a Didier Eribon (14 de março de 1982).

a forma como examinavam os objetos materiais do passado, atribuía à observação empírica maior confiabilidade que a filosofia ou mesmo análise de historiadores, dos quais pouco gostavam por trabalharem de forma comprometida, como causas religiosas e/ou políticas. Essa ideia de confiabilidade dos objetos, como porta-vozes de uma época, pode ser exemplificada pelo trabalho publicado do espanhol Antonio Agustín em 1587 que argumentava que nada podia ser mais confiável que as moedas romanas e mesmo com a existência de falsificações havia originais em maior quantidade e podiam ser parâmetro para testes, o que dificilmente se podia fazer com textos como os de Tucídides, Lívio, entre outros.¹³⁵

Os antiquários, ao colecionarem artefatos e objetos antigos como se fossem as evidências mais importantes, pensavam que estavam contribuindo para a imagem da Antiguidade ao catalogar suas instituições, leis, cultos, entre outras. Todavia, esse tipo de trabalho raras vezes, ou nunca, resultava em um livro de história, uma historiografia; logo, a Antiguidade era vista ou representada como algo estático, não para ser pensada, mas para ser descrita. Um texto publicado em 1583 sob o título de *Romanorum antiquitatum libri decem* por J. Rossfeld, vulgo Rosinus, terminou por ser uma espécie de manual de antiguidade que foi seguido anos a fio pelos antiquários do século XVII e XVIII. Inclusive, o próprio nome que usavam, “*antiquarius*”, ancorava-se ou pretendia-se como inspirado na obra *Antiquitates humanae et divinae* de Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.), e eles mesmos se consideravam como originários da própria Antiguidade ao tomarem Plínio (23-79), Aulo Gélio (130-180), Filostrato (c. 170-250) e Pausânias (c. 150-180) como antecessores. Mas isso não pode ser confundido com história, a história como historiografia que em Tucídides foi caracterizada como história política e militar, rompendo com os estudos semelhantes aos métodos antiquários – semelhante a Heródoto – e que foi o padrão dos historiadores clássicos. Para Arnaldo Momigliano não se deveria pensar que o estudo antiquário existiu na Antiguidade, o que houve foram noções com “certa falta de precisão, por termos como *kritikos*, *philologos*, *polyistor*, *grammatikos*, *doctus*, *eruditus*, *literatus*. A associação mais próxima era *archaiologos* assim como aparece em Platão”¹³⁶ no *Hípias*

In: *Idéias contemporâneas*. Tradução Maria Lúcia Blumer. São Paulo: Ática, 1989. (Entrevistas ao *Le Monde*). p. 120.

¹³⁵ Momigliano, *op. cit.*, 2004, p. 86ss.

¹³⁶ *Idem*, p. 92-93.

Maior 285d. Ainda segundo Momigliano¹³⁷, isto merece um esclarecimento: nos séculos V e IV a.C. (época de Platão) alguns estudos sobre o passado eram chamados de arqueologia e não história, e somente nas épocas helenística e romana o termo arqueologia foi utilizado para indicar um período arcaico de algo, que tratasse das origens, como, por exemplo, a *Arqueologia Romana* de Dionísio de Halicarnasso (60-7 a.C.) ou a *Arqueologia Judaica* de Flávio Josefo (†c. 100).

Assim, na época helenística, a palavra arqueologia perdeu o sentido que encontramos em Platão. Se Hípias tentou estabelecer *archaeologia* em oposição a *história*, ele fracassou. Os outros termos que mencionamos, de *philologos* até *eruditus*, nunca foram precisos. O fracasso é significativo. Quer dizer que os antigos nunca foram capazes de fazer uma distinção nítida entre história propriamente dita e um tipo diferente de pesquisa que se ocupa com o passado sem ser história.¹³⁸

Entre os antiquários italianos dos séculos XVII e XVIII chegou-se até a estabelecer uma relação com Galileu Galilei (1564-1642), visto como mestre, e de quem acreditavam tomar os métodos para aplicar no passado.¹³⁹

Os trabalhos dos antiquários ainda exerciam certo impacto entre os historiadores do século XVII. Nas Universidades de Turim e Pádua, suas técnicas foram utilizadas no treinamento dos historiadores e, no século XVIII, A.L. Von Schlözer e J. Gatterer formam em Göttingen um tipo de escola histórica cujo trabalho antiquário era reconhecido no auxílio da historiografia¹⁴⁰.

Para Moses I. Finley¹⁴¹, o grande número de generalizações em estudos da Antiguidade se deve ao fato de que seus historiadores, sobretudo no mundo ocidental, serem profissionais de fora da historiografia, cite-se como exemplo uma longa tradição europeia de estudiosos de formação em áreas como linguística, literatura, filologia, epigrafia e

¹³⁷ Idem, p. 90ss.

¹³⁸ Idem, p. 93-94.

¹³⁹ Idem, p. 88ss.

¹⁴⁰ Idem, p. 110.

¹⁴¹ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 70.

papirologia que se auto-intitulam como classicistas; formação que não contemplava os métodos da história:

“... para muitos classicistas a história é de fato uma outra disciplina. [...] O que é “um estudioso geral da Antiguidade helênica”? É improvável que algum historiador da França (ou da Alemanha) ignore suas próprias qualificações profissionais e se autodenomine “um estudioso geral da Antiguidade francesa (ou alemã)”. A diferença expressa a situação peculiar da história antiga.¹⁴²

Com o desenvolvimento da historiografia após o Iluminismo, sobretudo no século XIX e XX, o estudioso da Antiguidade rompe com essas práticas, construindo um novo procedimento.¹⁴³

1.4 A Antiguidade no Iluminismo

A Antiguidade pensada a partir de sua historicidade somente ocorrerá com o desenvolvimento da História científica, no século XVIII e seguintes, quando o debate entre Antigos e Modernos (sobre conhecimento, ciência, cultura, entre outros) na conjuntura do Iluminismo permitiu pensar aquela época com novos olhares. Com isso estava descartada, por exemplo, definições temporais como aquela deliberada por Jacques Bossuet (1627-1704) nos seus *Discours sur l'Histoire Universelle*, publicada em 1681, em que a Antiguidade começava em Adão e terminava em Carlos Magno. A própria ideia de História Antiga como leitura crítica das fontes clássicas fundamentada em teorias sociais e políticas também é tributária do aparecimento da História Científica, como pode ser observado na principal obra

¹⁴² Idem, p. 71.

¹⁴³ Finley, Moses I. *História Antiga: Testemunhos e modelos*. Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 13.

do britânico Edward Gibbon (1737-1794) *History of the decline and fall of the Roman Empire* escrita entre os anos 1776 e 1788.¹⁴⁴

Assim como os intelectuais daquele momento, Gibbon tinha conhecimento profundo dos autores da Antiguidade Clássica e não por acaso, em um ensaio intitulado *Essai sur l'étude de la littérature* (1761), assumiu a defesa do estudo dos textos antigos, influência que predominou em sua escrita.¹⁴⁵ Esse apreço pela Antiguidade ganhou força após viagem na década de 60 pela França, Suíça e Itália que, além de lhe oportunizar conhecer eruditos como Diderot (1713-1784), D'Alembert (1717-1783) e Helvétius (1715-1771), lhe permitiu conhecer e explorar manuscritos sobre a história e a geografia de Roma em bibliotecas importantes – daí surgiu a ideia de escrever sobre o declínio e queda de Roma – em 5 de outubro de 1764, conforme suas *Memoirs of my life and Writings*. Em suas *Memoirs* também registrou que sua investigação se concentrou na análise das fontes gregas e latinas, de Díon Cássio (c. 163/4?-229?) a Ammiano Marcellino (c. 325/30-391), e também da análise de artefatos (medalhas, inscrições, entre outros).¹⁴⁶ Tal tratamento dado às fontes concretizou-se em uma análise que colocou em conjunto textos religiosos e não religiosos como objeto, marcando a originalidade de sua investigação, assim como um novo momento para a historiografia, por extensão, sobre o conhecimento do Mundo Antigo, visto que à época havia poucos escritos sobre o tema.¹⁴⁷ A obra, extensa e ambiciosa, discorreu sobre 13 séculos da história romana subdivididos em 3 períodos, de Trajano às incursões bárbaras (cerca de 100 d.C a 500), de Justiniano (c. 482/3-565) até Maomé (c. 570-632) e Carlos Magno (†814), por fim, do reflorescimento imperial ocidental até tomada de Constantinopla pelos turcos (de 815 a 1453)¹⁴⁸. Entre as questões mais polêmicas, esteve a tese de que o cristianismo foi o responsável pela queda de Roma¹⁴⁹, fato que lhe inseriu em polêmicas com cristãos de sua época que se queixaram de ter o historiador exagerado demais na

¹⁴⁴ Guarinello, Norberto Luis. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 19-20. A Edição consultada foi: Gibbon, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. (Ed. abreviada). Tradução José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (Companhia de Bolso).

¹⁴⁵ Hughes-Warrington, Marnie. *50 grandes pensadores da História*. Tradução Beth Honorato. São Paulo: Contexto, 2008. p. 146-147; e Dabdab Trablusi, José Antonio. Gibbon. In: Lopes, Marcos Antônio (org.). *Idéias de História: tradição e inovação de Maquiavel a Herder*. Londrina: EDUEL, 2007. p. 263.

¹⁴⁶ Hughes-Warrington, *op. cit.*, p. 147-148.

¹⁴⁷ Rousselle, Aline. Gibbon, Edward, 1737-1794. In: Burguière, André (org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Tradução Henrique de Araujo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 354-355.

¹⁴⁸ Hughes-Warrington, *op. cit.*, p. 149.

¹⁴⁹ Rousselle, *op. cit.*, p. 355.

dessacralização da história da Igreja, sobretudo, nos capítulos 15 e 16, nos quais Constantino (272-337) aparece como a marca da vitória do cristianismo, religião que era, a rigor, uma ameaça ao poder civil¹⁵⁰. Para Dabdad, qualquer “que seja a relação entre difusão do cristianismo e queda de Roma, Gibbon indica esta mudança religiosa como o fato maior do fim da Antiguidade”¹⁵¹, e sua crítica pontual ao cristianismo demonstrou a “força das Luzes; é claro que Gibbon se situa nesta linhagem”¹⁵².

Desde o final do século XVII, os intelectuais que pensaram a História estavam imbuídos por um zelo para com a erudição¹⁵³, com isso, o século XVIII, do Iluminismo, também apareceu o problema do como colocar fim a uma visão histórica centrada no mundo judaico-cristão. Nesse processo, o “culto da Antiguidade clássica” foi um dos instrumentos utilizados para romper com a tradição cristã.¹⁵⁴ No “Século das Luzes”, a historiografia foi problematizada no confronto entre historiadores (que relataram os eventos) e antiquários (que explicitaram indefinidamente documentos) e da junção desses estudos surgiram duas disciplinas importantes: (1) o relato histórico erudito, inaugurado por Edward Gibbon e (2) o discurso arqueológico, a história dos homens deixada pelos traços materiais [... para Arnaldo Momigliano, conforme o que havia escrito em 1954, a integração da erudição no relato histórico marca a ruptura em relação à tradição histórica antiga”]¹⁵⁵. Todavia, é válido salientar que ao “Século das Luzes” não se pode atribuir, no sentido moderno da palavra, como momento de análise historiográfica sobre a Grécia, tal como ocorre sobre Roma em seu mais típico estudo (Gibbon, que reuniu a erudição dos antiquários ativos na França, Inglaterra, Alemanha, Holanda, como relato histórico propriamente dito). Na França, Charles Rollin (1661-1741) que, apesar de não ser considerado um pensador iluminista, em seus estudos de História Antiga que começaram a aparecer a partir de 1730, demonstrou pouco interesse pelas instituições políticas.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Dabdad, *op. cit.*, p. 255-256; 263; 275.

¹⁵¹ Idem, p. 288.

¹⁵² Idem, p. 257.

¹⁵³ Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 140-141.

¹⁵⁴ Idem, p. 218.

¹⁵⁵ Idem, p. 217.

¹⁵⁶ Idem, p. 217-218; 241-242.

Nesse período, a França presenciou inúmeros estudiosos que de alguma forma contribuíram para o conceito de Antiguidade, sobretudo aquela geração de intelectuais que iriam ter impacto decisivo na Revolução Francesa. Apesar das definições e diferenças entre a liberdade dos Antigos e Modernos (liberdade de participar e combater em nome da cidade para os primeiros e liberdade de adquirir e usufruir para os posteriores) sempre estarem referenciadas a Fustel de Coulanges (1850-1889) em *A Cidade Antiga* ou a Benjamin Constant (1767-1830), o tema já havia sido abordado por Rousseau (1712-1778) em 1764 na IX *Carta (Lettres écrites de la montagne)*¹⁵⁷. Para Pierre Vidal-Naquet, a “identificação com o mundo greco-romano é, como se sabe, uma das características dos líderes da Revolução Francesa”¹⁵⁸; mas os revolucionários se identificaram mais com Esparta e Roma do que Atenas, e somente após a queda de Robespierre (1758-1794) é que Esparta e Grécia são descartadas, salvo exceção para Atenas; assim, os revolucionários, à maneira de Plutarco, misturavam as fontes gregas e romanas (estas muito mais citadas) e todo adversário era identificado como se fosse um tipo de Catilina – que nos discursos de Cícero seria estigmatizado como inimigo da *res publica* –, assim como a República era seguida do Império. A primeira tradução francesa da *História da guerra do Peloponeso* de Tucídides foi feita em 1795 por Pierre-Charles de Lévesque, historiador que, às vésperas da Revolução, havia ocupado a cátedra de História e Moral do Collège de France¹⁵⁹.

A busca pela Antiguidade entre os alemães no final do século XVIII está inserida em um programa cultural semelhante ao que ocorria na França. Os alemães por volta de 1800 constituíram um elo entre a polaridade Antiguidade-modernidade. Na história literária, houve um grande número de traduções e apropriações no final do século XVIII, em que se retomou uma linguagem “miticizante”. Essa redescoberta da Antiguidade em uma Alemanha que passava pela transição entre seu Império feudal para uma nova forma aspirada por uma burguesia que se organizava, pode ser exemplificada por Johann Joachim Winckelmann em um tratado escrito em 1755 com o título de *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke* [*Pensamentos sobre a imitação das obras gregas*], em que defendeu a

¹⁵⁷ Idem, p. 190.

¹⁵⁸ Idem, p. 237.

¹⁵⁹ Idem, p. 21; 241; 250.

ideia de que era na imitação dos antigos que se encontrava o caminho da grandeza, o que, de fato, se deu na relação estabelecida com a Antiguidade greco-romana.¹⁶⁰

Segundo Pierre Vidal-Naquet¹⁶¹, um outro livro escrito por Johann J. Winckelmann publicado em 1764, *Geschichte der Kunst des Altertums* [*História da arte na Antiguidade*], revolucionou os estudos sobre a história da arte na antiguidade, mesmo que o autor nunca tenha visto uma estátua grega original, somente cópias romanas. Na denominada “Querelle des Anciens et des Modernes” desse momento até mesmo a imagem de Homero foi reconstruída pelo filólogo Friedrich August Wolf (1759-1824) no seu *Prolegomena ad Homerum*, publicado em 1795, em que entendeu serem as epopeias homéricas a fixação (escrita) de um ciclo de sagas transmitidas oralmente por vários anônimos¹⁶².

1.5 A Antiguidade na Historiografia do Século XIX

O século XIX foi importante para a Historiografia. É o momento em que técnica de pesquisa e esforço para dar à História a condição de ciência em credenciais acadêmicas a partir de uma confiabilidade metódica, plausibilidade argumentativa e relevância político-social-cultural, se mistura a movimentos patrióticos e nacionalistas. A passagem do Iluminismo para o Romantismo marca esse status da historiografia enquanto ciência por meio de narrativas construídas a partir de argumentos demonstrativos articulando a base empírica da pesquisa e a interpretação do historiador.¹⁶³

Segundo Eric Hobsbawm, a primeira metade deste século foi marcada por uma “epidemia” de intelectuais que se propuseram a interpretar o passado, resultando na “descoberta da história como um processo de evolução lógica, e não simplesmente como

¹⁶⁰ Honold, Alexander. A *Querelle* na Alemanha: Hölderlin e a invenção de uma Antiguidade contemporânea [Tradução Marcus V. Mazzari]. In: Marques, Luiz (org.). *A constituição da Tradição Clássica*. São Paulo: Hedra, 2004. p. 313ss.

¹⁶¹ Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 220.

¹⁶² Honold, *op. cit.*, p. 316-317.

¹⁶³ Martins, Estevão de Rezende. Introdução: o renascimento da História como ciência. In: Martins, Estevão de Rezende (org.). *A História pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 10.

uma sucessão cronológica de acontecimentos”¹⁶⁴. Os resultados tiveram impactos duradouros sobre a documentação e a escrita histórica, sobretudo pelo estímulo do nacionalismo em seu objetivo de criar uma consciência nacional (léxicos, folclores, entre outros) e, não por acaso, foi a época em que os franceses criaram a *École des Chartes* (1821), os ingleses o *Public Record Offices* (1838) e os alemães iniciaram a publicação da *Monumenta Germaniae Historica* (1826).¹⁶⁵ Leopold von Ranke (1795-1886), importante historiador do período, argumentou que a história deveria se basear na rigorosa avaliação de documentos originais. O aproveitamento da fonte passa a ser condicionado a um método histórico (conjunto de regras e princípios), a compreensão da história depende do rigoroso estudo das fontes: “quanto mais documentada, exata, produtiva a investigação, mais livremente nossa arte se movimenta. [...] Causas verdadeiras são variadas, profundas, passíveis de uma observação viva. Assim, tal como o conhecimento em geral, nosso próprio pragmatismo é documental”¹⁶⁶. Ou mesmo com Theodor Mommsen (1817-1903), para quem, a compreensão do real passava pela busca e classificação das testemunhas tendo em vista a conexão entre causa e efeito; isso ficou claro em seu discurso de posse na Reitoria da Universidade de Berlim (15 de outubro de 1874): “A História nada mais é do que o conhecimento nítido de acontecimentos efetivos, estabelecidos parte pela descoberta e análise dos testemunhos sobre eles disponíveis, parte pela conexão entre eles, a partir do conhecimento das personalidades atuantes e das circunstâncias existentes, numa narrativa que articule causa e efeito”¹⁶⁷. Em um texto anexo do seu *Grundriß der Historik* (de 1868), Johann Gustav Droysen (1808-1884) argumentou que o grande mérito da crítica alemã para a historiografia foi “o de ter inculcado a visão de que a comprovação das ‘fontes’ (a partir das quais nós criamos) é o fundamento de nossos estudos. Com isso, a relação da História como passado foi alicerçada sobre um ponto cientificamente basilar”¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Hobsbawm, Eric J. *A era das Revoluções: 1789-1848*. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007. p. 392.

¹⁶⁵ Idem, p. 393-394.

¹⁶⁶ Ranke, Leopold von. O conceito de História Universal. Tradução Sérgio da Mata e Estevão de Rezende Martins. In: Martins, Estevão de Rezende, *op. cit.*, p. 209.

¹⁶⁷ Mommsen, Theodor. O ofício do Historiador (discurso de posse na Reitoria da Universidade de Berlim, 15 de outubro de 1874. Tradução Estevão de Rezende Martins. In: Martins, Estevão de Rezende, *op. cit.*, p. 117.

¹⁶⁸ Droysen, Johann Gustav. Arte e método (1868). Tradução Pedro Caldas. In: Martins, Estevão de Rezende, *op. cit.*, p. 37-46.

Para Gonzalo Bravo Castañeda¹⁶⁹, em seu artigo *Hechos y teoría en Historia (Antigua): cuestiones teóricas en torno a un modelo-patrón de investigación*, a historiografia rompia, dessa forma, com a pesquisa antiquaria na medida em que se identificam leis próprias para a História a partir de uma cadeia de relação de causa-efeito, ou seja, uma concepção pragmática. Foi o que fez Leopold von Ranke ao definir a lei da historiografia como uma ordenação cronológica de datas e fatos tirados de um tipo de documentação.

Essa Tradição, analisada pela historiografia, ganha um tom peculiar entre os germânicos após a dissolução do Sacro Império em 1806 pelos ocupantes napoleônicos, sobretudo com a ambiciosa ideia de Wilhelm von Humboldt em pretender que a nova Universidade de Berlim forme e ensine seus cidadãos. Naquela conjuntura “... é a filologia clássica que encarna este ideal em que o conhecimento dos textos clássicos e da história antiga, a ‘ciência da Antiguidade’ (*Altertumswissenschaft*) dá à Alemanha uma dimensão universal”¹⁷⁰. Foi nesse período de renovação dos estudos históricos, sobretudo a respeito do mundo antigo com escavações e estudos filológicos que revelaram inúmeras fontes a partir de inscrições e sob a direção de Theodor Mommsen se deu a origem do *Corpus Inscriptionum Latinorum*, e que é publicado até hoje¹⁷¹.

Essa forma de pensar a história esteve presente entre os especialistas que produziram conhecimento sobre a Antiguidade, sobretudo pelas narrativas historiográficas da primeira metade daquele século, e circunscritas ao contexto da formação dos Estados nacionais. Escreveu-se muito sobre o Estado grego, por George Grote (1794-1891), ou histórias de Roma e/ou do Império Romano, por Bartholk Niebuhr (1776-1831), Theodor Mommsen¹⁷² entre outros nomes que se voltaram para outros temas similares sobre o Mundo Antigo, como Johann G. Droysen, Eduard Meyer (1855-1930), J. Bury (1861-1927) e Fustel de Coulanges, implicando em um impacto fundamental para o saber historiográfico.

¹⁶⁹ Bravo Castañeda, Gonzalo. *Hechos y teoría en Historia (Antigua): cuestiones teóricas en torno a un modelo-patrón de investigación*. *Gerión*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, n. 3, 1985, p. 20; cf. Alföldy, Géza. *La Historia Antigua y la investigación del fenómeno histórico*. *Gerión*, Editorial da Universidad Complutense de Madrid, n.1, 1984, p. 47ss.

¹⁷⁰ Payen, Pascal. *Conquista e influências culturais: escrever a história da época helenística no século XIX*. In: Pires, Francisco Murari (org.). *Antigos e Modernos: diálogos sobre a (escrita) da história*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 23.

¹⁷¹ Funari, Pedro Paulo A.; Garraffoni, Renata Senna. *História Antiga na sala de aula*. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2004. (Textos Didáticos, 51), p. 22.

¹⁷² Guarinello, *op. cit.*, 2013, p. 20-21.

Na atitude de Mommsen e daqueles que compartilhavam suas posições havia, sem dúvida, um elemento considerável de conservadorismo intelectual. Estudiosos que haviam recebido uma formação jurídica ou teológica são conhecidos tanto por seu amor aos tratados sistemáticos quanto por sua vontade de não procurar as explicações históricas. Além disso, a historiografia alemã do século dezenove reagiu como um todo contra a idéia comum no século dezoito que a história da civilização era mais importante do que a história política. Se os historiadores típicos do século dezoito são estudiosos da civilização – Voltaire, Condorcet, Ferguson, Robertson, – os grandes nomes da historiografia alemã do século dezenove, de Droysen a Treitschke, são basicamente historiadores políticos. Esta afirmação pode ser adjetivada de cem maneiras, mas de modo geral ela é correta e também explica porque Ranke insistiu em dar prioridade à política externa, isto é, à história política não diluída. A situação, pelo menos na Alemanha, era favorável à separação permanente entre a história política e a pesquisa antiquária a respeito de assuntos não políticos, como o direito e a religião.¹⁷³

O panorama político da Grécia antiga, marcada por sua desunião política, foi tema de preocupação para os estudiosos do século XIX, que o viam como desconcertante, um fracasso político cujo fim trágico de suas cidades-Estado (lutas fratricidas, conquista estrangeira) alimentou a batalha ideológica para a unificação alemã, para citar um exemplo¹⁷⁴.

Estevão de Rezende Martins, na sua *Introdução* à coletânea a *História Pensada*, argumenta que aquela reestruturação dos modelos de conhecimento histórico representou o abandono do relativismo historiográfico clássico e renascentista:

A importância marcante do século XIX para os fundamentos da disciplina da historiografia em seu estado atual deve-se a um fenômeno único, de desdobramentos complexos: o abandono das concepções relativas à investigação e à escrita da história que formaram a tradição europeia praticamente desde o Renascimento e talvez mesmo desde a Antiguidade clássica. As diversas escolas e correntes historiográficas do século XIX coincidem pelo menos em um ponto: deixam de considerar a história como uma crônica baseada nos testemunhos legados pelas gerações anteriores e entendem-na como uma investigação, pelo que o termo “história” recupera seu sentido originário em grego.¹⁷⁵

¹⁷³ Momigliano, *op. cit.*, 2004, p. 114-115.

¹⁷⁴ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 128-129.

¹⁷⁵ Martins, *op. cit.*, p. 11.

Para Gonzalo Bravo Castañeda¹⁷⁶ a História científica não pode ser entendida como igual às ciências da Antiguidade – filologia clássica, arqueologia, epigrafia e numismática – e, enquanto disciplina, não pode ser localizada entre elas para que seu estatuto científico não seja ligado a um âmbito especificamente não histórico: portanto apesar do caráter das fontes (escritas e arqueológicas) que implicam em alto nível de especialização, a História Antiga exige ainda conhecimento de latim e grego, conhecimentos básicos de literatura, linguística, antropologia, arqueologia, sociologia, economia; ou seja, requer uma formação histórica de base que permite/possibilita fazer análise das estruturas mediante uma metodologia historiográfica para interrogar as fontes assim como a dimensão histórica dos problemas. Assim, a História Antiga só é História científica na medida em que cria um modelo de investigação operativo, o que não exclui a incorporação de outros campos científicos¹⁷⁷, históricos ou não.

En consecuencia por “histórico” se entiende aquí el ámbito de las transformaciones sociales en un doble sentido: en cuanto que las transformaciones históricas, con independencia del plano en que virtualmente se manifiesten (político, económico, ideológico), se operan siempre en el seno de una estructura social concreta; en cuanto que el objeto de la historia-ciencia no son los hechos – que es su materia de investigación – sino la explicación de los cambios históricos (por tanto, sociales) en términos evolutivos o revolucionarios.¹⁷⁸

O estudo da Antiguidade também ganhou impulso no século XIX, passando a ser tema privilegiado pela “nova” historiografia. Historiadores como Theodor Mommsen, mesmo ao fazer uso de inscrições, moedas, entre outros, para a construção de sua história romana, fez de seu objetivo a escrita de uma história política, sempre amparada pela solidez teórica de seu método de que as instituições individuais deveriam ser estudadas como parte do todo. O que se viu foi a Antiguidade sendo percorrida por exposições historiográficas, sobretudo na “Alemanha, em especial, vários teóricos da historiografia negavam às

¹⁷⁶ Bravo Castañeda, *op. cit.*, p. 29-30.

¹⁷⁷ Idem, p. 33-34.

¹⁷⁸ Idem, p. 30.

antigüidades o direito de sobreviver como tema independente”¹⁷⁹. Johann G. Droysen, por exemplo, não levou em conta os estudos dos antiquários ao elaborar o seu método histórico e Eduard Meyer foi favorável à distinção entre história do mundo antigo e antiquariato. A única exceção, segundo Arnaldo Momigliano¹⁸⁰, ficou por conta de Jacob Burckhardt (1818-1897) que, em seus estudos sobre a Renascença e a sobre a civilização grega, fez uso de métodos descritivos e sistemáticos semelhantes aos dos antiquários, fugindo, assim, da rigorosa cronologia dos historiadores do século XIX. Na “Introdução” que escreveu para o curso de *História da Cultura Grega* de 1872, Jacob Burckhardt argumentou que para o estudo de Antiguidade podia ser apresentado “segundo um tratamento de antiquário, ou seja, com uma competência e uma riqueza de detalhes concretos”¹⁸¹.

A França não viu efetivamente uma criação da ciência filológica como ocorreu entre os séculos XVIII e XIX e que agitou a universidade alemã. Para Pierre Vidal-Naquet nenhum “francês do século XIX é autor de algo comparável com o *Corpus* das inscrições gregas de Boeckh ou com o *Corpus* das inscrições latinas de Mommsen”¹⁸² e os únicos grandes nomes franceses são Ernest Renan (1823-1892), muito mais por suas *História das origens do cristianismo* e *História do povo de Israel* do que aqueles sobre Grécia e Roma. No entanto, *A Cidade Antiga* de Fustel de Coulanges, publicada em 1864, foi um trabalho que contribuiu para novas perspectivas de estudos sobre a Antiguidade ao apresentar a origem da cidade greco-romana nos primórdios da comunidade religiosa indo-europeia, a partir do culto doméstico até a ampliação máxima da família e na evolução das ideias religiosas¹⁸³. Para Pierre Vidal-Naquet, mesmo que nesta obra a política seja tratada em seu aspecto decadente, é notório o desvio favorável que o autor tende para Atenas, atribuindo para ela características liberais, democráticas e, até mesmo, republicanas, revelando o espírito, ou intencionalidades francesas no século XIX; não que outras interpretações estivessem descartadas, posto que autores interpretaram Atenas como uma tipo de proto-socialismo – como fez Louis Ménard (1822-1901) que foi testemunha da Revolução de 1848 e Gustave Glotz (1862-1935), helenista da Terceira República, que fez uso da expressão “socialismo de Estado” ao falar

¹⁷⁹ Momigliano, *op. cit.*, p. 113.

¹⁸⁰ Idem, p. 114.

¹⁸¹ Burckhardt, Jacob. *História da Cultura Grega: Introdução* (1872). Tradução Cássio da Silva Fernandes. In: Martins, Estevão de Rezende, *op. cit.*, p. 167.

¹⁸² Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 22.

¹⁸³ Guarinello, *op. cit.*, 2013, p. 23.

sobre Péricles. Outros “debates” ainda podem ser mencionados: em George Grote (1794-1871), por exemplo, em *História grega* (de 1846 e seguintes), a reforma de Clístenes (séc. V a. C.) para ser entendida como o evento criador da democracia ao estabelecer o sufrágio universal a um tempo político e judiciário e, ao mesmo tempo, acaba por omitir o corpo geral dos escravos. De outro lado, apareciam obras como a de Henri Wallon (1879-1962) que publicou uma *História da escravidão na Antiguidade* (1847) que, ao invés de descartar os escravos, os entendeu como instituição que havia corrompido as sociedades antigas.¹⁸⁴

Essas interpretações marcaram um “confronto” franco-germânico que perdurou entre o século XIX e o fim do nazismo. Rivalidade exemplificada na não tradução para o francês – estes foram traduzidos em italiano e inglês – dos ensaios de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848-1931), conhecido como o “príncipe dos filólogos”; foi a ocasião em que franceses se colocaram como herdeiros de uma democracia à ateniense, ao passo que os eruditos alemães se consideraram “dórios” e até mesmo “espartanos”, miragem que se prolongará na época de Adolf Hitler – apesar de Wilamowitz não aderir a tal tendência. Aquela situação perdurou por certo tempo, como pode ser visto na *História da Educação na Antiguidade* (1948) de Henri Marrou que comparou a educação espartana à juventude hitlerista¹⁸⁵. O fim desses argumentos parece ocorrer em 1956 com o livro *Dórios e jônios: ensaio sobre o valor do critério étnico aplicado ao estudo da história e da civilização grega* de Édouard Will (1955-1984).¹⁸⁶

Entre o fim do século XIX e o início do XX, as discussões sobre Antiguidade, para além de temas sobre política e cultura, também se voltaram para o tema da economia. Os debates acadêmicos, de fato, sobre o problema da economia começaram no final do século XIX entre o economista Karl Wilhelm Bücher (1847-1930) e o historiador-filólogo Eduard Meyer (1895-1930); o primeiro, por defender que a organização dos antigos correspondia a um primeiro estágio de desenvolvimento; enquanto que para o segundo, houve momentos na Antiguidade cujo esplendor se assemelhava aos tempos modernos. Essa defesa/preocupação de Meyer se insere em uma conjuntura em que, na Alemanha, as reformas de Guilherme II (1859-1941) reduziram a importância dos estudos de grego e latim

¹⁸⁴ Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 22-23; 252-253.

¹⁸⁵ Cf. Marrou, Henri-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. Tradução Mário Leônidas Casanova. São Paulo: E.P.U., 1990. p. 42.

¹⁸⁶ Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 24.

e a colocação dos antigos na escala inicial da evolução, o que se criou para os estudiosos da Antiguidade um clima de depreciação de sua posição. Nas décadas de 20 e 30 (século XX), os debates tiveram novo impulso com os trabalhos do helenista alemão Johannes Hasebrök. Este é o momento que os classicistas começaram a monopolizar os estudos da economia antiga, com uma predominância por parte dos alemães (mesmo que britânicos, italianos, franceses também estudassem o tema); foi assim que Hasebrök consagrou os termos “primitivista” (para Bücher) e “modernista” (para Meyer). Todavia, com as leis raciais hitleristas ocorreram inúmeras complicações com professores e intelectuais alemães, comprometendo a erudição alemã e, por extensão, nos Estudos Clássicos e historiográficos, as inovações teriam outras origens. A partir dos anos 60, quando a economia antiga foi inserida nos debates da II Conferência Internacional de História Econômica (em Aix-en-Provence 1962) nas mesas sobre o tema não houve nenhum acadêmico alemão. As “soluções” para esse impasse entre “primitivistas” e “modernistas” foram promovidas por estudiosos como Moses I. Finley, G.E.M. de Ste Croix, Peter Brunt, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Claude Mossé (para citar alguns nomes) que pensavam que avançar a discussão seria descartar ambas as alternativas e reformular novos termos conceituais. Nisso pode ser identificada a contribuição de Hasebrök e Max Weber, assim como as análises de economias não capitalistas feitas por Karl Polanyi (1886-1964). O extrato disso foi a necessidade de buscar outras matrizes para a compreensão da economia antiga, ou seja, não mais pela economia moderna capitalista.¹⁸⁷

1.6 Os intérpretes da Antiguidade no Século XX

Os escritos históricos e historiográficos desde a Renascença até o início do século XX concentraram suas análises em temas políticos, mas a historiografia do século passado rompeu com esse entendimento e procurou interpretar a História também a partir de fatores econômicos, sociais, religiosos, psicológicos, entre outros¹⁸⁸. Essas reflexões representam o

¹⁸⁷ Palmeira, Miguel Soares. A nova “economia antiga”: notas sobre a gênese de um modelo: Pires, Francisco Murari (org.). *Antigos e Modernos*: diálogos sobre a (escrita) da história. São Paulo: Alameda, 2009. p. 95ss.

¹⁸⁸ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 66.

avanço do diálogo entre as ciências humanas (Sociologia, Antropologia, Ciência Política, Economia, Filosofia), marcando uma grande mudança para os estudos da Antiguidade, cite-se como exemplo o grande impacto da obra *The social and economic History of the Roman Empire* publicada em 1926¹⁸⁹ por Mikhail Ivanovitch Rostovtzeff (historiador exilado da Rússia comunista) que conseguiu alinhar dados literários, arqueológicos, com a numismática e inscrições¹⁹⁰.

As inovações nos estudos sobre a Antiguidade desse momento deixaram de ser um tipo de “monopólio” dos eruditos alemães na medida em que intelectuais de outros países apresentavam novas e originais interpretações sobre o Mundo Antigo, por extensão, sobre o conceito de Antiguidade. Historiadores como Santo Mazzarino (1916-1987) e Moses Finley (1912-1986) apresentaram análises originais sobre História Antiga e sua estrutura social. Também enriqueceram o debate sobre a Antiguidade outros intérpretes como Henri-Irénée Marrou (1904-1977) e seus estudos sobre Antiguidade Tardia; Arnaldo Momigliano (1908-1987) e as relações entre cultura clássica, judaísmo e cristianismo, assim como as heranças da historiografia antiga; Jean-Pierre Vernant (1914-2007) e suas interpretações sobre mito e pensamento no advento da *polis*.

A carreira docente de Santo Mazzarino é o sinônimo de um grande esforço pelos estudos de Antiguidade greco-romana. Desde sua láurea em 1936 com tese intitulada *Intorno alla storia romana nel periodo stiliconiano* e a aprovação em um concurso para a cátedra de *Lettere greche e latine* no Liceo Gulli e Pennisi de Acireale no ano seguinte (1937), ao seu destacamento para o Instituto italiano para História Antiga de Roma onde obteve livre-docência em História Romana (1942) e as subsequentes nomeações para as cátedras de História Antiga (grega e romana) na Faculdade de Letras e Filosofia da Università di Catania e da Università di Messina e, por fim, na Università di Roma, somou-se os importantes resultados de seus estudos ao enfrentar temas que lhe garantiram uma posição particular na historiografia “antichistica”.¹⁹¹

¹⁸⁹ Cf. Rostovtzeff, Mikhail Ivanovitch, *Historia social y económica del imperio romano*, tradução Luis López-Ballesteros, Madrid, Espasa Calpe, 1998, (Colección austral. Ciencias/humanidades, 432-433), 2 vols.

¹⁹⁰ Guarinello, *op. cit.*, 2013, p. 30.

¹⁹¹ Mazza, Mario. Santo Mazzarino (27.I.1916 - 18.V.1987) *in memoriam*. *Studi Romani*, Roma, Anno LV, nnº 3-4, luglio-dicembre, 2007, p. 511ss.

Estudioso das grandes civilizações, insistia em suas lições sobre a importância do diálogo com a produção historiográfica internacional sobre os grandes problemas e temas da História, principalmente em persistir na clareza de não confundir História Antiga com pesquisa Antiquária; para tanto, ensinou seus alunos a estudarem o passado tendo em vista a reflexão sobre o presente.¹⁹² Santo Mazzarino destacou-se em seu “fare storia” [“è l’originale maniera del suo ‘fare storia’, e che ha caratterizzato tutta una produzione veramente imponente”¹⁹³] analisando grandes temáticas com uma capacidade extraordinária de conectar o Antigo e o Moderno.

No transcurso de sua docência, desenvolveu inúmeras pesquisas no campo da epigrafia, cujos resultados foram publicados nos fascículos 11 e 12 do *Dizionario epigrafico* de E. De Ruggiero, lhe conferindo uma grande habilidade em transitar entre análises e problemáticas técnicas e as interpretações históricas, como pode ser testemunhado em um de seus ensaios mais importantes publicados na *Helikon* (n. IX-X, 1968-70), intitulado *Il mutamento delle idee sulla “antichità” classica nell’Ottocento*, em que estabeleceu a relação entre história e epigrafia, colocando a estatuto desta como parte da filologia, e, portanto, importante para o desvendamento do Mundo Antigo.¹⁹⁴

Sua notoriedade acadêmica pode ser observada nas suas publicações dos anos 40, quando se dedicou ao estudo de grandes temas da Antiguidade. Na revisão de sua tese, publicada em 1942, com o título *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio* argumentou sobre a impossibilidade estrutural da união imperial ocidental e oriental após Teodósio; em *Dalla monarchia allo Stato repubblicano. Ricerche di storia romana arcaica*, publicada em 1945, apresentou a formação constitucional da magistratura romana como decorrente das relações históricas entre as culturas que estavam na península itálica, local onde confluíram tradições políticas, sociais e institucionais etruscas, latinas, osco-úmbrico e os gregos do sul da Itália e Sicília; em *Introduzione alle guerre puniche*, de 1947, discutiu as origens da segunda Guerra Púnica como unificação do Mediterrâneo ocidental e o pressuposto para o imperialismo romano. Apesar da importância destes livros, o trabalho mais significativo desta fase foi *Fra Oriente ed Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, publicado em

¹⁹² Longhitano, Biagio. Introduzione. In: *Omaggio a Santo Mazzarino: un maestro*. Catania: Università di Catania, 2003. (Seminari Santo Mazzarino, 1). p. 14.

¹⁹³Di Mauro, Alfio Stefano. Santo Mazzarino, Pirandello e la storia d’Italia. In: <http://www.accademiadeglizelanti.it/2007/santomazzarino.pdf>. Acesso 28 fevereiro 2013. p. 377.

¹⁹⁴ Mazza, *op. cit.*, 2007, p. 521-522.

1947, onde tratou do nascimento político e sociocultural no Mediterrâneo arcaico, bem como defendeu a autonomia da *koinè* cultural “itálica”, cujo tema de fundo foi o nascimento da *polis* e sua isonomia como exigência para a cidade-Estado e resposta política à crise social do mundo grego, isto é, a democracia era uma realidade constitucional puramente grega. Para Mazzarino, a Grécia teve um posto de relevo na História Universal por ser a inventora da *polis* e sua prática isonômica, inclusive, chegando à conclusão de que Ásia e Europa foram duas realidades de alguma forma inconciliáveis, pois as monarquias faraônicas ou mesopotâmicas, ou mesmo pequenos reinos da Ásia menor, eram incompatíveis com o organismo helênico por excelência, a *polis*, cuja história de desenvolvimento é própria da história sociocultural da Grécia; argumentou ainda que a isonomia, por ser uma noção exclusivamente grega, tinha um nexos com a origem da reflexão histórica.¹⁹⁵

No início dos anos 50, Mazzarino publicou *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana* (1951), em que estabeleceu uma comparação e diferenciação econômico-estrutural das partes ocidental e oriental do Império Romano. No primeiro caso, enquanto uma economia natural com o latifúndio senatorial sobressaía-se à economia monetária, no Oriente ainda havia um equilíbrio melhor entre a vida cidadina e a produção no campo.¹⁹⁶

Antes de se instalar em Roma – períodos que seus biógrafos denominam última fase catanesa – Mazzarino publicou um tríptico sobre a época imperial romana: *Storia romana e storiografia moderna* (de 1954), *L’Impero romano* (de 1956) e *La fine del mondo antico* (de 1959). Para Concetta Molè Ventura, *Storia romana e storiografia moderna*, ao revisar criticamente a historiografia sobre o Império pode ser considerado o início de uma visão positiva sobre o tardo Império. O segundo livro, para uso universitário, está longe de ser um manual¹⁹⁷, posto que foi uma reconstrução histórica que caminhava lado a lado com uma revisão crítica das teorias historiográficas e filosóficas entre os séculos XVIII e XIX: “indubbiamente complesso e didatticamente ‘difficile’, ma proprio per questo stimolante, che non esaurisce ma condensa in una visione unitaria l’interpretazione mazzariniana

¹⁹⁵ Corsaro, Mauro. La riflessione du Asia ed Europa. In: *Omaggio a Santo Mazzarino: un maestro*. Catania: Università di Catania, 2003. (Seminari Santo Mazzarino, 1). p. 33ss; 41-42.

¹⁹⁶ Mazza, *op. cit.*, 2007, p. 531ss. Cf. Mazzarino, Santo. *Aspetti sociali del quarto secolo: ricerche di storia tardo-romana*. Roma: ‘L’Erma’ di Bretschneider, 1951. (Problemi e ricerche di Storia Antica, 1).

¹⁹⁷ Molè Ventura, Concetta. Mazzarino storico dell’impero romano. In: *Omaggio a Santo Mazzarino: un maestro*. Catania: Università di Catania, 2003. (Seminari Santo Mazzarino, 1). p. 46-47. Cf. Mazzarino, Santo. *L’Impero Romano*. Roma; Bari: Editori Laterza, 2010. (Biblioteca Storica). 2 vols.

dell'impero romano”¹⁹⁸. Tal livro dividiu tematicamente o Estado imperial em *Pricipato* e *Basso Impero*, assim como apresentou um original diagnóstico da crise cultural e social do mundo antigo ao colocar o cristianismo como aspecto de um processo geral, que chamou de democratização da cultura antiga (a cultura clássica) [“La crisi dell'unità imperiale è dunque crisi culturale (religiosa) ed econômica. È caratterizzata da um duplice fenomeno, apparentemente contraddittorio, in verità ben coerente: da una parte, fondazione costantiniana di una società a piramide con depressione degli *humiliores*; dall'altra, penetrazione di culture popolari-regionali sollecitate dalla viva partecipazione degli *humiliores* alla vita spirituale cristiana e alla corrispondente predicazione (in celtico, in aramaico, in copto, etc.)” (p. 533)]. O último livro, *La fine del mondo antico*, foi amplamente divulgado e teve um duplo objetivo: primeiro, discutir a história da ideia de decadência e da morte de Roma desde a Antiguidade até a atualidade; e segundo, apresentar uma nova explicação sobre o fim do Mundo Antigo¹⁹⁹.

Desde o início de seu trabalho como pesquisador, escolheu temas vistos como não clássicos, como a periferia grega e o baixo Império romano. Quando nos anos 60 deixou a cidade de Catania, para assumir a cátedra de História Romana na Università di Roma, o baixo Império foi o tema que mais inquietou as suas reflexões, sobretudo a questão do fim do mundo antigo com aquilo que chamou de “democratizzazione (cristiana) della cultura”. Para Giuseppe Giarizzo, esse foi um conceito inovador para a historiografia antiga ao negar os discursos dos medievalistas que procuravam estabelecer novas periodizações para a definição de sua época, recuando até o século III ou IV d. C. por ser o momento em que os homens teriam deixado o pensamento clássico de lado. Inclusive, Mazzarino defendeu que tal período construiu as bases fundamentais do pensamento moderno humanista, elaborando elementos para um novo tipo de democracia, uma democracia de massa, diferente daquela isonômica grega e mais próxima da ideia de igualdade cristã que associava homens livres e escravos unificados sob um nexos entre a revolução religiosa e a revolução social.²⁰⁰ No que diz respeito ao estudo da História da Igreja na Antiguidade, ou mesmo do cristianismo enquanto fenômeno religioso, o trabalho de Mazzarino ao não desvincular estes temas da história imperial romana constitui-se como uma reconstrução historiográfica que visava

¹⁹⁸ Idem, p. 46.

¹⁹⁹ Mazza, *op. cit.*, 2007, p. 546ss.

²⁰⁰ Giarizzo, Giuseppe. Mazzarino: storici antichi e storiografia moderna. In: *Omaggio a Santo Mazzarino: un maestro*. Catania: Università di Catania, 2003. (Seminari Santo Mazzarino, 1). p. 18-20.

superar uma herança que perpetuava ainda na modernidade. Isso pode ser constatado nas elaborações de conceitos orgânicos que visavam valorizar a arte e a cultura do fim do Mundo Antigo em oposição à ideia de *Dekadenzie* defendida por Mommsen. Fundamentado em um amplo diálogo entre a historiografia antiga e moderna, Mazzarino enriqueceu o debate histórico sobre a relação Império Romano e cristianismo ao privilegiar a possibilidade de se estudar a história da cultura antiga identificada a fatores econômicos, o que possibilitava relacionar fatos sociopolíticos e história cultural.²⁰¹

Seu último trabalho sistemático, pois seus últimos textos são mais ensaios e artigos, foi *Il pensiero storico classico* (de 1965-66), em três volumes e que, em síntese, é uma reflexão geral sobre historiografia antiga (grega e romana). É válido destacar que no XI Congresso Internacional de Ciências Históricas de Estocolmo (em 1960, com tema: “A democratização da cultura no baixo Império”) Mazzarino defendeu a validade dos conceitos interpretativos que desenvolveu em sua obra: democratização da cultura; emergência de culturas locais não integradas com a cultura helenístico-romana; o acúmulo de divisões regionais.²⁰²

No seu texto *Mazzarino storico dell'impero romano*, Concetta Molè Ventura enfatiza que:

Mazzarino ci ha insegnato a non studiare i fenomeni culturali in maniera astratta a prescindere dalla loro genesi e funzione sociale, ci ha insegnato a guardare la storia anche dalla parte degli umili e degli emarginati, senza trionfalismi e irenismi spesso impliciti nella rievocazione esclusiva del mondo delle élites, a non trascurare la drammatica realtà del dominio imperiale, l'incompletezza del processo di assimilazione dei vinti, ci ha avvertito sulla varietà e molteplicità dei fattori di storia e degli strumenti per coglierne l'esistenza, sulle contraddizioni e le possibili involuzioni della storia, sui processi complessi e non sempre lineari di trasformazione, sulla necessità di non dimenticare il “travaglio” di chi ci ha preceduto.²⁰³

O prestígio de sua vida docente e de pesquisador fez com que a Università di Catania intitulasse “Mazzarino” a Aula Magna da Facoltà di Lettere e de “Seminari Mazzario” os

²⁰¹ Molè Ventura, *op. cit.*, p. 49-51.

²⁰² Mazza, *op. cit.*, 2007, p. 548ss.

²⁰³ Molè Ventura, *op. cit.*, p. 56.

eventos institucionais em que pesquisadores revisitassem grandes temas da historiografia²⁰⁴. Mas vale destacar que o reconhecimento do trabalho historiográfico de Mazzarino não se limita somente aos estudiosos da Antiguidade, mas da historiografia de uma forma geral.²⁰⁵ Na *Introduzione* ao primeiro *Seminario Mazzarino* (realizado em 13 de dezembro de 2002 em sua cidade na ilha da Sicília), Biagio Longhitano, ao fazer memória das lições deste historiador de fama internacional, dizia que “Da Mazzarino si andava per ascoltare un mito” (2003, p. 12) e, na *Conclusioni* do mesmo Seminário, Enrico Iachello concluiu que “Mazzarino in ambito storiografico costituisce ormai un classico”²⁰⁶.

Ao lado de Mazzarino, a crítica historiográfica italiana coloca Arnaldo Momigliano como o outro grande nome dos estudos sobre Antiguidade. O primeiro foi Consigliere Provinciale do Partido Comunista Italiano de forma discreta, lhe permitindo uma carreira acadêmica de prestígio; o segundo, de origem judaica, foi um historiador exiliado de sua terra natal pelas leis raciais de Mussolini.²⁰⁷

Arnaldo Momigliano (1908-1987) é um dos grandes nomes da historiografia sobre o mundo antigo e a cultura clássica do século XX²⁰⁸. Moses Finley o considerou um dos maiores responsáveis para a compreensão da tradição historiográfica ocidental entendida sob um fio condutor que começava com a historiografia grega, sua apropriação pelos romanos e, por conseguinte, base da prática historiográfica na Renascença²⁰⁹; para Pierre Vidal-Naquet ele foi um “historiador de prestígio internacional e que é também pai da renovação dos estudos historiográficos”²¹⁰. Na França, por exemplo, pelo menos até os anos 40, os únicos que se interessavam pela história do historiador (enquanto profissão) eram Georges Lefebvre e Henri Marrou; nos *Annales* o que se via era um trabalho por impor uma concepção de história, com Lucien Febvre e, no marxismo, com Pierre Vilar, essa questão só aparecia em aulas ou seminários, mas não em livros. O próprio Fernand Braudel

²⁰⁴ Di Mauro, *op. cit.*, p. 372.

²⁰⁵ Longhitano, *op. cit.*, p. 11.

²⁰⁶ Iachello, Enrico. Conclusioni. In: *Omaggio a Santo Mazzarino: un maestro*. Catania: Università di Catania, 2003. (Seminari Santo Mazzarino, 1). p. 58.

²⁰⁷ Molè Ventura, *op. cit.*, p. 49.

²⁰⁸ Yébenes, Sabino Perea. Semblanza de Arnaldo Momigliano (1908-1987) en el décimo aniversario de su muerte. *Estudios Clásicos*, Madrid, t. 39, n. 112, 1997. p. 87.

²⁰⁹ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 76; 78.

²¹⁰ Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 29.

desencorajou Vidal-Naquet de fazer uma tese sobre a origem da história (como disciplina) na Grécia antiga. Para Pierre Vidal-Naquet foram os alemães (herdeiros de Dilthey) e italianos, principalmente com Arnaldo Momigliano que tal tipo de estudo se desenvolveu.²¹¹ A importância de seu legado para o desvendamento da Antiguidade pode ser identificada pela compilação de sua obra nos chamados *Contributi* [*Contributo alla storia degli studi classici*], em 10 volumes, editados em Roma a partir de 1955 na série *Storia e Letteratura, Raccolta di Storia e Testi*²¹².

Sua atuação profissional está inserida no movimento de historiadores italianos antifascistas que procuraram teorizar sobre o sentido da história, sua projeção social e o papel do historiador. Momigliano soube tirar proveito do momento em que passava os estudos de História Antiga quando esta se abria também para as fontes propostas, analisadas e delimitadas pela arqueologia, o que, em linhas gerais, significava uma emancipação sobre a filologia. Para Momigliano, os estudos de Antiguidade não poderiam ficar indiferentes a isso, o que fez culminar também em sua contribuição ao fazer historiográfico, posto que tinha plena consciência que o estudo histórico não deveria limitar-se ao fato em si, mas ao estudo das “formas con que se dan los hechos en la fuentes” [cf. *Storiografia su tradizione scritte e storiografia su tradizione orale* = III *Contr.* pp. 13-22] e a história dependia dos limites impostos pelo materiais [cf. *A Hundred Years after Ranke* = I *Contr.* pp. 373]. Seus textos sobre mundo antigo projetaram seu pensamento sobre sua própria época que seria o fim último do conhecimento historiográfico, inclusive, sobre a Antiguidade. Com isso, sua obra pode ser contemplada/analisaada sob a ótica da filosofia da história. Para Sabino Perea Yébenes, ao fazer uso de estudos filológicos em conjunto com descobertas arqueológicas – algumas decisivas como a decifração do Linear B e os descobrimentos da biblioteca gnóstica de Nag Hammadi e dos papiros de Qumram – as pesquisas de Momigliano sobre religião romana e sobre cristianismo e paganismo, se concretizaram em um importante desenvolvimento nos estudos sobre a Antiguidade nas décadas de 60 e 70.²¹³

O seu principal interesse de investigação estava na análise da tripla tradição clássica-judaica-cristã, temas que estiveram em voga após o *Risorgimento* italiano. Uma seleção a partir dos últimos volumes de seus *Contributi* e que versam sobre o tema, foram compilados

²¹¹ Idem, p. 12-13.

²¹² Yébenes, *op. cit.*, p. 87.

²¹³ Idem, p. 90ss.

em *On Pagans, Jews and Christians* (em 1987)²¹⁴, onde demonstrou que a arqueologia permitiu a criação de problemas que até então estavam fora da tradição literária, apesar de que nem sempre as respostas dadas pela arqueologia iriam responder as perguntas/problemas que criaram a partir da tradição literária: “Pero, desde luego, plantear preguntas inteligentes no es lo mismo que dar respuestas vorsímiles”²¹⁵.

Os seus trabalhos se caracterizaram não somente pela erudição que demonstrou ter sobre o Mundo Antigo, mas em diferentes aspectos, como a delimitação dos estudos da Antiguidade em relação ao ambiente cultural em que o historiador escrevia. Portanto, antes mesmo da historiografia atual se voltar para a interpretação do impacto do nacionalismo sobre a historiografia da I Guerra Mundial e do nazismo sobre a historiografia alemã, essa já era uma questão posta como problema por Momigliano quando criticou os classicistas italianos – na década de 50 – por não terem se interessado pela influência do nazismo na História Antiga.

Intentando desenvolver o estudo da História Antiga na Itália, Arnaldo Momigliano em sua conferência sobre “Perspectiva 1967 da História Grega”, publicada em seu IV *Contributi* (43-58) procurou romper com o “helenismo alemão” que, para ele, até aquele momento, era visto como uma espécie de *auctoritas* para se estudar a Antiguidade. Sobre a Grécia, aliás, a situação era tal que para se compreender os gregos era “necessário” pensar em grego e, alternativamente, em alemão. Um exemplo problemático sobre o assunto é o da separação mundo grego e oriente como mundos opostos, que para o historiador italiano é herança do “helenismo” germânico.²¹⁶

Outro historiador exilado na Inglaterra e que também fez grandes contribuições para os estudos da Antiguidade foi o estadunidense Moses I. Finley. O próprio nome Finley foi adotado em substituição de seu verdadeiro nome, Finkelstein, devido a problemas antissemiticos (em 1941) e, anos depois, no auge da perseguição macartista, quando foi acusado de ser comunista por um colega de trabalho em 1952, mudou-se para Cambridge, onde lecionou a partir de 1955. Esses fatos estão diretamente ligados à sua formação intelectual nos Estados Unidos quando colaborou entre 1937 e 1941 no Institut für

²¹⁴ Momigliano, Arnaldo. *De paganos, judíos y cristianos*. Traducción Stella Mastrangelo. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011. (Breviarios, 518). p. 9; 15.

²¹⁵ Idem, p. 16.

²¹⁶ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 80.

Sozialforschung – que havia se instalado em Nova York em 1934 sob a direção de Max Horkheimer – traduzindo obras ao mesmo tempo em que aprendeu os fundamentos da teoria crítica (diálogo entre filosofia, historiografia e sociologia clássica alemã, com a psicanálise e o marxismo) e os primeiros contatos com as ideias de Karl Polanyi sobre as instituições econômicas pré-capitalistas²¹⁷. Em sua argumentação, tentou conciliar uso de tipos ideais de Max Weber e o uso dos modelos de Polanyi, assim como a História para explicação do presente a partir de leituras de Marx e do marxismo como parâmetro para combater a historiografia tradicional, o que não significa que aprovava usos de termos marxistas para serem aplicados na Antiguidade²¹⁸.

Em resenhas que fez para a *Zeitschrift fur Sozialforschung*, revista do Instituto, demonstrou sua personalidade e criticidade historiográfica, sobretudo ao criticar autores do Cambridge Ancient History por não articularem arte, literatura, filosofia, história social e econômica em suas análises ou em suas críticas às transposições anacrônicas de instituições do mundo contemporâneo ao mundo antigo. A resenha feita em 1937 do livro *La cività del mondo antico* de Ciccoti explicitou seu elogio à obra por abordar o homem como criatura social em que a história humana foi tratada como “associação”, “cooperação”, “luta de classes” e chegou até a afirmar (na mesma resenha) que o marxismo fazia parte de sua “Paidéia” (expressão utilizada pelo próprio Finley, mesmo que nunca tenha se vinculado efetivamente ao marxismo), não descartando a influência e uso de termos tais como “dominação”, “escravidão”, estruturas²¹⁹.

Para Alan Bresson, o seu sucesso também está ligado ao modo como gerenciou seus estudos em Cambridge – “Escola de Cambridge” – construindo um perfil claro e coerente às teses que defendia, reunindo ao seu redor um grupo de alunos com total comprometimento com suas ideias. Isso se configurou como um tipo de estratégia individual e coletiva – frente a um mundo disperso e múltiplo de especialistas – que, conforme Keith Hopkins se confundia até como uma “Nova Ortodoxia”, lhe consagrando fama ou o envolvendo em círculos acadêmicos de seu tempo. Ao mesmo tempo, em que empreendia esse movimento, outro ocorria na Europa, a “Escola dos Annales”, para a qual se mostrou indiferente, até

²¹⁷ Alonso Troncoso, Víctor. Moses I. Finley (1912-1986). *Estudios Clásicos*, Madrid, t. 29, n. 92, 1987. p. 76.

²¹⁸ Carvalho, Alexandre Galvão. *Historiografia e paradigmas: a tradição Primitivista-Substantivista e a Grécia Antiga*. 261f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Orientador: Ciro Flamarion Santana Cardoso. Niterói, 2007. p. 201; 203; 241.

²¹⁹ Idem, p. 207ss; 219.

mesmo ignorando-a, posto que sua obra tinha um estilo mais conceitual, enquanto a corrente francesa tinha mais preocupação experimental e concreta.²²⁰ Ao optar pelas categorias “ordem” e “status”, mais próximos à tradição weberiana – mas que também parecem coincidir com o marxismo de Luckács – entendeu como desnecessário encaixar as fórmulas atuais na História Antiga, como por exemplo, aplicar “modo de produção escravo” a toda a Antiguidade, uma vez que este processo tinha tempo e espaço específico²²¹.

Seus textos foram escritos durante o desenvolvimento da História Social e, dialogando com ela, defendeu parte dos seus princípios ao estabelecer uma contraposição à historiografia tradicional (fossem aos estudos antiquários ou investigações positivistas). Aplicada à Antiguidade, sua análise historiográfica fundamentou-se em três princípios: (1) discussão das fontes, (2) utilização de modelos e (3) defesa de uma História total.²²² Para ele, a resposta não estava nas fontes, mas no questionamento do historiador. Em entrevista ao *Le Monde* (em 14 de março de 1982), argumentou que era “preciso parar com a ilusão de que um historiador parte dos fatos (ou, num erro conexo, das fontes). Milito por uma tomada de consciência e por um melhor controle por parte do historiador das generalizações, relações e conexões que ele emprega constantemente”²²³.

Sua preocupação em criar um modelo para investigar as “condições gerais” da Antiguidade representa a originalidade de sua obra. A grande questão para Finley foi a elaboração de conceitos teóricos para a historiografia ao propor parâmetros para produções posteriores. Para Alonso Troncoso, o historiador estadunidense tornou-se uma referência aos estudos historiográficos do Mundo Antigo ao unir em seus textos análise e teoria. A maturidade de sua produção sobre tal tema pode ser constatada em obras como *The Use and Abuse of History* (publicada em 1975) e *Ancient History: Evidence and Models* (publicada em 1986) nas quais, sem abandonar a Antiguidade greco-romana, discutiu mais incisivamente metodologia, hermenêutica e historiografia, como foi o caso específico do emprego de modelos e tipos ideais na elaboração de tipologia das cidades antigas²²⁴. Em suma, para Moses Finley, o papel do historiador era o de generalizar, isto é, compreender,

²²⁰ Bresson, Alain. Moses Finley. In: Sales, Véronique (org.). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradwohl Colas. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 214-215.

²²¹ Alonso Troncoso, *op. cit.*, p. 84.

²²² Carvalho, *op. cit.*, p. 18; 174; 191.

²²³ Finley, *op. cit.*, 1989a, p. 120.

²²⁴ Alonso Troncoso, *op. cit.*, p. 79-80.

estabelecer interconexões para formular uma ideia geral e isso somente seria alcançado a partir de modelos explicativos. Para tanto, o historiador da Antiguidade tinha que ter/criar os seus próprios modelos que permitiam viabilizar generalização²²⁵, como foi o caso da Cidade Antiga como elemento caracterizador de uma fase importante do Mundo Antigo. Em *Ancient History: Evidence and Models*, argumentou que a historiografia é “um relato sistemático de um período de tempo suficientemente longo para se estabelecer relações, ligações, causas e conseqüências, mas também para se mostrar como a mudança ocorre e sugerir o por que isso acontece”²²⁶. Em seu *The Use and Abuse of History*, argumentou que a generalização em História Antiga é tema metodológico, é opção do trabalho historiográfico, uma escolha arbitrária; até meados do século XX tal questão era tida como polêmica entre os historiadores da Antiguidade porque parecia ser um consenso de que eles pouco ou nada discutiam questões de método, com rara exceção Arnaldo Momigliano. A superação de ser um simples cronista obriga o historiador a fazer seu trabalho com suposições e juízos, ou seja, debatendo generalizações que, a rigor, podem ser definidas como o resultado – hipóteses, propostas, leis gerais – de um longo estudo historiográfico sobre aspectos do comportamento humano.²²⁷

Deve-se destacar Moses Finley como alguém que contribuiu de forma original ao debate sobre o Mundo Antigo, ao defini-lo em sua generalidade e especificidade:

Nos textos de Finley, as Histórias de Grécia e Roma aparecem unificadas. Elas formam um mundo antigo, greco-romano, diferente do Antigo Oriente Próximo. Sua unidade é dada pela prevalência da propriedade privada e das cidades no espaço geográfico do Mediterrâneo. Ou, mais precisamente, pelo espaço ocupado pelo Império Romano em sua máxima extensão. Esse é o “mundo antigo” de M. Finley, definido por uma forma de economia, de sociedade e de psicologia própria e específica na História.²²⁸

Moses Finley também foi protagonista nos debates entre anos 60 e 70 sobre a natureza da economia antiga. Os estudos sobre economia antiga foram liderados por ele porque investiu sistematicamente sua pesquisa nos estudos de história econômica (em

²²⁵ Carvalho, *op. cit.*, p. 195; 201.

²²⁶ Finley, *op. cit.*, 1994. p. 9.

²²⁷ Idem, *op. cit.*, 1989b, p. 58-59.

²²⁸ Guarinello, *op. cit.*, 2013, p. 36.

cursos, conferências, aulas, artigos) e que foram reunidos em *A Economia Antiga* (1973), que, em síntese, defendeu que a “vida da Antiguidade greco-romana jamais foi percebida pelos antigos como um campo autônomo de experiências da vida social”²²⁹. Logo, agricultura, comércio, escravidão, cidades, isto é, toda e qualquer instituição do mundo antigo deveriam ser pensadas a partir de conceitos apropriados à economia antiga. Para Moses Finley, esses conceitos deveriam ser elaborados a partir de três artifícios: (1) os significados que os antigos investiam em sua relação com a produção e políticas que incitavam certas condutas; (2) devidos à condição fragmentária das fontes a análise deveria se concentrar nos padrões dominantes de comportamento e não casos particulares; (3) uso de comparatismos para se entender a temática. Por tais hipóteses, seus críticos eram aqueles que se concentravam na crença do credo liberal de autorregulação econômica e, não por acaso, tanto Finley como seus interlocutores durante o “exílio” tenderam pela defesa de políticas de esquerda (e alguns em partidos comunistas, como Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Geoffrey de Ste. Corix, para citar alguns nomes).²³⁰ Esses autores definiram a economia a partir da política.

Contra o postulado de que o mercado e a racionalidade econômica são dados naturais, apontavam para as sociedades tidas por berço da civilização ocidental para indicar um quadro – inteiramente distinto do capitalismo – que não tinha como arrimo ideológico a ideia da disposição inata e universal à maximização dos resultados de uma ação através da economia dos meios para realizá-la. Estabelecia-se um corte profundo entre antigos e modernos – uma diferença de natureza, e não de grau, conforme havia insistido Finley na conferência de 1962 –, cabendo aos últimos um esforço empático de compreensão dos primeiros, cuja imagem em princípio se preservava da intrusão de elementos (mercado, comércio em escala significativa, indústria, racionalidade econômica etc.) que a poderiam aproximar de uma auto-imagem moderna e, no limite, dissolver a Grécia como objeto distinto de história econômica”²³¹.

Sua produção bibliográfica fez com que Arnaldo Momigliano o considerasse na época o principal historiador social em atividade sobre a Grécia Antiga²³². Ao utilizar de forma explícita teoria social com o pensamento de Weber e Polanyi, sua obra se tornou um

²²⁹ Palmeira, *op. cit.*, p. 99-101.

²³⁰ *Idem*, p. 100-101.

²³¹ *Idem*, p. 102.

²³² Alonso Troncoso, *op. cit.*, p. 78.

marco para a historiografia sobre a Antiguidade e muitos historiadores passaram a reformular suas análises sobre a Antiguidade em sua forma específica, lhe oportunizando inúmeros pupilos²³³, e quase duas décadas após sua morte sua obra ainda é estudada e pesquisada por conta de suas teses²³⁴.

No século XX, o modelo para inovações nos estudos sobre Antiguidade não era mais um monopólio alemão. Na França publicou-se muito entre os anos 60 e 90 sobre o assunto e uma renovação consistente nos estudos sobre Grécia e Roma se deu pela influência e tradução de autores como Moses Finley por Pierre Vidal-Naquet e Arnaldo Momigliano por François Hartog e Catherine Darbo-Peschanski²³⁵.

Ao contrário do que ocorreu nos estudos sobre a Idade Média, os intérpretes da Antiguidade pouco colaboraram na revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, que de fato foi a grande escola francesa e mais conhecida. Para os estudos sobre o Mundo Antigo, os pesquisadores franceses do século passado alcançaram notoriedade a partir de esforços particulares, como foi o caso de Jacqueline de Romilly que desde 1947 estudou Tucídides na Sorbonne; ou mesmo os esforços de Charles Picard (1883-1965) no campo da arqueologia. Pierre Vidal-Naquet fez questão de registrar que foi aluno de um dos primeiros grandes especialistas em Antiguidade da França, o professor Henri-Irénée Marrou, catedrático de história do cristianismo antigo: “Meu primeiro mestre de história antiga, Henri-Irénée Marrou, já nos dizia, há mais de meio século: é preciso cavar o mais fundo possível em certo período – para ele, foi o Império Romano – e, a partir daí, começar a se espalhar e até a saquear”²³⁶.

Segundo o seu mais conhecido biógrafo, Pierre Riché no livro *Henri-Irénée Marrou historien engagé*, Henri Marrou sempre teve um apressado muito grande por discussões teóricas e metodológicas da história em suas aulas, assim como sempre mantinha a preocupação de debater textos historiográficos dos temas que ministrava antes de apresentar suas considerações. Sua autonomia intelectual torna difícil enquadrá-lo em uma das escolas históricas de seu tempo. Em termos teóricos, a sua crítica sempre fora marcada por um combate aberto ao positivismo, principalmente contra o livro *Introduction aux études*

²³³ Guarinello, *op. cit.*, p. 37.

²³⁴ Bresson, *op. cit.*, p. 209.

²³⁵ Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 29.

²³⁶ Idem, p. 11.

historiques de Charles-Vitor Langlois e Charles Seignobos na formação dos novos historiadores franceses.²³⁷ Em seu *De la Connaissance Historique*, publicado em 1954, elaborou um programa contrário ao positivismo, em que a história não podia ser totalmente subjetiva e relativista, mas não tinha como entendê-la como ciência objetiva; argumentou ainda não haver possibilidade de extrair das fontes o passado, pois era necessário para o historiador aplicar conteúdos ideológicos para a análise, isto é, o exercício historiográfico não teria condições de alcançar a verdade objetiva e, portanto, nunca seria objetiva pois o historiador é sempre um homem que reflete sobre o passado de outros homens ou de seu próprio passado.

Em um artigo em homenagem a Henri Marrou, o historiador Jean Delumeau informou que:

Historien de la culture, Marrou ne pouvait pas rester en dehors des grands débats de notre temps relativement à l'histoire. Ne faisant partie d'aucune école, évitant le dogmatisme, il plaidait pour ce qu'il appelait "l'histoire-questions" et pour l'humilité devant les faits. Il voyait dans l'histoire, d'une part, "une rencontre d'autrui", et, d'autre part, "un mixte indissoluble du sujet et de l'objet". Enfin, il demandait à l'historien d'être aussi un "écrivains".²³⁸

Situação que não lhe polpou críticas pelos historiadores da *Nova História*. Mas ele mesmo nunca se mostrou afeto aos historiadores dos *Annales*, apesar de elogios aos trabalhos de Marc Bloch em sua proposta de estabelecer um diálogo da história com outras disciplinas e os *annalistas* sempre se referirem com ambiguidade à obra de Marrou, assim como aqueles historiadores sempre se referiram a ele de forma crítica o entendendo como um tipo de historiador humanista cujo nome não mereceu ser incluído no *Dictionnaire de la nouvelle histoire*.²³⁹ Além de seu trabalho intelectual, vale destacar que se envolveu em diversos problemas sócio-políticos de seu tempo, durante a segunda guerra se envolveu com a *Résistance* a partir de sua participação na *Témoignage Chrétien*, foi crítico do antissemitismo, crítico-denunciador da Guerra na Argélia; também foi militante do S.G.E.N.

²³⁷ Lopes, Eliane Marta Teixeira. Henri-Irénée Marrou: historiador engajado, um autor esquecido. *Cadernos de História da Educação*, Uberlândia: Edufu, n. 4, p. 39.

²³⁸ Delumeau, Jean. La vie et l'oeuvre d'Henri-Irénée Marrou (note d'information). In: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 148e année, n. 1, 2004, p. 224.

²³⁹ Lopes, *op. cit.*, p. 38.

(*Syndicat general de l'Éducation nationale*).²⁴⁰ A forma como envolvia participação política e exercício historiográfico pode ser percebida em sua extensa *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, publicada em 1948, e é sua revisão geral em forma de síntese de uma longa produção bibliográfica em línguas inglesa, francesa e alemã sobre o tema da Educação na Mundo Antigo, mas que revela ao mesmo tempo o autor e sua prática como historiador engajado, pois começou a redação do livro a partir de 1943, quando da ocupação nazista na França e, ao investigar a educação espartana, por exemplo, estabeleceu comparações com o totalitarismo e eugenia nazistas de seu tempo. Em síntese, a origem do livro foi como que um resultado de um curso que lecionou em Lyon (França) sobre Educação na Antiguidade – inclusive dando créditos aos seus alunos por contribuírem em sub-temas a partir de suas monografias (os nomes dos alunos estão na edição francesa, pois na brasileira foi suprimido) – e sendo bem acolhido por historiadores franceses contemporâneos como Ferdinand Lot e Lucien Febvre.²⁴¹

Mas sua principal contribuição à historiografia foi renovar a visão sobre o fim da história romana “nous invitant à abandonner le terme de ‘décadence’ pour celui, non péjoratif, d’‘Antiquité tardive’”²⁴², cuja gênese pode ser descoberta a partir de seu itinerário formativo, marcado por estudos que vão desde a *École française de Rome*, Nápoles e Cairo. Após isso, passou a ensinar em Nancy, Montpellier, Lyon e, por fim, foi nomeado professor de História do Cristianismo na Sorbonne (Paris); seus livros e textos sobre arqueologia e epigrafia cristã, cultura intelectual e religiosa na Antiguidade Tardia e trabalhos sobre os Padres da Igreja, principalmente, sobre Santo Agostinho, lhe consagrou reputação internacional e atração de numerosos estudiosos.²⁴³

Momento decisivo em sua carreira foram os anos 1930 a 1932 na *École de Rome*, período em que inicia seus estudos sobre Santo Agostinho e, depois, os tempos difíceis em Lyon durante a Résistance (1941-1945) e a partir daí com seu magistério na Sorbonne. Defendeu sua tese *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (de 1937) – publicada pela *École française de Rome* – cuja questão de fundo discorre sobre a crise da cultura antiga;

²⁴⁰ Molina Gómez, José A. Henri Irénée Marrou (1907-1977). *Antigüedad y Cristianismo*: monografías históricas sobre la Antigüedad tardía. Murcia, n. 19, 2002, p. 380.

²⁴¹ Lopes, *op. cit.*, p. 36-37.

²⁴² Delumeau, *op. cit.*, p. 225.

²⁴³ Molina Gómez, *op. cit.*, p. 379-380.

tema que sempre o inquietou e, quando a tese foi reeditada (em 1949), acrescentou uma *Retractatio* em que se arrependeu de ter apresentado Santo Agostinho como intelectual da decadência e o reinterpretou como uma ponte entre duas épocas. Em 1948, publicou *Saint Augustin et l'augustinisme*, um texto voltado para o grande público.²⁴⁴

Sua habilidade em trabalhar com as fontes cristãs lhe proporcionou ser um dos principais idealizadores e colaborador de coleções de estudos sobre Antiguidades cristãs como a série *Sources Chrétiennes* (criado em 1942), preparando a edição, tradução e comentários da *À Diognète*, prefácios para *Concordance de la Bible, Nouveau Testament e Les Ermites français*, assim como introdução e notas para *Le Pédagogue* de Clemente de Alexandria; também participou da *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule* (de 1975) e incentivou a *Prosopographie chrétienne de l'Antiquité tardive* (de 1981).²⁴⁵

A obra de Marrou é uma importante contribuição para os estudos sobre Antiguidade Tardia, por mais de quarenta anos estudou o tema e seus trabalhos foram compilados em edições como *Patristique et Humanisme* (Patrística Sorbonensia, 9) em 1976 e em *Christiana Tempora* em 1978, ambas publicadas em Paris; assim como *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, de 1977, um pequeno livro que é uma síntese e um testamento intelectual (obra que não chegou a ser publicada por ocasião de sua morte). Seu grande legado historiográfico foi a defesa da Antiguidade Tardia como período que apresentou originalidade ao propor novos modelos educativos e civilizacionais, não meras cópias da cultura greco-romana do período clássico, pois autores como Santo Agostinho e outros estavam formulando um novo sistema de valores para uma nova época, era uma proposta diferente, não inferior, aliás, era a maturidade cristã latina e sua independência em relação à cultura helenística.²⁴⁶

Além dos trabalhos de Henri Marrou que deixou como herança uma sólida tradição de estudos patrísticos na Sorbonne, assim como uma equipe de pesquisadores que tentaram criar campo novo com a associação de estudos gregos aos estudos judaicos ao iniciar a tradução comentada da Bíblia de Alexandria, a “*Septuaginta*”, foi no Collège de France e na École Pratique des Hautes Études (EPHE) que se formaram grupos de estudos, em volta de ciências mais técnicas como numismática, paleografia, papirologia, entre outras, como fez o

²⁴⁴ Delumeau, *op. cit.*, p. 223.

²⁴⁵ Molina Gómez, *op. cit.*, p. 379-380; Delumeau, *op. cit.*, p. 225.

²⁴⁶ *Idem*, p. 382.

professor Louis Robert (desde 1939 no Collège) epigrafista e geógrafo do oriente greco-romano. Convém destacar que a preocupação dos franceses com a Antiguidade é questão tradicional, visto que a investigação dos estudos clássicos teve a sua origem no século XVI com um carácter trilingue (hebraico, grego e latim). Quando as perseguições durante a reforma surgiam na Sorbonne, foi criado sobre Francisco I (1515-1547) o Colégio dos Mestres Reais, o futuro Colégio de França, que no tempo de Victor Duruy (Segundo Império) a Escola Prática de Altos Estudos, à qual foi anexado em 1947 a École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Tais instituições desde 1936 se desenvolveram junto ao governo de Frente Popular, o *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), que foi grande financiador e permitiu que especialistas em Antiguidade pudessem trabalhar.²⁴⁷

Isto garantiu à França inúmeros intelectuais de prestígio que produziram sobre a História Antiga, tais como Claude Nicolet, Paul Veyne, André Aymard, Édouard Will, Philippe Gauthier e mesmo marxistas como Yvon Garlan e Pierre Lévêque (este o que mais orientou teses de doutorado).

Outro pólo de pesquisa, distinto da Sorbonne, se desenvolveu, a partir de 1964, de início de maneira informal e depois com o apoio da École des Hautes Études en Sciences Sociales (antiga seção VI do EPHE) e do CNRS, em torno de Jean-Pierre Vernant (nascido em 1914). Chamou-se, a princípio, Centro de Pesquisas Comparadas sobre as Sociedades Antigas, e, depois, em homenagem a seu pai espiritual, Centro Louis Gernet. Foi dirigido sucessivamente por Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet (a partir de 1987) e François Hartog (desde 1997 até os nossos dias). É precisamente a equipe desse centro que é conhecida, nos Estados Unidos, como “escola de Paris”.²⁴⁸

Jean-Pierre Vernant foi membro do Partido Comunista francês (mas sem aceitar tutelas para o campo científico), participou da Resistência, editor do *Journal de Psychologie* e foi professor da EPHE e do Colégio de França. Seus trabalhos se destacaram no campo da cultura e da história do pensamento ao dialogar com a Psicologia Social, Antropologia e Sociologia das Religiões. Sua contribuição foi ter refletido sobre memória, trabalho e razão, em que demonstrou que a razão grega não é a razão, mas filha da cidade, logo, não há milagre grego, e sim uma revolução, que, em síntese, resumia-se na criação da pólis sobre as ruínas

²⁴⁷ Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 19-21; 24-25.

²⁴⁸ Idem, p. 26-27.

das monarquias palacianas. Suas lições também se refletem na importância de seus textos assim como dos seus alunos e/ou colaboradores [Marcel Detienne, Jean-Louis Durand, Françoise Frontisi-Ducroux, Christian Jacob, Nicole Loraux, Jesper Svendro (da filologia), Jean Andrau, Jean-Michel Carrié, Pierre Ellinger, François Hartog, Claude Mossé, François de Polignac, John Scheid, Pauline Schmitt-Pantel, Pierre Vidal-Naquet (da história), Stella Georgoudi (da história da religião), Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Jean-Louis Labarrière (da filosofia)]²⁴⁹, constituindo como que uma escola francesa sobre o mundo antigo, denominada “Escola de Paris”²⁵⁰.

Paralelo a essas interpretações, principalmente na segunda metade do século XX, desenvolveu-se uma importante historiografia marxista após o aparecimento dos *Grundrisse*²⁵¹ – que a apesar de ter sido escrito entre 1857 e 1858, somente foi publicada na década de 1940 e com difusão nos anos posteriores – alcançou novos impulsos, fossem por esforços individuais como E. Hobsbawm, P. Anderson, G.E.M. de Ste. Croix, ou por trabalhos coletivos por intelectuais italianos ligados ao *Istituto Gramsci*.

Entre as primeiras interpretações está a *Introdução* de Eric Hobsbawm para *Pre-Capitalism Economic Formations* publicado em 1964 – a importância deste texto pode ser atestada na última obra do historiador publicada em vida (2011) *How to change the world: Marx and Marxism, 1840-2011*, em que, além de textos ainda inéditos, fez questão de inserir, entre os já publicados, a sua *Introdução* aos *Grundrisse*²⁵². Para o historiador, os *Grundrisse* não eram um tratado historiográfico, mas um manuscrito com vistas ao entendimento da dialética em bases materialistas, cujo ponto central estava em estabelecer o mecanismo geral de todas as transformações sociais: formações das relações sociais de produção ao seu respectivo desenvolvimento das forças produtivas materiais com seus períodos de conflitos com as relações de produção, e isto caberia qualquer momento histórico, inclusive, a Antiguidade. Essa interpretação apresentada nos *Grundrisse* é um demonstrativo de como Karl Marx entendeu a junção e não separação de diversas disciplinas científicas, como a

²⁴⁹ Idem, p. 28.

²⁵⁰ Guarinello, *op. cit.*, 2013, p. 37-38.

²⁵¹ Cf. Marx, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. (Coleção Marx-Engels).

²⁵² Cf. Hobsbawm, Eric. *Como mudar o mundo: Marx e o Marxismo, 1840-2011*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. pp. 122-163.

economia, a sociologia e a história, daí sua proposta de definições de sociedades pré-capitalistas partirem de um materialismo histórico (que era interpretação econômica, sociológica e histórica).²⁵³

Apesar de demonstrar os detalhes sobre aquilo que Karl Marx e Friedrich Engels conheciam sobre o Mundo Antigo e aquilo que tiveram acesso à época e que lhes permitiram construir reflexões teóricas das sociedades pré-capitalistas, Eric Hobsbawm chamou a atenção para certos limites à época da redação dos *Grundrisse*:

Quanto à história da antiguidade clássica (greco-romana), Marx e Engels estavam quase tão bem equipados quanto o estudioso moderno que confia em fontes puramente literárias, se bem que a maior parte dos trabalhos arqueológicos, papiros e coleções de inscrições, que a partir de então revolucionaram o estudo da antiguidade clássica, não estivessem à sua disposição quando as *FORMEN* foram escritas. (Schliemann não começou a escavar em Tróia antes de 1870 e o primeiro volume de *CORPUS INSCRIPTORUM LATINARUM* de Mommsen só apareceu em 1863). Conhecedores das línguas clássicas, eles não tinham dificuldade para ler em latim e grego e sabemos que chegaram a familiarizar-se com fontes de difícil manipulação como Jornandes, Amiano Marcelino, Cassiodoro ou Orosio. Por outro lado, nem sua formação clássica nem o material então disponível tornavam possível um conhecimento profundo do Egito e do antigo Oriente Médio.²⁵⁴

Essa argumentação de Eric Hobsbawm deve-se ao fato de que no século XIX o nível do conhecimento historiográfico sobre a Antiguidade ou mesmo sobre a Idade Média era limitado, e mesmo assim não parece ter despertado um grande interesse de Marx e Engels, mas, por serem estudiosos de história, contribuíram também para o tema. No que diz respeito às formações econômicas pré-capitalistas, Marx entendeu que os modos de produção antigos mais co-existiram do que evoluíram de outro modo de produção. Portanto, as formações – asiática, antiga, feudal, burguesa – representam etapas de um processo não unilinear, e que se afastaram do estágio primitivo do homem.²⁵⁵

Essa temática também foi levada em consideração por Perry Anderson em *Passages from Antiquity to Feudalism* (publicado em 1974), ao entender ser melhor para uma

²⁵³ Hobsbawm, Eric. Introdução. In: MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Tradução João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006, p. 15; 20-21.

²⁵⁴ Idem, p. 23-24.

²⁵⁵ Idem, p. 28-29; 39.

historiografia marxista o uso do termo “formação social” do que “sociedade”. A “formação social concreta é sempre uma combinação específica de diferentes modos de produção, e as da Antiguidade não eram uma exceção”²⁵⁶, logo, ao representar melhor a pluralidade e heterogeneidade de uma determinada totalidade, isso significava as combinações de diferentes modos de produção, mas sendo um deles dominante sobre os demais²⁵⁷.

Se ao finalizar a sua *Introdução* de 1964, Hobsbawm afirmou que, pelo menos até aquele momento, a “discussão marxista sobre o tema é insatisfatória”²⁵⁸, no final dos anos 60, e sobretudo nos anos 70, o que se percebeu foi uma efervescência de estudos marxistas no âmbito das Ciências da Antiguidade.

O interesse pode ser verificado em importantes revistas científicas que se dedicaram ao assunto, tais como a revista estadunidense *Arethusa* sobre o “Marxism and the Classics” (vol. VIII, fasc. I, 1975), com grande repercussão – foi feita uma tradução da edição em espanhol em 1981 com o título *Marxismo y los estudios clásicos* – posto que a publicação ocorreu em um local refratário ao marxismo. Entre os artigos, o de Geoffrey E. M. de Ste. Croix intitulado *Marx and the History of Classical antiquity* por insistir na centralidade da luta de classes fomentou os debates futuros. Para Ste. Croix, a análise histórica marxista deveria explicar os processos de transformação da sociedade antiga e, em termos econômicos, sobre a base daquilo que Marx chamou de relações de produção, logo, a dinâmica da sociedade antiga também poderia ser explicada no âmbito da luta de classes que, em síntese, seria verdadeira dinâmica histórica em análise marxista.²⁵⁹ Além do artigo, Geoffrey de Ste. Croix publicou em 1981 aquele que seria o seu livro mais conhecido: *The class struggle in the Ancient Greek world. From the Archaic Age to the Arab Conquests* e, tendo como ponto de partida nos *Grundrisse* as páginas em que Marx dedicou ao mundo pré-capitalista, defendeu a centralidade da luta de classes nas mudanças históricas. Com isso, o historiador inglês redefiniu o conceito de classe social ao classificar os membros da sociedade em dois grupos, exploradores e explorados (escravos, camponeses endividados, mulheres); assim, com a exceção da democracia ateniense do século V, a lógica da

²⁵⁶ Anderson, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 22.

²⁵⁷ Idem, p. 22.

²⁵⁸ Hobsbawm, *op. cit.*, 2006, p. 64.

²⁵⁹ Mazza, Mario. Marxismo e storia antica. Note sulla storiografia marxista in Italia. *Studi Storici*, Roma, anno 17, n. 2, 1976, p. 96-97.

Antiguidade seria pautada na necessidade de derrotar os explorados, fosse pela obtenção de mão-de-obra subjugada, fosse pela contensão das reivindicações; nisto consistia para Ste. Croix a resposta para as transformações do Mundo Antigo, em que o Império Romano teria sido o ápice do processo.²⁶⁰

Na França, apesar da importante contribuição de historiadores como Gustave Glotz e Claude Mossé no campo da história econômica e social, foi significativa a disputa entre marxistas que liam sob a fórmula do Manifesto Comunista e aplicavam a questão da “luta de classes” na Antiguidade e weberianos inspirados nos textos de Moses Finley²⁶¹. Assunto polêmico encontrou importantes desdobramentos quando Pierre Vidal-Naquet em 1967 levantou a questão “Os escravos gregos constituíam uma classe?”²⁶². A questão repercutiu no grupo de estudiosos de Antiguidade da Universidade de Besançon, onde o marxismo encontrou certos espaços, sob orientação de Pierre Lévêque no periódico *Dialogues d'Histoire Ancienne*, e que teve uma estreita colaboração com a revista italiana *Dialoghi d'Archeologia* fundada por Ranuccio Bianchi Bandinelli.

Esse aumento simultâneo de revistas revela a ampliação dos debates acadêmicos tendo em vista desenvolver e/ou superar uma literatura consagrada e tradicional. A revista *Quaderni di Storia*, inicialmente editada pelo filólogo Luciano Canfora da Università di Bari, se tornou a grande porta voz de novos debates e ideias históricas, interdisciplinar e, sobretudo, interessada no marxismo.²⁶³

Segundo o historiador Mario Mazza: “C’è indubbiamente un più vivo interesse per il marxismo nella storia antica, ed in genere nell’ambito dello Studio dell’antichità classica”²⁶⁴. Essa afirmativa em seu artigo *Marxismo e storia antica* publicado em 1976 na revista *Studi Storici* diz respeito a uma série de pesquisas nos anos 70, desenvolvidas por intelectuais italianos ligados ao marxismo, e que tiveram como principal objetivo renovar a historiografia

²⁶⁰ Guarinello, *op. cit.*, 2013, p. 33.

²⁶¹ Vidal-Naquet, *op. cit.*, 2002, p. 30.

²⁶² Cf. Vernant, Jean-Pierre; Vidal-Naquet, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*. Tradução Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1989. pp. 86-97.

²⁶³ Mazza, *op. cit.*, 1976, p. 96; cf. Duplá Ansuategui, Antonio. Notas a propósito de la historiografía neomarxista italiana sobre el mundo clásico. *Studia Historica: Historia Antigua*, Ediciones Universidad de Salamanca, n. 19, 2001, p. 128.

²⁶⁴ Mazza, *op. cit.*, 1976, p. 95.

sobre o Mundo Antigo após a publicação dos *Grundrisse* de Marx, contribuindo particularmente para o conceito de Antiguidade.

Essa nova construção historiográfica foi elaborada a partir de um “Gruppo di Studio della Antichità” do *Istituto Gramsci*²⁶⁵, cuja consistência teórica, projeção e continuidade lhes consagraram entre os intérpretes e/ou escolas historiográficas que se pretendiam desvendar a Antiguidade. Aldo Schiavone, professor da Università di Firenze e participante dos trabalhos, chamou o grupo de “antichistica italiana neomarxista” e os estudos tiveram como procedimento metodológico três elementos: (1) trabalho interdisciplinar, (2) tratamento global à sociedade em questão, (3) integração da cultura material (material arqueológico) e reconstrução histórica. A interdisciplinaridade dos trabalhos se deu com historiadores, filólogos, arqueólogos e romanistas, sendo a articulação da relação história-arqueologia a questão mais debatida, posto que, a relação história-filologia parecia mais “natural” até mesmo pelo nexó literário entre ambas, assim como a tradicional relação entre historiadores e romanistas ser própria da vida acadêmica italiana.²⁶⁶

Constituindo uma produção “che esiste ormai una compatta presenza di studiosi marxisti nel campo della storia antica, e che essi si muovono, in posizione né subalterna né polemica, per una ricostruzione globale della storia del mondo antico, con gli sturmenti offerti dalla metodologia marxista”²⁶⁷, com uma substancial adesão ao debate cultural e no confronto crítico com outras linhas historiográficas, o que demonstrou sua capacidade de romper com um marxismo economicista (dos anos 50) ao seguir as renovações dos debates de como aplicar a teoria na análise do mundo antigo (como ocorreu nos anos 60 e 70).²⁶⁸

Os marxistas italianos de forma particular se empenharam em promover uma nova interpretação da história econômica e social do mundo antigo, assumindo a dupla tarefa da análise da formação da historiografia moderna sobre a economia antiga e reconstruindo historiograficamente o funcionamento e especificidade da economia antiga, isto é, desvendando a lógica específica do desenvolvimento da formação econômico-social da Antiguidade que, a partir de categorias marxianas não podiam se fundamentar senão em “modo de produção”, “relações sociais de produção”, vistas como indispensáveis por Emilio

²⁶⁵ Mazza, *op. cit.*, 1976, p. 123.

²⁶⁶ Duplá Ansuategui, *op. cit.*, p. 116; 125; 131ss.

²⁶⁷ Mazza, *op. cit.*, 1976, p. 119.

²⁶⁸ *Idem*, p. 119.

Sereni a uma análise marxista sobre a economia antiga. Isto significou também um contraponto à visão proposta por Moses Finley, classificada pelos marxistas italianos como estática.²⁶⁹

A organização dos trabalhos se deu sob a coordenação de Aldo Schiavone e teve como primeiro marco historiográfico a obra *Analisi marxista e società antiche* publicada em 1978 sob a cura de Luigi Capogrossi, Andrea Giardina e Aldo Schiavone, e foi resultado de anos de um trabalho interdisciplinar que pretendeu estabelecer um marco teórico comum e teve como ponto de partida o aporte teórico de Marx sobre o funcionamento das sociedades antigas, sobretudo no *Grundrisse* – mas também em *O Capital*, *A Ideologia Alemã*, e a “Introdução” para *Formações econômicas pré-capitalistas* de Eric Hobsbawm. A obra tinha como pretensão superar a problemática da tendência generalizadora das concepções teóricas de Marx com a investigação do concreto, lançando-se no desvendamento da peculiaridade da sociedade romana. Com isso, promoveram uma investigação mais ajustada no desvendamento do modo de produção escravista, resultando na hipótese de que na sociedade escravista se verificou a existência tanto do valor de uso como do valor de troca, evidenciando a possibilidade de desenvolvimento, mesmo que limitado, o que significava afirmar que a economia antiga, em especial a romana, possuía tal peculiaridade, elemento chave para entender a economia romana.²⁷⁰ No quarto capítulo, intitulado *Per una ricerca sul valore di scambio nel modo di produzione schiavistico*, Domenico Musti argumenta que: “regno della giustapposizione di momenti economici diversi”²⁷¹. Para Duplá Ansuategui, o livro representa um momento de originalidade da historiografia marxista por renovar os estudos da Antiguidade, assim como também se tornou o trabalho coletivo iniciador da releitura do sistema escravista romano.²⁷²

O trabalho do grupo surgiu a partir da necessidade de elaboração de um modelo específico para análise das sociedades antigas, como o foi caso da romana. Essa preocupação fica clara no “Dibattito” compilado no final de *Analisi marxista e società antiche* e, como crítica à excessiva especulação teórica, insistiu na necessidade de estudos que fugissem de

²⁶⁹ Idem, p. 120-121.

²⁷⁰ Duplá Ansuategui, *op. cit.*, p. 118-119.

²⁷¹ Musti, Domenico. Per una ricerca sul valore di scambio nel modo di produzione schiavistico. In: Capogrossi, L.; Giardina, A.; Schiavone, A. (a cura di). *Analisi marxista e società antiche*. Roma: Riuniti; Istituto Gramsci, 1978. (Nuova Biblioteca di Cultura, 178). p. 150.

²⁷² Duplá Ansuategui, *op. cit.*, p. 121.

certos determinismos do marxismo – insistência forçosa de abordagens ligadas a questões como “desenvolvimento das forças produtivas”, “progresso”, tidos como próprios para análise das sociedades capitalistas, não da Antiguidade – e que se fizesse opções pela análise da complexidade e especificidade do Mundo greco-romano em sua própria lógica. O Seminário definiu como seu tema a escravidão, entendida como elemento orgânico analisada em suas definições jurídicas – “cosa è lo schiavo” – e de categoria política – “come se usa lo schiavo”. Esse procedimento, em meio ao debate que ocorria – sobretudo na França e na URSS – sobre o modo de produção escravista e o papel do escravo, colocou esta crítica marxista como contrária ao estruturalismo e ao funcionalismo, recusando, inclusive, a substituição de “classe” por “estatus”, como o fez Moses Finley, ao entenderem como negação do movimento e transformação na história. Mas outros argumentos também marcaram a originalidade destes estudos, por exemplo, a possibilidade de existência, no tempo e no espaço, de diferentes formas econômicas, como foi o caso do Mundo Romano que convive com diversas formas de exploração em suas províncias que complementavam o modo de produção escravista.²⁷³

A *Nota editoriale* de *Analisi marxista e società antiche* informa que em 1974 formou-se dentro das atividades da seção de história e ciências sociais do *Istituto Gramsci* um grupo de estudo de “antichistica” que envolveu historiadores da economia, da política, da sociedade, do direito, da literatura, da arte e da cultura material, isto é, interdisciplinar. A obra em si é fruto de dois anos de trabalho que tinham como elo comum o marxismo. As pesquisas se desenvolveram a partir das exigências de um marxismo ocidental; uma reconstrução historiográfica que, tal qual propôs Gramsci nos *Quaderni*, consciente da unidade do processo histórico sem cair na pura abstração teórica, isto é, a historiografia devia primar pela conexão conceitual entre a história narrada e a história em movimento (passado ocorrido e a escrita do presente). Para Gramsci, a solução do problema da relação entre filosofia da práxis e historiografia consistia em envolver o conhecimento histórico dentro da construção da filosofia da práxis.²⁷⁴ Para Antonio La Penna, a obra *Analisi marxista e società antiche* experimentou no campo da História Antiga a utilidade da reinterpretação do pensamento de Marx um novo interesse pela teoria. Apesar do objeto central do livro ser a

²⁷³ Idem, p. 130-131.

²⁷⁴ Brutti, Massimo. Introduzione. In: Capogrossi, L.; Giardina, A.; Schiavone, A. (a cura di), *op. cit.*, p. 9-10; 22ss.

questão da sociedade antiga em seu sistema econômico, o florescimento historiográfico ocorreu em vários campos, como literatura, político-social, da cultura (e aqui a influência de Gramsci é inegável) e significava também a superação de problemas de ordem política como a influência negativa do stalinismo com seu dogmatismo e imobilismo. Isso implicava no entendimento de que a ciência não se limitasse somente do ir do concreto para o abstrato (ou o contrário) e isso seria reconstruir, tendo como ponto de partida os conceitos marxianos, o que foi o modo de produção antigo e daí redescobrir as relações com as superestruturas culturais (as formas ideais).²⁷⁵

Um ponto é importante para compreender a cultura antiga: ela foi elaborada na cidade. A vida política exerce grande influência sobre a cultura greco-romana e constituía-se um complexo espaço de mediação entre a estrutura social e a cultura; nesse aspecto, a reflexão sobre a moral também foi um importante ponto de mediação. Na antiguidade, a força da tradição tinha um “papel” imprescindível, o que pode ser observado nas escolas filosóficas, de retórica, direcionando a superestrutura ideológica.²⁷⁶

Isto também significou uma nova possibilidade de análise da Antiguidade pelos marxistas, o tema da cultura: “Se la cultura dotta si riducesse a monologare con se stessa, nono potrebbe avere nessuna funzione egemonica”²⁷⁷, por extensão, pensar também na educação:

La cultura della classe dominante è una cultura per uomini che non hanno bisogno di lavorare per vivere: la loro educazione deve prepararli all'attività politica, all'attività forense, al comando di soldati in guerra. L'arte militare s'impara con la pratica, non sui libri; la formazione dell'oratore richiede studio e ogni cittadino dei ceti agiati segue i suoi corsi di retorica. L'unica preparazione che si avvicina a una specializzazione professionale, è quella in giurisprudenza; ma la spina a collegarla organicamente con una enkyklios paideia è molto forte ed efficace, come si vede da Cicerone e Quintiliano. La letteratura tecnica non cerca un'autonomia, neppure sul piano stilistico (infatti nel latino antico non si forma una prosa scientifica); anche in essa la spinta a collegarsi con la cultura generale è sensibile, come si vede, per esempio, nel trattato di

²⁷⁵ La Penna, Antonio. Dibattito. In: Capogrossi, L.; Giardina, A.; Schiavone, A. (a cura di), *op. cit.*, p. 187-189.

²⁷⁶ Idem, p. 194-196.

²⁷⁷ Idem, p. 199.

Vitruvio sull'architettura. La specializzazione del sapere, coi sui vantaggi e coi suoi inconvenienti, è compito che toccherà alla cultura moderna.²⁷⁸

Vale destacar que tal possibilidade ocorreu após a leitura específica de Gramsci, grande mestre do marxismo italiano, de quem tiraram proveito os estudiosos da antiguidade, sobretudo aqueles que se interessaram por recortes temáticos como cultura, literatura, filosofia e religião. Cite-se como exemplo a pesquisa de Antonio La Penna sobre Salústio, poeta da época imperial romana, e que pode ser entendido como fonte para entender a ideologia do principado augustano. Em Bianchi Bandinelli, as fontes clássicas ganham um significado importante para a análise histórica por revelarem as estruturas econômicas, sociais e políticas da vida real dos homens antigos: “storia reale degli individui nella società – delle strutture economiche e sociali e politiche – in cui l’artista vive ed opera”²⁷⁹, ou seja, “è nella comprensione storica, infatti, che si identifica la cultura”²⁸⁰, cujo legado pode ser observado posteriormente em seus discípulos que continuaram e desenvolveram seu trabalho, como Andrea Carandini, Mario Torelli, entre outros.

Posteriormente, o mesmo grupo publicou em 1981 a obra *Società romana e produzione schiavistica* sob a cura de Andrea Giardina e Aldo Schiavone. Resultado de um Congresso organizado pelo *Istituto Gramsci* e realizado em janeiro de 1979 na Scuola Normale Superiore de Pisa, o livro deu continuidade à publicação de 1978 e teve como objetivo a análise da natureza do sistema escravista romano entre o século II a. C. e II d. C., e também contou com uma ampla investigação interdisciplinar.²⁸¹

Ao debater o modo de produção escravista, apresentou a distinção entre escravidão enquanto instituição e escravidão concebida como categoria da economia política, com isso a diferença se percebia entre a presença e uso de escravo em uma dada sociedade e um sistema propriamente escravista. Essa questão implicou na definição cronológica própria para a sociedade escravista romana, como parte da expansão romana, qual seja: iniciando no século II a. C. após a Segunda Guerra Púnica até o século II d. C. Essa visão, construída com o trabalho integrado entre historiadores e arqueólogos, contribuiu para a superação da ideia

²⁷⁸ Idem, p. 199.

²⁷⁹ Mazza, *op. cit.*, 1976, p. 115.

²⁸⁰ Cf. Bandinelli *apud* Mazza, *op. cit.*, 1976, p. 116.

²⁸¹ Duplá Ansuategui, *op. cit.*, p. 121.

tradicional de uma homogeneidade para Antiguidade. Andrea Carandini, um dos autores, também reconheceu a problemática da rigidez cronológica em face da narrativa historiográfica, mas também não via como não estabelecer o recorte espaço-temporal, visto como necessário. Todavia, é válido destacar que não se deveria tomar os resultados do livro como efeito de conclusão do tema, muito pelo contrário, o grupo defendeu que a análise tinha mais a função de fomentar o debate do que estabelecer um ponto final nos estudos sobre a sociedade escravista.²⁸²

Em 1986, foi publicada uma nova contribuição destes pesquisadores do *Istituto Gramsci* com o título *Società romana e impero tardoantico* (em 4 volumes) sob a cura de Andrea Giardina; o objetivo, como sugere o título, foi analisar a Antiguidade Tardia. Também fruto de um trabalho interdisciplinar para estudar as novas relações sociais, as transformações econômicas e as novas formas políticas e institucionais a partir da decadência da *uilla* escravista na Itália e o aparecimento de novas formas de exploração. Com isso, o grupo se preocupou mais com o processo de transformação do que com estruturas (como nas outras publicações), o que resultou em um modelo teórico explicativo para a crise do sistema escravista por novas forças econômicas que marcariam uma nova sociedade, heterogênea. Em seus comentários publicados em *Annales* (ESC) 47, de 1992, J. Andreau e Ph. Leveau consideraram essa publicação a síntese mais completa e renovadora da Antiguidade Tardia desde a obra de E. Gibbon. O impacto dessa temática na produção historiográfica pode ser visto em *La storia spezzata*, exercício individual de Aldo Schiavone e que foi publicada em 1996 – seguindo os pressupostos *Seminario di Antichistica* do *Istituto Gramsci*, assim como seus diálogos com Arnaldo Momigliano em *Storia di Roma* publicada entre os anos 1982 e 1993 – e lançou novo olhar historiográfico para a crise e queda do Império Romano, inclusive, argumentando que a sociedade moderna se fundamentou mais nas ideias, instituições e relações sociais deste período do que a Roma clássica.²⁸³

Para Duplá Ansuategui, o autor de *La storia spezzata* (principalmente no quarto capítulo) defendeu o argumento de que “a economía romana es un sistema agrario-mercantil de base esclavística, cuyos tres elementos principales son la agricultura, los esclavos y la circulación de mercancías en un contexto imperial y ‘mundial’”²⁸⁴; e o motor deste sistema

²⁸² Idem, p. 122-124.

²⁸³ Idem, p. 125-126.

²⁸⁴ Idem, p. 131-132.

está no circuito guerra-conquista-riqueza-novas guerras a partir do século III a.C., garantindo o seu funcionamento e configurando uma economia dualista juntando a economia mercantil baseada na produção para o mercado escravista com amplos setores de economia de subsistência voltada a pequenos mercados locais; suposição que permitirá superar o debate entre “modernistas” e “primitivistas” sobre a economia antiga.

Storia di Roma, dirigida por A. Schiavone e Arnaldo Momigliano, também foi uma publicação diretamente patrocinada pelo *Istituto Gramsci*, composto em 7 volumes (até a morte de Momigliano) e reunindo marxistas e não marxistas na busca de paradigmas explicativos globais. No segundo volume de *Storia di Roma*, novos conceitos são estabelecidos, como o termo “*repubblica imperiale*” para definir a política romana entre os séculos III a. C. e I a. C., entendida já como diferente do poder pessoal anterior e posterior; proposta historiográfica que reconstrói a divisão tradicional e unilateral da história romana como Monarquia-República-Império.²⁸⁵

As contribuições historiográficas que marcam o fim do século passado e o início deste século têm insistido na dúvida sobre as ideias de grandes rupturas, herança que se naturalizou e persiste desde o século XVIII com Edward Gibbon, para quem o Mundo Antigo teria acabado com a queda de Rômulo Augusto em 476. A revisão crítica dessa noção está na construção do conceito de Antiguidade Tardia, que é, em síntese, uma negação das barreiras tradicionais da historiografia. Autores como Henri Marrou, Santo Mazzarino, Andrea Giardina, Aldo Schiavone, Peter Brown, entre outros, enriqueceram o debate ao demonstrarem que tal período era tão complexo quanto outros períodos e, no que diz respeito à religião, foi a época da expansão do cristianismo aliado à cultura clássica²⁸⁶.

²⁸⁵ Idem, p. 133; 135-136.

²⁸⁶ Guarinello, *op. cit.*, 2013, p. 44-45.

2. ANTIGUIDADE E ANTIGUIDADE TARDIA

O conceito de Antiguidade, com respaldo historiográfico, legitima definir para este importante período da História uma temporalidade e espaço próprios, assim como o estabelecimento de sua lógica. Ao selecionar o passado greco-romano, é autêntico instituir recortes dentro desta mesma História que, sem romper com o sentido mesmo de Antiguidade, delimitam períodos ou fronteiras que apresentam originalidade e características específicas, como é caso da Antiguidade Tardia, a última parte desta História.

A cultura clássica, em sua rica e milenar produção escrita em grego e latim, é uma tradição comum que dá um sentido de unidade ao mundo greco-romano e cristão. Parte constituinte fundamental da cultura clássica, transversal entre a Antiguidade e a Antiguidade Tardia, é a Educação; o “mundo mediterrâneo da Antiguidade teve, realmente, *uma* educação clássica, *um* sistema de educação coerente e determinado”²⁸⁷. Para os gregos “παιδεια è l’educazione”²⁸⁸, a formação humana no seu mais alto nível. Quando Cícero procurou estabelecer a tradução de *paideia*, preferiu tomar mão de um neologismo, *humanitas*: “ciò grazie a cui l’uomo diventa più profondamente uomo”²⁸⁹.

Pensada pelos gregos, emulada pelos romanos, a locução foi usada entre os autores cristãos, que não prescindiram desse esforço de transformação do humano de natural em cultural. Clemente Romano explicitamente fala “ἐν Χριστῷ παιδεια”²⁹⁰; no vocabulário de Santo Agostinho, por exemplo, estão presentes as terminologias ciceronianas aplicadas à Educação.²⁹¹

Isto posto, o conceito de Antiguidade Tardia foi relacionado com o conceito de Antiguidade.

²⁸⁷ Marrou, *op. cit.*, 1990, p. 5.

²⁸⁸ Idem, *op. cit.*, 1994, p. 445.

²⁸⁹ Idem, p. 447. Cf. Mazzarino, Santo. *Il basso Impero: Antico, tardoantico ed èra costantiniana*. Bari: Edizioni Dedalo, 2003. (Storia e civiltà, 14). Vol. 2. p. 393ss.

²⁹⁰ Cf. Clemente Romano. *Primeira Carta aos Coríntios*, 59, 3.

²⁹¹ Marrou, *op. cit.*, 1994, p. 453.

2.1 Conceito de Antiguidade

Definir o conceito de Antiguidade demanda análise historiográfica. É um período passado e, portanto, é composto de uma grande complexidade de eventos que somente encontra sentido, inteligibilidade, na medida em que são dispostos em uma sequência temporal e em conceitos próprios da interpretação histórica formada por perguntas e respostas a partir de um determinado referencial teórico (hipóteses e modelos explicativos). Esse apoio em um suporte teórico é o que permite vislumbrar o passado, a Antiguidade, por exemplo, sem o risco de ser mera narração.²⁹² Pierre Vidal-Naquet argumentava que: “O estudo da Antiguidade clássica será tão científico quanto qualquer outra disciplina”²⁹³. Não por acaso, para a historiografia a História Antiga é uma História particular, específica²⁹⁴.

O conhecimento histórico da Antiguidade, que a erudição alemã, durante a construção da nova Universidade de Berlim em 1810, denominou de *Altertumswissenschaft* (“ciência da Antiguidade”)²⁹⁵, seguiu os argumentos de Johann Gustav Droysen, para quem cada problema exigia um método próprio²⁹⁶, com conceitos e definições próprias. Com a fundamentação da história com o status de cientificidade, fundaram-se os métodos para a elaboração dos modelos explicativos sobre o mundo antigo, cite-se como exemplo a definição da periodização entre *Pré-História* para povo sem escrita e *História* para povo com escrita, ou mesmo conceitos que se naturalizaram como *helenismo* e *romanização*, demonstrando a não neutralidade das escolhas do historiador²⁹⁷.

A Historiografia, em sua cientificidade, estabelece formas, modelos (ou qualquer que seja a palavra mais indicada para a definição) para analisar e dar sentido ao passado, a partir de um campo ou especialização da História (no nosso caso a História Antiga). Esse exercício é próprio do *modus operandi* do historiador na produção e escrita da História, pois esta, ao

²⁹² Finley, *op. cit.*, 1898b, p. 8-10.

²⁹³ Vidal-Naquet, *op. cit.*, 2002, p. 237.

²⁹⁴ Guarinello, *op. cit.*, 2003, p. 58.

²⁹⁵ Payen, *op. cit.*, p. 13.

²⁹⁶ Alföldy, *op. cit.*, p. 53-54.

²⁹⁷ Funari; Garraffoni, *op. cit.*, p. 10.

ser pensada é, ou *res gestae* (aquilo que aconteceu), ou *narratio rerum gestarum* (como foi narrada pelo cientista moderno). É um passado posto sob a lente presente do observador que é capaz de analisar os restos passados de um passado inexistente a partir de vestígios existentes (documentos, entre outros). Assim, é a mediação posta pelo cientista moderno, o Historiador, que, a partir da mediação própria de sua disciplina, pode teoricamente e metodologicamente emitir parecer sobre o que foi a Antiguidade.²⁹⁸

Ordenar, classificar e relacionar os eventos únicos da história de alguma forma já envolve uma generalização²⁹⁹, e o caso do estudo e definição do conceito de Antiguidade não escapa a isso. Isto significa entender a lógica interna da Antiguidade, um sentido particular a tal período, sua especificidade: “tenemos la posibilidad, con la ayuda de las fuentes y los métodos, de hacernos una idea sobre la singularidade del mundo antiguo y sus caracteres definitorios”³⁰⁰. Arnaldo Momigliano em seu *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici* argumentou que o estudo histórico não deveria limitar-se ao fato em si, mas ao estudo das formas como se colocam os acontecimentos³⁰¹.

A generalização em História Antiga é tema metodológico, é opção do trabalho historiográfico, uma escolha arbitrária; até meados do século XX tal questão era tida como polêmica entre os historiadores da Antiguidade porque parecia ser um consenso de que eles pouco ou nada discutiam sobre método, tal como fez, por exemplo, Arnaldo Momigliano. A superação de ser um simples cronista obriga o historiador a fazer seu trabalho com suposições e juízos, ou seja, debatendo generalizações que, a rigor, podem ser definidas como o resultado – hipóteses, propostas, leis gerais – de um longo estudo historiográfico sobre aspectos do comportamento humano³⁰². Ou seja, para Moses Finley:

As escolhas são arbitrárias, mas só no sentido de que as ilustrações são aquelas que me são mais familiares por causa de meus interesses específicos. Não tenho a intenção de insinuar que os assuntos e áreas específicos selecionados para ilustração exemplifiquem melhor (ou pior) do que quaisquer outros o que está sendo feito, tampouco que os exemplos

²⁹⁸ Guarinello, *op. cit.*, 2003, p. 42-43.

²⁹⁹ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 67-68.

³⁰⁰ Alföldy, *op. cit.*, p. 54.

³⁰¹ Yébenes, *op. cit.*, p. 93.

³⁰² Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 58-59.

não possam ser prontamente contestados por historiadores com outras tendências e abordagens.³⁰³

A Antiguidade, pelo menos aquilo que entendemos como Antiguidade, ou greco-romana, já foi classificada e periodizada de diversas maneiras. Aliás, estabelecer como limite Grécia e Roma, por si só, já implica uma delimitação espacial. É o observador que aplica certa fisionomia para o passado. Em termos cronológicos, a Antiguidade, em seu limite greco-romano, remonta a Leonardo Bruni, humanista italiano que em sua *Historiarum florentini populi libri XII* definiu a sua época como “modernidade” e o hiato entre mundo antigo e seu tempo como época do meio.

Com o desenvolvimento da historiografia, sobretudo com a formulação de seu estatuto após o Iluminismo, a Antiguidade (apesar de continuar como estava) tem o seu lugar na “quadripartição cronológica” Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna (até 1789) e Época Contemporânea³⁰⁴.

A própria Antiguidade foi classificada por períodos e em tempos distintos. A Grécia foi rotulada em “Arcaica”, “Clássica” e “Helênica” seguindo uma tradição que parece se apropriar de conceitos arqueológicos, enquanto que para a história romana a subdivisão temporal seguiu categorias políticas como “Reinado”, “República” e “Império”. Com ou sem questionamentos essa periodização acabou por tornar-se lugar-comum na historiografia, inclusive, aceita habitualmente (por vezes sem análise), e que coloca a Antiguidade, sobretudo para o caso romano, como uma grande generalização centralizada/fundamentada pela organização política³⁰⁵. De fato, foi a historiografia grega (com Tucídides) que, por sua característica de história política, influenciou toda a historiografia subsequente com a ideia de sucessões de impérios universais³⁰⁶.

Para Moses Finley³⁰⁷ é impossível discorrer a Antiguidade (ou a História Antiga) em seus detalhes, mas o entender o sentido universal, a lógica da época, seria coerente. Tal preocupação, aplicada à História, conduz o historiador a pensar uma generalização pautada

³⁰³ Idem, p. 58.

³⁰⁴ Vidal-Naquet, *op. cit.*, 2002, p. 18.

³⁰⁵ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 62.

³⁰⁶ Momigliano, *op. cit.*, 2011, p. 21.

³⁰⁷ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 13ss.

em inter-relações de acontecimentos, percebendo ou impondo ao período analisado certa coerência ou sentido. Essa é a tarefa do historiador, pelo menos para aqueles que ainda se voltam para um passado em seu aspecto genérico e não particular.

O mínimo que o historiador pode fazer é ordenar os acontecimentos numa seqüência temporal. Se não fizesse nada mais, se fosse um cronista na pura acepção da palavra, ele não teria outro problema senão o de colocar as datas na ordem correta. [...] A escolha dos acontecimentos que devem ser ordenados numa seqüência temporal, que devem ser inter-relacionados, reside necessariamente no juízo de uma ligação inerente entre eles, quer esse juízo seja ou não expresso em muitas palavras: um juízo, além do mais, se origina da compreensão que tem o historiador “das relações com fatores mais duradouros que em si mesmos não constituem elos da cadeia seqüencial de eventos que compõem a “história””.³⁰⁸

Assim, a História Antiga deve ser submetida a uma própria temporalidade que permite compreender sua lógica e totalidade³⁰⁹. Quando Políbio pela primeira vez utilizou a terminologia “história” como referência a um objeto, foi para entender Roma como uma recapitulação de uma série de histórias parciais que desembocavam em um todo: Roma. O passado foi entendido como um conglomerado de processos múltiplos e desarticulados: “*Historia* no es, por lo tanto, ni *texto* ni *acontecimiento*, sino la reducción del acontecer a una unidad lógica, al extracción (o abstracción) de un *sentido*, de un eje ordenador ideal”³¹⁰. Grécia e Roma apresentavam características comuns como: domínio da escrita; complexa organização política que envolvia governo central e autoridade local; planejamento das cidades; tensão entre forças políticas e intelectuais; procura por difusão de pureza, justiça, perfeição, explicação universal das coisas (para citar alguns exemplos).

No conjunto de suas investigações, Moses Finley acabou por se voltar para os diferentes períodos do mundo antigo, posto que entendia a sociedade antiga como um todo, evidenciando estruturas para análise que guardam forma e validade para estudos recentes. O recorte que aplicou para definir o sentido da Antiguidade pode ser exemplificado naquilo

³⁰⁸ Idem, p. 64-65.

³⁰⁹ Cascajero, Juan. Tiempo y tiempos para la Historia Antigua. *Gerión*, Editorial da Universidad Complutense de Madrid, n.18, 2000. p. 40.

³¹⁰ Sanmartín Ascaso, Joaquín. Macrohistoria, microhistoria o historia. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas* (Ejemplar dedicado a: Lengua e Historia: Homenaje al Profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado al cumplir 65 años), Murcia, n. 12, 1995. p. 33.

que chamou de “Economia Antiga”, isto é, argumentou a favor da existência de um modelo econômico que justificou a ideologia dos proprietários de terra (aristocracia mediterrânea) durante todo o mundo antigo, da época de Homero ao fim do Império Romano³¹¹, cuja centralidade das decisões políticas se dava nas cidades.

Os recortes elaborados pelos historiadores pretendem definir grandes “unidades de sentido”. As histórias universais produzidas por ramos da historiografia são, na realidade, histórias particulares de certas tendências. Assim, a História é história de algo (histórias específicas dentro de unidades de sentido)³¹²: “Tais formas, insisto, são parte necessária do trabalho de qualquer historiador. Se tentarmos pensar a história sem elas, teremos apenas uma sucessão de fatos desconexos, locais, particulares”³¹³.

O(s) documento(s) são evidências do passado, não “dizem” como ele aconteceu, pois, mesmo que esse passado fosse pensado como um fluxo contínuo de eventos, os seus vestígios (fontes) estão sempre descontínuos ou desconexos. Nesse aspecto, só é possível pensar a Antiguidade em sua generalidade [ao relacionar as informações das fontes, lhes aplicando uma forma (conceito, sentido, entre outros), um grande contexto]. Um exemplo disso pode ser tirado da definição de um período, que, composto de características comuns, os documentos podem ser relacionados/comparados/dialogados entre si. “Quanto mais longo o período, mais rico o diálogo, mais documentos podem ser postos em relação” e isto se insere na ideia de generalização, quando se define sociedade e cultura: “Formas menores e maiores estão intimamente relacionadas. Os contextos menores são mais fáceis de controlar, porém mais pobres; as formas amplas são mais inteligíveis, mas muito mais arbitrárias”³¹⁴. Todavia, mesmo que arbitrárias, é impossível para o historiador compreender o passado sem essas formas.³¹⁵

Nessas circunstâncias, o Império Romano, por exemplo, deve ser entendido como uma construção utilizada para unir e dar sentido a inúmeras experiências. Tal

³¹¹ Bresson, *op. cit.*, p. 212; 220. Schiavone, Aldo. *Uma história rompida: Roma Antiga e Ocidente moderno*. Tradução Fábio Duarte Joly. São Paulo: Edusp, 2005, p. 9ss. Joly, Fábio Duarte. Jean-Pierre Vernant. In: Lopes, Marcos Antônio; Munhoz, Sidnei J. (orgs.). *Historiadores de nosso tempo*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 191.

³¹² Guarinello, Norberto Luiz. História científica, história contemporânea e história cotidiana. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 24, n. 48, 2004, p. 15.

³¹³ Idem, p. 17.

³¹⁴ Guarinello, *op. cit.*, 2003, p. 46.

³¹⁵ Idem, p. 45-46.

construção/interpretação não é negar sua história, mas é ela que permite entender que sua existência foi discutida historicamente, pois o Estado romano nem sempre foi uma única realidade.³¹⁶

A descrição de visões de conjunto, somadas à preocupação de propor problemas gerais e elaborar perspectivas globais, é que permite a compreensão de um grande tema, oposto a uma visão microscópica da história. Um exemplo de análise que se lançou nesse propósito pode ser tomado em *Uma história rompida* de Aldo Schiavone (a primeira edição italiana é de 1996), quando o historiador procurou desvendar a trajetória longa e dramática do mundo antigo para o medieval e cujo exercício lhe colocou a necessidade de entrecruzar perspectivas diversas e tomar de conjunto: história econômica e social, história política, história cultural e das mentalidades, assim como contínua comparação entre passado e futuro.

A escolha do tema [...] pretendia ter um significado polêmico mais imediato: uma reação de impaciência contra a moda – muito difundida na Itália, sobretudo nos anos 1980 e 1990, mas também não estranha à França ou aos Estados Unidos – de se situar a pesquisa histórica mais sofisticada às margens dos eventos, distante dos fatos determinantes para o curso de nosso passado, como se fossem lugares já demasiados gastos e conhecidos para ainda serem freqüentados por especialistas. Em suma, uma reação contra a tendência de se privilegiar uma historiografia do fragmento, da sombra, da marginalidade do infinitamente pequeno, a pesquisa de uma microverdade tênue, oculta, constantemente fugaz, a única que de fato merece ser descoberta.³¹⁷

Isto foi possível após a experiência do autor na coordenação do Seminário de Estudos Clássicos do *Istituto Gramsci*, entre 1974 a 1980, e na colaboração da direção de *Storia di Roma* da Editora Einaudi, entre 1982 e 1993, com Arnaldo Momigliano³¹⁸.

³¹⁶ Mendes, Norma Musco. A tipologia de domínio imperial romano em debate. In: Chevitarese, André L.; Cornelli, Gabriele (orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009, (Quem dizem que sou?, 2). p. 133.

³¹⁷ Schiavone, *op. cit.*, p. 10.

³¹⁸ Idem, p. 11.

A historiografia aplica à Antiguidade uma temporalidade própria. Para Juan Cascajero é “una obligación epistemológica – y social – dotar a la Historia Antigua de un discurso temporal”³¹⁹.

Tal regra conduz o historiador a pensar uma generalização pautada em inter-relações de acontecimentos, percebendo ou impondo ao período analisado uma certa coerência ou sentido. Foi Heródoto quem, no século V, submeteu o passado a certo tipo de cronologia ao presumir quando viveu Homero (aproximadamente 850 a.C.), o que indica que os gregos pouco sabiam sobre sua história antes de 650 a. C. Aquilo que sabiam estava fundamentado num misto de ficção e fatos, assim como o que podemos encontrar nos primeiros vinte e um capítulos de Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso*, cuja narrativa dos primórdios da Grécia depende da tradição literária. Os gregos [que foram “os pais da história [...] Os historiadores da Antiguidade têm muito orgulho disso”³²⁰] pensaram o passado em dois momentos: (1) heróico: o tempo dos deuses; e (2) período pós-heróico: tempo dos homens.³²¹

É o observador que aplica certa fisionomia para o passado e isto desde Hesíodo que organizou a história em idades (ouro, bronze, ferro...), e assim por diante ao longo da modernidade: “Século de Péricles”, “Século de Augusto”, “Século de Luís XIV”³²².

Dois fatores mudaram/contribuíram para o desenvolvimento dos estudos da Antiguidade nas décadas de 40 e 50. O primeiro, com Georges Dumézil (1898-1986) a partir de 1938, que argumentou que Roma deveria ser interpretada à luz de suas estruturas míticas indo-europeias, e passou a publicar para o grande público a partir de 1941 pela Gallimard. O segundo com a decifração da escrita cretense conhecida com Linear B pelo arquiteto britânico Michael Ventris como sendo uma escrita grega, o que recuou dois séculos os mais antigos documentos gregos e que colocou um problema para o recorte da história grega, posto que encaixar a economia palaciana (como havia intuído Moses Finley) em tal história seria destituir o início “homérico” da Grécia, ou seja, o que eram/foram os gregos: “os gregos

³¹⁹ Cascajero, *op. cit.*, p. 31.

³²⁰ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 3.

³²¹ Idem, p. 10-11; 18.

³²² Marques, Luiz. O século XIV e sua crise. In: Marques, Luiz (coord.). *Roma como ideal* (1260-1400). São Paulo: Duetto Editorial, 2009f. (O tempo do Renascimento, 1). p. 67.

sempre estiveram na Grécia; os gregos *tornaram-se* gregos após a queda das monarquias cretense e micênica, graças a um desvio estabelecido pela ideologia e pela história”³²³.

Com Droysen se destaca um terceiro período da história grega, o que denominamos de “época helenística”: “A este fenômeno de ‘fusão’ entre Ocidente e Oriente, que gera uma unidade de civilização, Droysen dá o nome de *Hellenismus*”³²⁴. Para historiadores e eruditos da *Altertumswissenschaft* a escrita/interpretação ocorre em sincronia com os problemas do presente (engajamento do intelectual somado à epistemologia da história) e isso explica porque Grote em sua *History of Greece: from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great* (publicada em 1862) era diferente de Droysen, já que, como discípulo de David Ricardo, James Mill e Jeremy Bentham, se tornou um admirador da democracia das cidades gregas (de bom grado com a Inglaterra). Daí, a época helenística não ser história grega; enquanto que para Duruy os limites da história grega vão até 146 quando a Grécia é reduzida a província romana; mas, como leitor de Grote, termina por considerar o projeto de Alexandre como a perda da herança grega (que, para ambos, é Atenas). Uma outra periodização pode ser conferida em Gustav Friedrich Hertzberg (1826-1907), professor da Universidade de Halle desde 1860 [com tese de doutorado sobre a história da Grécia romana imperial], que em sua obra mais importante *Histoire de la Grèce sous la domination des Romains* (3 vols. 1866-1875) defendeu a ideia de que a época helenística não foi fase grega e nem a dos reinados, e sim, da cena da conquista romana em sua extensão político/diplomática que fragmentou os Estados gregos.³²⁵

Aplicado a todo o período que contempla os mundos grego e romano, o recorte temporal escolhido toma como pauta a “...Antiguidade (incluindo Antiguidade tardia)”³²⁶. Louis Robert (1904-1985), intelectual da École Pratique des Hautes Études e diretor do Collège de France na década de 30, foi um dos principais pesquisadores no âmbito das ciências da Antiguidade no século XX e, para ele, o mundo grego não teve seu fim na Batalha de Queroneia (338 a.C.), pois o helenismo teve continuidade e vigor até o fim da Antiguidade. Com isso, a cidade grega não morreu em Queroneia, teve uma nova vida sob

³²³ Vidal-Naquet, *op. cit.*, 2002, p. 20.

³²⁴ Payen, *op. cit.*, p. 25.

³²⁵ Idem, p. 26-27; 30; 34-35.

³²⁶ Vidal-Naquet, *op. cit.*, 2002, p. 42.

Felipe e Alexandre; logo, não a tratou sob a definição de decadência, mas transformação de um organismo vivo³²⁷. Essa perspectiva temporal permite, ademais, projetar na Antiguidade a história de um mundo marcado por um longo processo de integração de povos a partir de cidades que se desenvolveram na região mediterrânea e que teve no Império Romano o cume desse processo de integração e/ou sobreposição às cidades-Estado, tribos, impérios, isto é, uma integração econômico-cultural-social³²⁸.

O recorte geográfico do que é a Antiguidade é a história de um mundo limitado, mas que “transborda” o mar Mediterrâneo, pois, apesar de Índia e África profunda (Sudão) estarem presentes nessa história, a China foi excluída. A história do Antigo Oriente entrou no currículo secundário francês em 1865 por intermédio do ministro Victor Duruy, que era historiador do mundo greco-romano, e como propedêutica às histórias de Grécia e Roma [mas que já era uma reivindicação de Charles Rollin no século XVIII]³²⁹. Assim, mesmo no transcorrer do século XX, Egito, Assíria eram percebidos como suplementos da história sagrada judaico-cristã “como se só o Mediterrâneo tivesse uma *história*, como se o Velho de Creta estivesse sempre lá, de costas para Mênfis e olhando para o Império Romano”³³⁰. Não só entre os franceses, mas também no catálogo da *Cambridge Ancient History* apresenta que aquilo “que chamamos de ‘história antiga’ tem alcance mais limitado: egípcios e mesopotâmicos, povos do Oriente Próximo e do Império Persa, territórios súditos de Roma”³³¹.

A ideia de Antiguidade foi definida pelos pensadores do Renascimento tendo como objetivo uma ruptura e uma recuperação de dois mundos interpostos pelo período do meio (a Idade Média); logo, essa História Antiga foi a História do seu mundo [não uma história antiga do mundo]. Com isso, a ideia de História Antiga é marcada para visão europeia de mundo e que se tornou universal e natural, seguindo uma lógica em que a História segue uma sucessão evolutiva (em períodos).³³² Não sem problema, essa forma não se restringe só à História europeia, pois não existe uma continuidade espacial, por exemplo, os territórios

³²⁷ Sartre, Maurice. Louis Robert. In: Sales, Véronique (org.). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradvohl Colas. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 189-190.

³²⁸ Guarinello, *op. cit.*, 2003, p. 58.

³²⁹ Vidal-Naquet, *op. cit.*, 2002, p. 164.

³³⁰ *Idem*, p. 165.

³³¹ *Idem*, p. 164.

³³² Guarinello, *op. cit.*, 2003, p. 51-52.

que faziam parte da unidade política romana não são parte, ou definidas, como regiões da Europa contemporânea (norte africano, Oriente Médio, Turquia), ou ainda regiões que não alcançou e que hoje faz parte da Europa, como Rússia, Escandinávia, partes do leste europeu: “De um modo curioso, a História Antiga é eurocêntrica, mas não é, em absoluto, a História da Europa. Não é só uma projeção da Europa no passado, é outro tipo de projeção”³³³. Outro problema é o caso de Roma, que não significa só uma cidade, mas um Império, ou ambos ao mesmo tempo, pois tal ambiguidade sempre ou quase sempre não é pensada quando se pretende discutir “sociedade romana”, “cultura romana”, “economia romana”: a história política dos imperadores simplifica o vasto/complexo mundo “romano”.³³⁴

A denominada “História Antiga” é um recorte útil, pois se baseia em uma tradição intelectual rica em termos humanos, os textos clássicos são interessantes e merecem ser lidos, não só essa tradição histórica é nossa tradição; ademais, a ciência não deixa de ser herdeira da Tradição Clássica³³⁵.

Um fator fundamental que permite pensar em um sentido para Antiguidade, lhe aplicando uma unidade lógica, é a sua importante tradição literária, composta por textos poéticos, filosóficos, históricos, biográficos, epistolar, retóricos, entre outros. A identificação de algo comum a toda a Antiguidade pode ser desvendada nesses documentos (fontes) escritos, em que se podem relacionar períodos distintos, como a “Grécia Arcaica” ou o “Baixo Império”. O tema da “Cidade”, por exemplo, é um indício evidente “da unidade profunda do mundo antigo”³³⁶. Todo o corpo textual que compõe essa tradição (Homero, Heródoto, Tucídides, Ésquilo, Platão, Aristóteles, Cícero, Sêneca, Virgílio, Plínio, Tácito, Agostinho e muitos outros) é fundamental para se pensar a Antiguidade.

Apesar da grande variedade das fontes trabalhadas pelos historiadores da Antiguidade (papiros, moedas, vestígios arqueológicos, textos epigráficos), “as fontes determinantes, que moldaram a constituição da própria concepção de uma História Antiga, foram os livros produzidos ao longo de mais de um milênio, principalmente em grego e latim”³³⁷; são o produto de uma tradição literária chamada de Tradição Clássica [... há

³³³ Idem, p. 52.

³³⁴ Idem, p. 54.

³³⁵ Guarinello, *op. cit.*, 2003, p. 57.

³³⁶ Bresson, *op. cit.*, p. 213.

³³⁷ Guarinello, *op. cit.*, 2003, p. 55.

poucas tradições literárias semelhantes no mundo”³³⁸] compostas em lugares e tempos diversos e que, também em lugares e tempos diversos passaram por um processo de acúmulo e descarte:

Trata-se de um magnífico instrumento para o pensamento, um estoque para realizações intelectuais e o que podemos considerar como a memória expandida de diferentes sociedades numa longuíssima duração. Mas o fato é que não representam nenhum período ou sociedade em particular. É antes a condensação de todas as sociedades, culturas e séculos que produziram os textos contidos em seu interior. É verdade que a Tradição Clássica tem uma unidade interna, pois os livros recorrem uns aos outros, estão organizados em gêneros específicos, são a base de uma tradição que seguimos ainda agora e que alguns chamam de Civilização Ocidental. Mas a própria unidade da tradição representa um perigo para os historiadores.³³⁹

Em sua obra *Uso e Abuso da História*, Moses Finley discorreu sobre a importância dessa literatura para os estudos historiográficos:

A menos que uma geração seja documentada e a estrutura de sua história estabelecida, ou contemporaneamente ou logo depois, o historiador do futuro estará bloqueado para sempre. Ele pode reinterpretar, dar novas ênfases, acrescentar ou subtrair dados, mas não pode criar a estrutura *ex nihilo*. Eis por que, graças a Heródoto, podemos escrever a história das guerras persas e, graças a Tucídides, a história da Guerra do Peloponeso, mas não a história dos cinquenta anos entre elas, não fossem todos os escritores de tragédias e comédias e todas as inscrições e objetos descobertos por arqueólogos modernos.³⁴⁰

Quando gregos e romanos começaram a escrever suas próprias histórias se deparam com inúmeras lacunas sobre o seu passado, assim como pela grande quantidade de dados (por transmissão oral ou não) que misturavam ficção e semificção, o que tornou difícil a tarefa de uma construção histórica. Para Moses Finley, um dos grandes problemas do estudo da História romana é o fato de antes dos anos 300 a. C. não possuímos nada de fontes literárias, problema que é prolongado pela escassez do século posterior. Isto dificulta ou

³³⁸ Idem.

³³⁹ Idem.

³⁴⁰ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 15.

impossibilita o estudo sistemático (análise e narrativa coerente) de qualquer instituição da Antiguidade.³⁴¹

Isso significa dizer que apesar da indispensabilidade desses (e outros) documentos, os eventos estão sempre descontínuos ou desconexos. Nesse aspecto, só é possível pensar a Antiguidade em sua generalidade como um “procedimento básico para relacionar informações extraídas de documentos no universo incoerente dos vestígios do passado é um processo de generalização que cria formas ou, em outras palavras, grandes contextos”³⁴². Um exemplo disso pode ser tirado da definição de um período: este, composto de características comuns, e cujos documentos podem ser relacionados/comparados/dialogados entre si, pois quanto “mais longo o período, mais rico o diálogo, mais documentos podem ser postos em relação”³⁴³. A Tradição Clássica, mesmo que produto de povos distintos, parece compor certa unidade comum:

...desde que o restringamos, com mais precisão, à cultura erudita, escrita, ou seja, à própria tradição de pensamento, ensino e escrita que produziu a Tradição Clássica e da qual a Tradição Cristã, também escrita, representa a continuidade com a qual se construiu uma identidade que chamamos de Civilização Ocidental.

A Tradição Clássica forma uma unidade real.³⁴⁴

Assumida essa tradição como fonte de análise, é preciso deixar claro que isto implica em alguns limites. Isso porque a Tradição Clássica em suas obras escritas foi produzida por e para as camadas dominantes. “Os escritos da Antiguidade, virtualmente sem exceção, refletem os pontos de vista, os sentimentos e os preconceitos das classes instruídas, o que significa das classes superiores”³⁴⁵.

Mesmo com toda a problemática que se pode levantar sobre a ideia de herança e/o legado do mundo clássico na construção de um patrimônio cultural de beneficiários específicos (como o caso de fascismo de Mussolini) ou de uma “invenção” do Ocidente que

³⁴¹ Finley, *op. cit.*, 1994, p. 15-18; 23.

³⁴² Guarinello, *op. cit.*, 2003, p. 45.

³⁴³ Idem, p. 46.

³⁴⁴ Idem, p. 56-57.

³⁴⁵ Finley, *op. cit.*, 1989b, p. 195.

repousa sobre mitos fundadores, parentesco heróico, parentesco romano que justifica direito e posses³⁴⁶. A denominada Antiguidade e sua Tradição Clássica são recortes e conceituações úteis, pois se baseia em uma tradição intelectual rica em termos humanos, pois os textos clássicos são interessantes e merecem ser lidos; não só isso, essa tradição histórica é nossa tradição; ademais, a ciência não deixa de ser herdeira da Tradição Clássica³⁴⁷, ou seja: “é um dos dados da nossa história intelectual, que se exprime na criação, incessantemente renovada, de novos modos de discurso, de novos conceitos, de novos campos epistemológicos”³⁴⁸.

Entre os elementos essenciais para se entender a Antiguidade Tardia está uma terminologia específica: “Antiguidade”. O vocábulo “Antiguidade” sofreu variações nas interpretações modernas até a aparição do “Spätantike” de Alois Riegl; na segunda metade do século XVIII, e principalmente no século XIX, cada vez mais a palavra “Antiguidade” foi relacionada à Antiguidade Clássica. A indicação de “Antiguidade” como definição para uma parte apenas do Mundo Antigo é um recorte que de fato significava um rompimento com as classificações tradicionais. As divergências, os recortes, as definições sobre a Antiguidade são complexas e o estabelecimento do conceito de Antiguidade Tardia como período também marcaram discussões e interpretações sobre o Mundo Antigo. Entre os debates mais significativos, pode-se mencionar o Congresso Internacional de Ciências História de Bruxelas realizado em 1923, logo após a Primeira Guerra Mundial, cujos impactos na historiografia revigoraram as interpretações que privilegiaram temas da “decadência”, da “queda”, do esgotamento do império, tal como pode ser observado na obra de Rostovtzeff. Esse quadro somente teria uma inversão de perspectiva após a Segunda Guerra Mundial em historiadores como Henri Marrou, Santo Mazzarino e Peter Brown. Henri Marrou em sua *Retractatio à Saint Augustin et la fin dela culture antique* (de 1949) apontou os valores literários da Antiguidade Tardia deixando para a historiografia um recado emblemático ao definir como imprópria a noção de decadência aplicada à cultura tardo-antiga.³⁴⁹ Nos anos 60, as reflexões de Santo Mazzarino contribuíram para interpretação da

³⁴⁶ Silva, Glaydson José da. *História Antiga e usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007. (História e arqueologia em movimento). p. 31-32.

³⁴⁷ Guarinello, *op. cit.*, 2003, p. 57.

³⁴⁸ Vidal-Naquet, *op. cit.*, 2002, p. 255.

³⁴⁹ Marcone, Arnaldo. La Tarda Antichità o della difficoltà delle periodizzazioni. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, v. 1, gen-mar, 2004, p. 25ss.

Antiguidade Tardia a partir da categoria “democratizzazione della cultura”; também foi digno de nota a “guerriglia” de Peter Brown por conquistar novas fronteiras e temporalidade para o tardo-antigo, conforme deixou registrado no seu *The making of Late Antiquity*.

2.1 Conceito de Antiguidade Tardia

O recorte historiográfico que pretende estabelecer o fim do Mundo Antigo, demarcando uma fronteira temporal, grosso modo, versa sobre o fim do Império Romano, ou o fim da civilização greco-romana e isso já denota uma ampla perspectiva. O tema revela a importância do Ocidente para a História Geral, é o momento em que se pode identificar elementos formadores da cultura Ocidental europeia, tais como os valores greco-romanos e a cristandade³⁵⁰.

A Antiguidade Tardia pode ser considerada uma invenção do século XIX. Além da caracterização do Renascimento por Jacob Burckhardt, a historiografia alemã naquele momento estabeleceu para a História Antiga dois novos períodos: o helenístico por Johann Droysen e o tardo-antigo por Alois Riegl. Ambas foram desenvolvidas contra a ideia de decadência, por estarem em momentos posteriores àquilo se entendeu por clássico, na Grécia e em Roma. Elaboradas a partir de bases culturais, valorizaram as contribuições positivas da integração de culturas e povos, ampliando, inclusive, os espaços geográficos de investigação do historiador da Antiguidade ao se voltar para regiões antes consideradas periféricas. Apesar de atualmente serem conceitos e/ou temas consagrados na historiografia, isto não ocorreu de maneira fácil, sobretudo por problematizar a ideologia que se criou sobre aquilo que se definiu como clássico – tido como tema mais relevante sobre os demais. No entanto, a relação entre o que inventaram Johann Droysen e Alois Riegl não está reduzida em uma fórmula, pois cada qual seguiu interesses e ordenamentos teóricos próprios. Alois Riegl, que é o caso que nos interessa, foi historiador e teórico da arte e deixou para o conceito de tardo-antigo uma forte marca histórico-cultural com impacto profundo nas diretrizes subsequentes da pesquisa historiográfica. A aproximação histórico-cultural é evidente na definição de

³⁵⁰ Barros, José D’Assunção. Passagens de Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe. *História*, São Paulo, n. 28, v. 1, 2009, p. 548.

Antiguidade Tardia, cuja característica também está na apreciação de outras culturas além da greco-romana, não negligenciando sua vitalidade e originalidade³⁵¹.

Alois Riegl defendeu a arte naquela época como fase autônoma na história da arte em seu ensaio *Spättrömische Kunstindustrie*, publicado em 1901. Com isso desconstruiu a ideia de que a arte tardia na Antiguidade era arte popular, o que houve, segundo ele, foram mudanças na vontade de se expressar, assim como nas mensagens, ou seja, o homem tardo-antigo produziu uma arte que visava representar a transcendência e sua preocupação não estava mais em reproduzir realisticamente as formas naturais³⁵².

Para o historiador italiano Andrea Giardina³⁵³, Alois Riegl chegou a demonstrar que existem semelhanças entre arte produzida no fim do mundo romano e arte moderna (que partiu da arte clássica), desconstruindo o conceito de “decadência” sobre o período, criando condições de novas possibilidades nos debates historiográficos, com fecundos desdobramentos ao longo do século XX.

Após o século XVIII, as teorias do “declínio” predominaram na historiografia, pelo menos até os anos 50 do século XX e, em síntese, definiram o fim do Mundo Antigo como uma decadência a partir de, basicamente, dois fatores conjugados: cristianização (ou universalização de um populismo cultural) e barbarização (ou destruição da tradição clássica)³⁵⁴.

Apesar de não serem os primeiros a discorrerem sobre o tema da decadência romana, foram Montesquieu em *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* e Gibbon em *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* que imprimiram forma ao debate, influenciando toda a historiografia posterior ao demarcar alguns períodos como decadentes. Os intérpretes do século XX, cada qual ao seu juízo, procuraram desconstruir essas definições pejorativas: decadência, declínio ou similares; entre eles, podemos citar Santo Mazzarino, Peter Brown, Averil Cameron, Walter Pohl,

³⁵¹ Giardina, Andrea. Tardoantico: appunti sul dibattito attuale. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, v. 1, gen-mar, 2004, p. 41-43.

³⁵² Carrié, Jean-Michel. Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. *História* [on-line]. Franca, v. 29, n. 1, 2010. p. 464.

³⁵³ Giardina, Andrea. Esplosione di Tardoantico. *Studi Storici*, Roma, v. 1, gen-mar, anno 40, 1999, p. 157.

³⁵⁴ Carrié, *op. cit.*, p. 457.

Claude Lepelley. Momigliano, por exemplo, em seu ensaio *La caduta senza rumore di un Impero* ironizou sobre a queda de Roma como um evento de 476³⁵⁵.

Entre as visões que apontavam para interpretações da “decadência”, destacou-se aquela de Michael Rostovtzeff, denominada por Jean-Michel Carrié de “democratização como catástrofe”. Utilizando-se de categorias contemporâneas, o historiador russo argumentou que houve uma “revolução” social no século III, marcando a aliança entre Estado e camponeses formando uma “proletarização” do exército contra uma “burguesia” cidadina, resultando em uma absorção das classes inferiores, portanto, rebaixando os ideais aristocráticos, daí o entendimento de “democratização como catástrofe”³⁵⁶.

Resultando em uma historiografia que fez uso de termos pejorativos, tais como “popular”, “vulgar”, “bárbaros”, essa interpretação foi aplicada durante muito tempo às análises que se fizeram sobre o fim do Mundo Antigo, depreciando as produções artísticas tardias, principalmente, se o ponto de partida para se entender a arte fosse a estética convencionada à arte clássica.

Segundo Henri Marrou:

Quem se obstinava a julgar os monumentos da Antiguidade apenas em função dos modelos clássicos a que se reportam, não podia perceber o que essa arte tinha de realmente vivo, e esse espírito novo de verdadeiramente original, e ficava condenado a não ver senão uma imitação desajeitada, esclerose, degenerescência. No fim de contas, os capitéis da *Spätantike* derivam, em última análise, do coríntio, e, se os quisermos comparar com o cânon do coríntio clássico, não representam senão variantes disharmônicas de um tema dado.³⁵⁷

Seguindo a mesma lógica, Santo Mazzarino afirmou que “Não temos o direito de impor a uma época as marcas figurativas que caracterizaram outra época”³⁵⁸.

³⁵⁵ Bowersock, Glen W. Riflessioni sulla periodizzazione [Traduzione Elio Lo Cascio]. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, v. 1, gen-mar, 2004, p. 8-9.

³⁵⁶ Carrié, *op. cit.*, p. 45.

³⁵⁷ Marrou, Henri-Iréné. *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?* Tradução Henrique Barrilaro Ruas. Lisboa: Aster, 1979. (Universidade Nova). p. 25.

³⁵⁸ Mazzarino, Santo. *O fim do Mundo Antigo*. Tradução Pier Luigi Cabra. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 220.

Acrescente-se a isso que a aplicação pejorativa à análise, levou a definição do latim tardio como uma versão vulgar; o mesmo ocorreu com o entendimento de que o direto seria vulgar por não apresentar mais uma perspectiva teórica e estar limitado somente à praticidade; ou ainda a religião, um dos principais fundamentos para os defensores de uma “democratização catastrófica”, pois, com a ascensão do cristianismo, visto como religião irracional, supersticiosa e construída a partir do populacho, ou seja, seria a vitória da incultura sobre a cultura³⁵⁹. Para Jean-Michel Carrié, este trabalho historiográfico tem um profundo conteúdo ideológico, marcado pela preocupação burguesa entre os séculos XIX e XX em democratizar o ensino:

Em todas estas apresentações do período, o esquema recorrente é aquele da contaminação das altas esferas socioculturais pelos modos primitivos de pensar e de sentir das classes sem educação: mais do que uma democratização, uma proletarização geral do nível de desempenho artístico, intelectual e cultural. Encontra-se aqui, sem esforço, as resistências da burguesia européia face à democratização do ensino e aos riscos de perder suas próprias posições de dominação da cultura e, através desta, de monopolização do poder político.³⁶⁰

Entre os medievalistas que se voltaram para este período, o aspecto da decadência também aparece na primeira metade do século XX³⁶¹. Esses estudiosos interpretaram a Antiguidade Tardia como parte do Mundo Antigo em relação às origens do Mundo Medieval, principalmente, fundamentados em definições como: a “civilização greco-romana como um organismo vivo”; ou a “civilização greco-romana teria desaparecido abruptamente”; ou ainda, a “civilização greco-romana foi definhando ou decaindo”. Nessa perspectiva, o Império romano “vai se transformando nas novas realidades civilizacionais que se afirmariam no período medieval”³⁶².

Foi A. Pigagnol quem em *L'Empire chretien (325-395)* aventou a tese de que a civilização romana, organizada pelo seu organismo vivo, o Império Romano, havia sido “assassinada” devido a fatores externos, isto é, após a crise do III século, o Império não

³⁵⁹ Carrié, *op. cit.*, p. 462.

³⁶⁰ Idem.

³⁶¹ Marrou, *op. cit.*, 1979, p. 116-117.

³⁶² Barros, *op. cit.*, p. 549.

suportou as invasões “bárbaras”. Na mesma esteira seguiu Arther Ferril, ao defender a ruptura entre Antiguidade e Idade Média no ano 476 com a deposição de Rômulo Augusto por Odoacro. São visões historiográficas muito próximas daquilo que Montesquieu identificou como “decadência” e “queda” devido ao impacto externo no Estado romano, assim como também em Edward Gibbon. Em autores como Ferdinand Lot em *La fin Du Monde Antique et le début Du Moyen Âge* (de 1927), surge a hipótese de que o Império Romano teria morrido de morte natural em um processo histórico que levou à decrepitude da civilização romana e seu Estado, desconsiderando, portanto, a ideia de ruptura³⁶³. Para Ferdinand Lot, após a crise do III século, o Estado romano passou cada vez mais a intervir na sociedade, mas de forma corrupta e burocrática e, acrescentando a isso, a crescente incorporação das tropas germânicas no exército, o Império teria entrado em um declínio irreversível, culminando no nascimento da Idade Média; uma fórmula quase que mecânica, onde uma época acaba e outra começa³⁶⁴.

Nas duas formas de análise, a História como transformação não aparece. É válido lembrar que o entendimento da história e da sua mudança como consequência de um acontecimento, de um evento que levou à ruptura, é herança da historiografia do século XIX. Isto demonstra uma concepção em que a História é entendida a partir da perspectiva política tendo como lógica a ordem social garantida por macro-instituições e, aplicado isso ao estudo do fim do Mundo Antigo, o evento político que levou ao fim do Império é a chave da interpretação do fim de uma era, de uma civilização. A superação deste tipo de análise ocorreu quando a historiografia do século XX diminuiu ou derrubou a centralidade da política como lógica da história e outras questões e/ou temas ganharam espaço no ofício do historiador, tais como economia, cultura, demografia, imaginário, entre outros, pois, além de suscitarem novos problemas, surgiram novas formas de definir as periodizações, fontes e assim por diante³⁶⁵.

Às fontes, por exemplo, os estudiosos da Antiguidade Tardia também aplicaram uma maneira própria, ao superar a lógica de que as fontes legais – constituições imperiais, ou mesmo normas eclesiásticas – poderiam ser tomadas como espelho da realidade. Assim, a

³⁶³ Idem, p. 550ss.

³⁶⁴ Idem, p. 552. Cândido da Silva, Marcelo. Entre “Antiguidade Tardia” e “Alta Idade Média”. *Diálogos*, Maringá, v. 12, n.2/n.3, 2008. p. 55.

³⁶⁵ Barros, *op. cit.*, p. 552ss.

orientação dos estudiosos do período insistiu em problematizar a eficácia das leis imperiais; não obstante isso, os documentos literários, epigráficos, entre outros, puderam formar outros critérios de interpretação do fim do Mundo Antigo na medida em que estabeleceram uma maior relação entre história da cultura e da sociedade com a história das instituições e suas leis e/ou políticas³⁶⁶.

Após a década de 70, os estudos sobre a Antiguidade Tardia cada vez mais se tornaram interdisciplinares, formando uma rica rede de conexões que impulsionou a complexidade de seu conceito. Por extensão, a sua temporalidade, estabelecida a partir dos processos socioculturais (isto é, em um amplo sentido), apresentou-se como possibilidade de superação do entendimento daquele período somente em relação à história das instituições, da história política, tendo com foco a ideia de queda do Estado romano, o que, de fato, deixou durante muitos séculos a noção de que aquele fora um momento de decadência, catastrófico, entre outros caracteres pejorativos. Na contramão disso, o conceito de Antiguidade Tardia se propunha a observar no período um processo de construção de novas estruturas políticas, administrativas e sociais e, inclusive, entendendo como menos catastrófica as invasões germânicas³⁶⁷.

Surgem novas interpretações de que o Império não sucumbiu à crise do III século, mas se reestruturou politicamente, como foi o caso da Tetrarquia, gerando uma civilização original e rica. Com esta perspectiva (principalmente após Santo Mazzarino e Henri Marrou) não se negava ainda uma ruptura no século V (Ocidente) e VII (Oriente)³⁶⁸.

À definição da Antiguidade Tardia foi incorporado o princípio avaliativo de tipo “otimismo”, mesmo que facultativo, como escolha, entre as quais se destacou a obra de Santo Mazzarino³⁶⁹; em seu *Stilicone* negou os pressupostos Iluministas e “olhou” positivamente para transformações que ocorreram naquela época. Andrea Giardina chamou a atenção para que não se entenda essa visão “positiva” como oposta a “negativa” em termos de juízo de valor e também não se deveria entender “positivo” como “afirmativo”, segundo a lógica filosófica: pois na proposta mazzariniana a “tarda antichità era da intendersi come

³⁶⁶ Giardina, *op. cit.*, 1999, p. 175.

³⁶⁷ Idem, p. 172-173.

³⁶⁸ Magalhães de Oliveira, Julio Cesar. O conceito de Antiguidade Tardia e as transformações da Cidade Antiga: o caso da África do Norte. *Revista de E. F. e H. da Antiguidade*, Campinas, n. 24, jul. 2007/jun.2008. p. 126-127.

³⁶⁹ Giardina, *op. cit.*, 1999, p. 157.

espressione positiva unicamente in quanto epoca creatrice di ‘forme’ nuove, senza che di queste forme dovesse darsi necessariamente un giudizio ottimistico”³⁷⁰.

No seu *La fine del mondo antico*, Santo Mazzarino inferiu que:

Mesmo que não tenhamos percebido, a revisão dos esquemas tradicionais sobre a literatura romana tardia foi paralela à nova poética do decadentismo; agora é uma revisão científica, oficialmente consagrada, e introduzida nas aulas universitárias. Quem permaneceria frio, hoje em dia, diante de uma página de Comodiano, Amiano ou Santo Agostinho? Todas as vozes do mundo romano “decadente”, pagãs ou cristãs, abriram-se para nós, ao longo de um espaço de tempo que vai do século III ao V.³⁷¹

Todavia, um aspecto deveria ser destacado: em se tratando do aspecto político e/ou social do Estado romano, o uso “decadência”, se bem aplicado, pode ser legítimo ou apreciável:

Podemos e, ousaria dizer, devemos recusar o termo “decadência” no que diz respeito à literatura e à arte do baixo império: podemos, por certa *pruderie*, evitar o termo no que diz respeito a outros fenômenos da vida nesse período; mas não é lícito condenar sem apelação os historiadores que insistem na crise do império em termos políticos e sociais.³⁷²

Isto se explica, pois, apesar de a Antiguidade Tardia legar à história grandes estadistas – por exemplo, Constantino –, ou inovações técnicas, não se deveria esquecer o que foi a estrutura social do fim do Império no Ocidente: opressões burocráticas; camponeses se refugiando sob domínios particulares para escapar de tributos; incursões de outros povos, entre outros fatores.

Diríamos que não há decadência onde o espírito do homem do baixo império se move mais livremente, no campo da poesia, na arte, na religiosidade ou, se preferirem, no íntimo recesso do lar e de seus afetos; mas uma crise existe no tocante ao Estado, à *res publica exinanita*, como os homens do círculo de Juliano a chamavam. A literatura e a arte do baixo

³⁷⁰ Idem, p. 158.

³⁷¹ Mazzarino, *op. cit.*, p. 218.

³⁷² Idem, p. 220.

império constituem manifestações, como vimos, de uma sensibilidade intuitiva muito elevada, que ainda nos comove ou nos fascina. Entretanto há uma crise política e social, ainda que não haja uma civilização que os deixa solitários, ou que se sente cansada, mesmo nos revelando uma infinidade de recursos espirituais.³⁷³

Outra tentativa de superação historiográfica foi aquilo que Santo Mazzarino definiu como “democratização da cultura” no XI Congresso Internacional de Ciências Históricas realizado em Estocolmo em 1960, isto é, desconsiderado a ideia de decadência sobre a ascensão da cultura que emergia após o III século; revisão muito semelhante àquilo que propôs Henri Marrou³⁷⁴.

Para Jean-Michel Carrié a “democratização da cultura” proposta por Santo Mazzarino é um paradigma que foi abandonado pela historiografia atual, possivelmente pela incompreensão do conceito. Mas ainda possui importante valor heurístico para analisar a Antiguidade Tardia, principalmente para se entender a relação entre as classes sociais em uma coexistência ativa no processo de transformação que marcou os séculos III e IV, ou seguintes. A formação desta categoria analítica visava privilegiar não a ideia de rebaixamento da cultura clássica para as massas, mas o surgimento de domínios culturais entre as classes, principalmente no argumento cristão efetivado pelos seus bispos em quem a interpretação da cultura figurou em diversos níveis. Não se pode esquecer que Santo Agostinho ensinava os fundamentos cristãos aos iletrados, *rudes*.³⁷⁵

Vale a pena citar a interpretação da categoria mazzariniana que Jean-Michel Carrié aplicou à educação:

Entretanto, quando vemos a ideia desta *paideia* conservadora de polemizar as formas culturais concorrentes, que julga naturalmente inferiores por serem novas (fornecendo desde já argumentos ao paradigma do “Decline and fall”), já temos uma evidência de que algumas elites socioculturais não ficaram indiferentes ao aparecimento de novas tendências culturais. É por isso que o paradigma da democratização da cultura difundido por Mazzarino conserva toda sua razão de ser em todos os domínios nos quais o velho conceito de decadência apresenta seus limites: domínios tão diversos como a história do direito, das produções artísticas, da língua, da comunicação social, etc. Este paradigma permite que requalifiquemos

³⁷³ Idem, p. 222-223.

³⁷⁴ Carrié, *op. cit.*, p. 457.

³⁷⁵ Idem, p. 471-472.

produções culturais antes incompreensíveis: o direito tardio qualificado de "Vulgarrecht", a arte tardia apresentada como uma arte popular ou barbarizada, o latim tardio apresentado como "latim vulgar". Mazzarino não minimizava a estrutura fortemente hierarquizada da sociedade, a concentração dos poderes, as características absolutistas do regime imperial no fim da crise do século III. Mas, apresentava contramodelos, contrassistemas axiológicos que se desenvolveriam, não dentro do sistema imperial, mas de qualquer forma ao lado deste: não contrapoderes, mas modos paralelos. Mazzarino dava então sentido ao conceito de "democratização" para além da instituição política (pois, neste caso, não se tem democratização no sentido político, mas cultural). Por exemplo, na "guerra de línguas", no nascimento das identidades nacionais concomitante à cristianização. O colóquio de 2000 em Vercelli, na Itália, mostrou que o paradigma da "democratização da cultura" poderia ser aplicado não somente nos campos em que Mazzarino o aplicou, mas também a outros domínios bem mais vastos.³⁷⁶

As contribuições de Peter Brown também merecem destaque para o estudo da Antiguidade Tardia. Semelhantes às mesmas críticas apresentadas por Henri Marrou (após a sua *Retractatio* de 1949) e Santo Mazzarino (para com o conceito de "decadência"), seus estudos não se limitaram somente à definição do conceito de Antiguidade Tardia, mas também são importantes estudos sobre o cristianismo na Antiguidade. Para ele, o cristianismo antigo havia modificado as maneiras de conceber a vida pessoal (pública ou privada). Inclusive, permite repensar o processo de desenvolvimento e consolidação do cristianismo no processo de sua oficialização pelo imperador como algo complexo dentro de um processo lento e incompleto em um momento em que foi preciso redefinir o funcionamento do Estado romano, dos poderes locais e dos bispados como novos atores políticos³⁷⁷. Peter Brown em seu *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad* (de 1971) coloca entre os fatores mais relevantes do período a "cristianização do ocidente e a transformação político militar a partir dos exércitos romanos das províncias"³⁷⁸. O primeiro ponto toma o exemplo do homem do fim da Antiguidade que, em meio às transformações que se operam, cada vez se envolvia (por necessidade) com um Deus mais intimista, originando o monacato, importante estrutura cujo desenvolvimento posterior seria fundamental durante a cristandade medieval.

³⁷⁶ Idem, p. 458-459.

³⁷⁷ Inglebert, Hervé. Peter Brown. In: Sales, Véronique (org.). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradwohl Colas. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 393ss. Cf. também Lopez Campuzano, Manuel. Peter Brown. *Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*. Murcia, n. 5, 1988, pp. 678-679.

³⁷⁸ Barros, *op. cit.*, p. 562.

Em seus principais livros, tomou Santo Agostinho como personalidade essencial para a compreensão da Antiguidade Tardia, tal como apresentou em *Augustine of Hippo, a biography* (de 1967, com capítulos complementares na edição apresentada em 2000), em que a biografia de Santo Agostinho é interpretada a partir do contexto do Império Romano tardio e não somente do cristianismo, o que lhe conferiu a caráter inovador de abordagem. Santo Agostinho está presente em outros de seus trabalhos como *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad, Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (1972), *The Making of Late Antiquity* (1978), *The Cult of de Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (1982). A aceitação acadêmica de sua obra contribuiu efetivamente para a consagração do termo Antiguidade Tardia, que já aparece em seus textos desde 1963.

Publicado em 1978, o livro *The Making of Late Antiquity* de Peter Brown é um estudo sobre a mudança religiosa entre as épocas de Marco Aurélio e Constantino, período da gestação da nova religiosidade, marca característica da Antiguidade Tardia. Contra a ideia de um colapso do “III século”, deixou claro na *Introdução* que seu “saggio” era uma revisão a autores como Edward Gibbon, Ferdinand Lot e Rostovtzeff³⁷⁹. O aspecto histórico da mudança, para Peter Brown, revela uma época de criatividade, que pode ser exemplificada na forma como se procurou organizar a sociedade sob uma ideologia religiosa.

Mi stupiva soprattutto il fatto che il valore crescente in esso attribuito al sovrannaturale, lungi dall’incoraggiare la fuga al di fuori del mondo, venisse apparentemente utilizzato per convalidare un grado assolutamente eccezionale di coinvolgimento in questo mondo attraverso la creazione di istituzioni nuove o riformate (le strutture della Chiesa cristiana, la nuova comunità del monasterio, i codici del diritto romano e il quadro di uno Stato duraturo, lo Stato bizantino).³⁸⁰

Para Peter Brown, o conceito de Antiguidade Tardia ou pelo menos sua gênese não pode ser estabelecida pelo evento “crise do III século”, mas a partir de mudanças sociais e culturais em um arco de dois séculos, dando forma a um novo tipo de religiosidade que requisitou uma nova forma de cidadania. Foi nesse processo que, paulatinamente, o exercício

³⁷⁹ Brown, Peter. *Genesi della tarda antichità*. Traduzione Paola Guglielmotti e Angelica Taglia. Torino: Einaudi, 2011. (Piccola Biblioteca Einaudi, 95). p. ix-xi.

³⁸⁰ Idem, p. xiii.

do saber se concentrou na figura do bispo, posto fundamental da hierarquia eclesiástica pela forte influência sobre os cidadãos do fim do mundo antigo. À época de Constantino se concluiria a “civiltà della tarda antichità, dopo una lunga gestazione, a quel punto era formata”³⁸¹.

A superação da historiografia promovida por esses historiadores abriu novas possibilidades. Obviamente que as análises que procuraram precisar a passagem do Mundo Antigo ao Medieval são inúmeras e divergentes. A construção da Antiguidade Tardia tornou-se um campo extraordinariamente fértil sobre tal temática. Essa fronteira que marca o fim do Mundo Antigo é uma zona temporal que está repleta de elementos complexos, por vezes contraditórios e que foi abstraído pela historiografia de maneiras distintas, por vezes com ruptura ou como permanências; isso enriqueceu o debate sobre “o como” e “quando” definir o fim da Antiguidade, em diversas perspectivas interpretativas³⁸².

Essas divergentes interpretações podem ser observadas nas inúmeras fronteiras e/ou temporalidades aplicadas ao tema. O início dos debates apontava uma periodização cujo início seria o século III, ou possivelmente, no século II, e o fim o século V. Aqueles mais inclinados pela ideia de medievalidade chegaram a apontar o fim da Antiguidade Tardia no século VIII, até mesmo nos séculos IX e X, prolongando excessivamente a cronologia. Essas contraposições sobre o conceito de Antiguidade Tardia ocorreram porque os historiadores que se dedicaram ao tema, os “tardoantichisti”, eram/são grupos distintos, estudiosos de fronteira, mas que aos poucos conquistou formalidade institucional a partir de periódicos, associações, cátedras; enfim, transformando-se de um conceito em uma disciplina³⁸³.

O problema de uma longa duração aplicada à Antiguidade Tardia foi objeto de Andrea Giardina em *Esplosione di Tardoantico* (1999), para quem o conceito de Antiguidade Tardia foi construído sobre os pressupostos da modernidade, como um tipo de neoclassicismo embebido de cristianismo e que, entre as descobertas que fez sobre o Mundo Antigo, se apresenta como época autônoma, superando a ideia de ruptura entre Antiguidade e Medieval; além disso, apontou para o perigo dessa questão da permanência, sobretudo quando a um elemento pontual se atribuir significado excessivo, o concebendo como sinal

³⁸¹ Idem, p. xxiii.

³⁸² Barros, *op. cit.*, p. 549; 560-562.

³⁸³ Giardina, *op. cit.*, 1999, p. 163-164.

característico de uma época, mesmo que esse, de fato, seja mais um elemento residual do que substancial.³⁸⁴

Andrea Giardina é o historiador que, ao escolher uma época, uma estrutura, estabelece os recortes, as continuidades, os ritmos, a lógica do período; para tal faz uso de categorias ou as inventa, as que lhe parecem próprias para desvendar o objeto escolhido. Num caso como a Antiguidade Tardia, isto pode se concretizar na utilização de categorias como continuidade histórica, crise, transição, estrutura. Especificamente, no final do século XX, os historiadores deste tema valorizaram e/ou apostaram na ideia de permanência, entre o mundo Antigo e o Medieval – prática já velha entre os historiadores, cite-se Fustel de Coulanges, ou Henri Pirenne –, o que levou a estender ainda mais o tempo da Antiguidade Tardia³⁸⁵. Para Lelia Cracco Ruggini³⁸⁶, de fato, pode-se falar de uma *esplosione* do tardo-antigo na medida em que inúmeros estudiosos do tema ampliaram, inclusive, geograficamente os pontos de análise, como que uma força centrífuga, com novas pesquisas, novas temáticas.

Em seu livro intitulado *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?* Henri Marrou sugeriu uma periodização autônoma para esse período. Considerando a cultura como elemento chave de análise para a especificidade da época, argumentou que as transformações e as permanências são importantes para se compreender os elos que conduzem a história, isso porque, entre os séculos III e IV, para além das novas concepções religiosas e estéticas, houve uma fusão da cultura pagã com a cristã³⁸⁷. Mesmo que a valorização do estudo historiográfico sobre a Antiguidade Tardia tenha começado no início do século XX com Alois Riegl, somente em meados daquele século houve uma nova postura: “Podemos dizer que só com a nossa geração esse preconceito foi ultrapassado” e mesmo assim em partes, pois “O período que estudamos é ainda demasiadas vezes evocado em termos meramente negativos, quer nele se veja ‘o fim da Antiguidade’, quer ‘o começo da Idade Média’”. Mas, em meio a esse debate, a questão para os historiadores deveria ser “ajudar o leitor a olhar,

³⁸⁴ Idem, p. 162; 178.

³⁸⁵ Idem, p. 177.

³⁸⁶ Cracco Ruggini, Lellia. Come e perché è “esploso” il tardoantico?. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, v. 1, gen-mar, 2004, p. 17.

³⁸⁷ Marrou, *op. cit.*, 1979, p. 14.

finalmente, esse período em si mesmo e pelo que representa”, pois o “que importa é que o termo ‘Antiguidade tardia’ receba de uma vez por todas uma conotação positiva”.³⁸⁸

Para Henri Marrou, assumir o conceito de Antiguidade Tardia era contribuir com o desenvolvimento da historiografia, romper com definições pejorativas sobre o passado, isto é, repensar o passado com novas categorias mais condizentes e específicas para aquele período da história. Quando escreveu sua *Retractatio*, a terminologia Antiguidade Tardia ainda era uma novidade para os intérpretes de língua latina; pois, enquanto os alemães já possuíam o “Spätantike”, os franceses, por conservadorismo, preferiram a locução “traditions classiques” e na Itália figurava ainda sem aceitação termo como “tardo-antico” ou “tardo-romano”³⁸⁹.

Constatando inovações e permanências, Henri Marrou é identificado como o primeiro historiador a defender tal periodização para Antiguidade Tardia e daí por diante o tema é retomado, e se construíram novas periodizações entre historiadores antiquistas e medievalistas³⁹⁰.

Para Andrea Giardina³⁹¹, os historiadores sabem da importante cautela em definir as periodizações e dos limites das generalizações, assim como os riscos de criar conceitos, mas esta é uma tarefa que está posta à razão histórica, é uma operação que tem que ser feita. Não sem dificuldade, o problema já havia sido posto pelo próprio Alois Riegl que registrou a dificuldade de estabelecer o início, se com Constantino, ou com Marco Aurélio, isto é, criado os problemas, o tema foi amplamente debatido pela historiografia:

Oggi prevale una periodizzazione alta, quella che Alois Riegl scartò nel 1901: il tardoantico viene fatto comunemente iniziare con l'età di Commodo e dei Severi, quando non addirittura con Marco Aurelio. La percezione degli elementi di novità espressi da questa fase della storia imperiale era stata già manifesta da Edward Gibbon e poi dagli storici dell'Ottocento, in primo luogo Jacob Burckhardt ed Ernest Renan; la piú completa formulaizione delle trasformazioni di quest'epoca fu però data circa quarant'anni fa da Santo Mazzarino, alla luce del concetto di “democratizzazione della cultura”, riferito sia ai fenomeni spirituali e artistici sia a quelli economici. Il suo valore periodizzante per la nascita del

³⁸⁸ Idem.

³⁸⁹ Marrou, *op. cit.*, 1994, p. 525 (n. 196).

³⁹⁰ Barros, *op. cit.*, p. 563.

³⁹¹ Giardina, *op. cit.*, 1999, p. 164.

tardoantico è stato ampiamente diffuso solo nel 1971, con *The World of Late Antiquity* di Peter Brown, e tuttavia non sfuggirà, ai lettori di questo storico, come il suo stesso racconto fissi la pienezza della nuova epoca soltanto nel IV secolo. In un lavoro successivo, precisamente dedicato al “making” della tarda antichità, egli definì infatti il III secolo come la fase dell’“emergence of features that [...] finally came together to form the definitively Late Antique style of religious, cultural, and social life that emerged in the late fourth and early fifth centuries”. Lo stesso Mazzarino aveva parlato di quest’epoca come di un “basso impero in potenza”.³⁹²

Com isso, o autor de *Esplosione di Tardoantico* enfatizou a importância de reconsiderar as dúvidas de Alois Riegl, pois as categorias “emergence of features” ou “in potenza” podem ser problemáticas.

A negação da longa duração para a Antiguidade Tardia é, de fato, uma crítica à ideia de Peter Brown e seus partidários, principalmente a “exaltação da modernidade” e “valorização excessiva” daquilo que era positivo, assim como a perda do objeto interno com a extensão da fronteira cronológica. A rigor, Andrea Giardina, em seu artigo, recuperou o estudo das estruturas ao não ignorar o impacto da queda do Império e sua questão como acelerador de mudanças³⁹³, valorizando uma maior centralidade ao processo de transformação social.

“Non c’è dubbio che le epoche storiche, esattamente come i concetti usati per interpretarle, siano costruzioni artificiali”³⁹⁴. Mas isso é parte da interpretação histórica e, mesmo sendo tema complexo e de divergentes possibilidades, é positivo que nos recentes debates sobre a Antiguidade Tardia procuraram definir a sua periodização. Um fecundo debate sobre a temporalidade da Antiguidade Tardia foi publicado em n. 1 (gennaio-marzo) da *Rivista Studi Storici* de 2004, e reuniu comentários de especialistas como Elio Lo Cascio, Glen W. Bowersock, Lellia Carcco Ruggini, Arnaldo Marcone, Aldo Schiavone e o próprio Andrea Giardina.

Segundo Elio Lo Cascio, a definição de Antiguidade Tardia em seu recorte epistemológico e espaço-temporal é um “problema piú spinoso”³⁹⁵, no entanto, e mesmo que

³⁹² Idem, p. 165.

³⁹³ Magalhães de Oliveira, *op. cit.*, p. 129.

³⁹⁴ Giardina, *op. cit.*, 2004, p. 44.

³⁹⁵ Lo Cascio, Elio. Gli “spazi” del Tardoantico. premessa. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, v. 1, gen-mar, 2004, p. 6.

para Glen W. Bowersock “... nessuna periodizzazione è oggettiva: è sempre un’interpretazione”³⁹⁶, os períodos da história são necessários para se pensar a história, e escrever a história Antiguidade Tardia é organizar o espaço e tempo sob um critério de periodização linear, mas tal esquema historiográfico é recorte, arbitrário, tomado das categorias contemporâneas. Contudo, isso também é o que faz da explicação histórica não uma simples narração de fatos, por isso, a “repubblica romana di Theodor Mommsen ha poco in comune con la repubblica romana di Rostovtzeff, sebbene possiamo vedere lo stesso cast di personaggi, le stesse date, le stesse battaglie”³⁹⁷; e, não por acaso, para um autor como Peter Brown a periodização da Antiguidade Tardia tem seu início em 150 d.C. e vai até ao 800³⁹⁸.

Para Lellia Cracco Ruggini, o respeito ao passado pode ser observado nos intelectuais mais proeminentes; entre os séculos IV e V, pode-se observar esse exercício nostálgico com o antigo, tanto por parte de greco-romanos como por cristãos, como que uma tentativa de restaurar valores sob nova ótica, é que se ainda se fizesse parte daquele mundo, e tal exercício era uma tentativa de ressuscitá-lo. O contrário ocorre no século VI, momento em que Gregório Magno, por exemplo, mesmo que formado na educação clássica, cindiu cristianismo e romanidade, dando de ombros para a cultura na qual havia nascido, entendendo-a com perdida³⁹⁹. Para Arnaldo Marcone, a Antiguidade Tardia pode ter uma temporalidade breve, mas o tema é complexo e problemático, pois depende da perspectiva que se pretende assumir. Seguindo uma síntese feita por Delio Cantimore que, em 1955 definiu como periodização a delimitação e subdivisão do processo histórico em termos cronológicos que permitem articular um nexó entre as categorias históricas próprias para a compreensão do desenvolvimento histórico do período delimitado⁴⁰⁰.

Isto posto, os debates sobre a periodização têm se concentrado em duas formas:

Resta piuttosto acceso il contrasto tra “continuisti” e “discontinuisti”. All’interno di questo confronto permane tuttavia un equivoco, giachché sui sostenitori di una visione segmentata degli ultimi secoli della storia romana

³⁹⁶ Bowersock, *op. cit.*, p. 12.

³⁹⁷ Idem, p. 8.

³⁹⁸ Idem, p. 11.

³⁹⁹ Cracco Ruggini, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁰⁰ Marcone, *op. cit.*, p. 25.

e dei primi del Medioevo sembra incombere il dovere di giustificare le periodizzazioni, mentre tale obbligo sembra non sussistere per i loro oppositori. Lo storico continuista, solitamente, si limita a registrare questa o quella permanenza ma non si dedica ad argomentare la sua piú ampia periodizzazione. I problemi attuali della periodizzazione della tarda antichità sono di due tipi. Alcuni dipendono dai progressi della ricerca, che hanno felicemente esteso e complicato il quadro di riferimento geografico ed etnico. Nel sempre piú vasto territorio fisico e antropico della tarda antichità si affievolisce la tradizionale separatezza del mondo bizantino, mentre traslano i punti di osservazione e le loro gerarchie: questo è molto evidente nel caso delle regioni vicino-orientali, un tempo considerate periferie quasi straniere, ora giudicate come lo scenario dove si manifestano in modo completo e appariscente alcuni tra i fenomeni ritenuti tipici di quest'epoca. Il successo del tardoantico sta anche in questo pluralismo che stempera i drammi politici dell'Occidente antico in una prospettiva multietnica della storia culturale. Ma è evidente che questo arricchimento delle prospettive complica enormemente il compito della periodizzazione.⁴⁰¹

Para Arnaldo Marcone, o *Esplosione di Tardoantico* de Andrea Giardina “si intende in primo luogo la dilatazione cronologica del periodo ma può valere anche per sottolineare l’eccezionale fioritura delle ricerche, spesso di storia ‘totale’, sulla tarda antichità”⁴⁰².

O conceito de Antiguidade Tardia também é formulação da modernidade e sua inserção na historiografia surge como antítese à ideia de decadência ao privilegiar o problema da cultura⁴⁰³. Em seguida, os debates que se desdobram também possuem traços ideológicos: “... che se ogni storia è storia contemporanea, una storia oggi lo è piú di altre, ed é quella della tarda antichità”⁴⁰⁴. Para Henri Marrou, ao mesmo tempo em que o Renascimento e Humanismo estabeleceram o conceito de Antiguidade e sua cultura como “Clássica”, isso serviu de forma para explicar e definir outras formas culturais e artísticas, o que fez com que, por exemplo, o pintor e historiador da arte Giorgio Vasari interpretasse as produções artísticas tardo-antigas senão como coisa “bárbara”; em Lorenzo Ghiberti (1378-1455), arquiteto da porta do *Battisterio di San Giovanni* em Florença, a arte no fim do Mundo Antigo era associada à ideia de imperfeição e/ou de perda da forma; e isto se prolongou nos

⁴⁰¹ Giardina, *op. cit.*, 2004, p. 45.

⁴⁰² Marcone, *op. cit.*, 2004, p. 31 (n. 29).

⁴⁰³ Giardina, *op. cit.*, 1999, p. 158.

⁴⁰⁴ Idem, p. 162.

“Séculos das Luzes”, com Montesquieu e sua crítica à “dureza” gótica, ou ainda mais, com Edward Gibbon e sua conclusão do triunfo da religião como barbárie⁴⁰⁵.

Apesar da origem do conceito ter sido construído em um discurso historiográfico-artístico (cf. Alois Riegl), à ideia de Antiguidade Tardia também foram incorporados outros elementos passíveis de análises históricas, ao ponto em que nos escritos de Santo Agostinho, por exemplo, um europeu pode identificar sua cultura. A Antiguidade Tardia é compreendida como o período que fixou instituições importantes para a história europeia, tais como: Os Códigos de Direito Romano, a Hierarquia da Igreja Católica, a ideia de Império Cristão, entre outros, ou elementos modernos como a passagem do *uolumen* ao *codex*, do volume ao código, representando uma difusão comunicativa à realidade daquela época⁴⁰⁶.

Isto demonstra a extraordinária fertilidade do conceito, tão debatido e desenvolvido pelos pesquisadores, tornando-se importante para a historiografia: “l’esigenza dovrebbe essere tanto piú avvertita in quanto si tratta indubbiamente dell’evento storiografico piú rilevante degli ultimi decenni”⁴⁰⁷.

Sob os olhares dos intérpretes ocidentais, a queda do Estado imperial se tornou um tipo de arquétipo para todas as catástrofes que, em revisões comparativas, pareciam desvendar o tempo presente⁴⁰⁸. Quando se formularam os pressupostos da Antiguidade Tardia, a centralidade do papel do Estado romano foi minimizada, ou pelo menos interpretada paralelamente à história religiosa e social.

Para Andrea Giardina, o debate historiográfico não deveria se limitar ao debate sobre um evento e isso também deveria ser levado em consideração sobre o debate em torno do conceito de Antiguidade Tardia:

... è opportuna un’ulteriore considerazione sul problema del grande evento. [... il confronto tra gli storici non dovrebbe limitarsi a una disputa intorno all’*événement*: perché se è insopportabile l’idea di un sipario che si alza o si abbassa sulle civiltà al suono dei colpi di spada e delle cariche di cavalleria, non lo è certo meno uno spettacolo che riduce al ruolo di comparse gli ultimi imperatori e gli ultimi re. L’esigenza é piuttosto quella di dare respiro all’evento e di ricostruire per via retrogressiva – senza

⁴⁰⁵ Marrou, *op. cit.*, 1979, p. 12-14.

⁴⁰⁶ Giardina, *op. cit.*, 1999, p. 159.

⁴⁰⁷ Idem, p. 164.

⁴⁰⁸ Idem, p. 173.

indulgere per altro a quell'insidioso teleologismo che può occultarsi anche nei procedimenti a ritroso – lo scenario che ha reso possibile la catastrofe (quella concretamente verificatasi o altre possibili). In molti casi [...] si scoprirà che il grande evento altro non è che un brusco acceleratore di processi in atto.⁴⁰⁹

Esses riscos são evitados quando são tomadas, como ponto de partida, categorias basilares da economia política, tais como “modo de produção”, “formação econômico-social”. A reconstrução historiográfica que assim procedeu, fez uso destas categorias para conectar e estabelecer a história econômico-social do Estado ocidental em uma periodização relativamente curta da Antiguidade Tardia. Foi o predomínio do tema da cultura na definição do conceito de Antiguidade Tardia que deu origem a essa extensa periodização; mas vale destacar que isto se deve à opção do historiador⁴¹⁰.

O sucesso da Antiguidade Tardia também está em seu conceito ser “politicamente corretto” por abolir a hierarquia das culturas, assim como a valorização da mescla étnica; dando um caráter “progressista” aos historiadores do tema⁴¹¹, pois “In astratto, l'esigenza dell'inquadramento e della definizione di un'epoca non dovrebbe comportare alcun giudizio di valore”⁴¹².

Logo, se faz necessária, em meio à explosão das análises e considerações sobre a Antiguidade Tardia, deixar claro que se trata de uma parte da Antiguidade:

Forse è opportuno ritornare al nome, non per cercare soccorso nella rassicurante pedanteria del nominalismo, ma per recuperare il motivo essenziale che há ispirato, nella cultura contemporanea, la nascita del concetto. Il tardoantico altro non dovrebbe essere che l'antico tardo, quella parte dell'antichità che, pur dotata di caratteri che la distinguono, in quanto “tarda”, dall'epoca che la precede, ciononostante mantiene caratteri che autorizzano a definirla come “antica”. Questi caratteri antichi si associano a caratteri nuovi, che giustificano l'uso dell'aggettivo tardo su base non banalmente cronologica ma qualitativa, e fondano quindi la liceità stessa del concetto. I caratteri nuovi/tardi possono essere, in astratto, sia caratteri destinati a radicarsi anche come tipici dell'età che ha immediatamente

⁴⁰⁹ Idem, p. 177.

⁴¹⁰ Idem, p. 178ss.

⁴¹¹ Giardina, *op. cit.*, 2004, p. 46.

⁴¹² Giardina, *op. cit.*, 1999, p. 157.

seguito l'età tardoantica, sia caratteri affermatasi nella tarda antichità ma scomparsi insieme con essa.⁴¹³

As argumentações elaboradas por Andrea Giardina são importantes, pois promovem a reflexão sobre perspectivas historiográficas divergentes – ruptura ou permanência – não somente restrita ao âmbito da cultura, mas também na “morfologia da sociedade”, isto é, as continuidades dependem de fatores particulares, pois a visão do macro, do contexto histórico, isto parece não se verificar: “e em primeiro lugar às metamorfoses do urbanismo, então a importância das descontinuidades torna-se evidente. Parece-me que este é sem sombra de dúvida o caso da história urbana da África do Norte no período”⁴¹⁴. A África pode ser um exemplo para desconstruir a ideia de que a Antiguidade Tardia foi um longo período, pois naquela província romana uma imensa prosperidade no século IV pode ser observada, assim como um declínio significativo no século VII. Não só isso, a percepção de um progresso ininterrupto entre os séculos II e IV coloca em xeque a definição de época autônoma em relação ao período clássico; ou seja, a Antiguidade Tardia parece não ser outra coisa que o fim da Antiguidade mesmo, portadora de características próprias, mas ainda conservadora de formas antigas⁴¹⁵.

Segundo Arnaldo Marcone, “Il fattore linguistico gioca un ruolo non secondario”⁴¹⁶, pois:

...in primo luogo non si possono sottovalutare le differenze regionali – economiche, culturali, politiche – che si registrano all'interno del territorio unificato dall'impero romano. Da ogni indagine mirata esse emergono in modo evidente. Non si tratta solo delle scontate diversità tra Oriente e Occidente. La fine del mondo antico è un fenomeno anche geograficamente complesso. Per l'Inghilterra, ad esempio, è impossibile parlare di “transizione”. La fine dell'impero romano è un fatto traumatico e coincide con quella della città antica.⁴¹⁷

⁴¹³ Idem, p. 170.

⁴¹⁴ Magalhães de Oliveira, *op. cit.*, p. 129.

⁴¹⁵ Idem, p. 134-135.

⁴¹⁶ Marcone, *op. cit.*, p. 32.

⁴¹⁷ Idem.

Portanto, é válido inferir que a Antiguidade Tardia está na Antiguidade, tem sua lógica, mas dentro da lógica do mundo antigo (se entendermos este de forma genérica): “la tarda antichità non è una realtà diversa ma derivata dal mondo classico oppure, per altro verso, che anche realtà esterne al mondo antico/classico si presuppongono influenzate in modo decisivo dalle trasformazioni in atto in esso”⁴¹⁸.

O recorte historiográfico que define a Antiguidade Tardia como Antiguidade, entre acontecimentos processuais e/ou pontuais, é recorte, é legítimo e parte do intérprete⁴¹⁹. A História é interpretada e construída a partir do presente é um problema historiográfico, mas deve-se deixar claro que não se inventa o passado do nada; mesmo que arbitrária, a construção historiográfica toma como base tradições, fontes, entre outras (e mesmo que carregadas de ideologia)⁴²⁰.

O conceito de Antiguidade Tardia é histórico e, portanto, deve passar pelo crivo do historiador: “un periodo storico, per essere intelligibile, si deve connotare attraverso la specificità delle sue strutture politiche, economiche e istituzionali”⁴²¹, mesmo porque a “la storiografia piú matura non possa prescindere da una precisa esperienza di storia contemporanea”⁴²².

Os estudos da Antiguidade Tardia representaram uma nova concepção historiográfica sobre o Império Romano tardio, é o fim da Antiguidade, mas com identidade própria e elementos particulares; isso supera a visão de transição ou decadência, e legitima o uso do conceito de transformação em que se podem identificar as heranças do mundo clássico⁴²³, uma releitura significativa em um momento singular da história.

Para Renan Frighetto⁴²⁴, entre os elementos principais da Antiguidade Tardia está a sacralização do *princeps/dominus*, momento em que o imperador romano incorpora características orientais, revestindo-se de um tipo de sacralização que lhe idealizava como a

⁴¹⁸ Idem, p.35.

⁴¹⁹ Barros, *op. cit.*, 2009, p. 569.

⁴²⁰ Cândido da Silva, *op. cit.*, p. 56-57.

⁴²¹ Marcone, *op. cit.*, p. 35-36.

⁴²² Idem, p. 36.

⁴²³ Sánchez Vendramini, Darío N. Transformación y tradición. Consideraciones sobre la adaptación del pensamiento político clásico en la Antigüedad Tardia. *Diálogos*, Maringá, v. 12, n. 2/ n. 3, 2008. p. 50.

⁴²⁴ Frighetto, Renan. Transformação e tradição: a influência do pensamento político e ideológico do mundo romano clássico na Antiguidade Tardia. *Diálogos*, Maringá, v. 12, n. 2/n. 3, 2008. p. 29-31.

figura única para a defesa da unidade cívica. Entre os imperadores que se podem identificar à época, Constantino é uma personalidade de destaque, pois foi objeto de idealizações por parte dos romanos, cristãos ou não, e evidentemente que um *princeps* forte deveria ser associado a uma divindade forte, como foi o caso de sua ligação com o cristianismo.

Na verdade, um frio cálculo político não basta para despertar num homem, mesmo que num grande homem, as energias necessárias para mudar a face do mundo. Por isso Constantino não pode ser considerado um político puro [...]. Seu batismo tardio deve ser explicado não como uma expressão de frieza religiosa [...] Sua conversão é apenas o momento culminante da conversão de todo um mundo. E, de fato, entender a conversão de Constantino significa estudar a época que ele encerrou; ou seja, a época das perseguições – como Gibbon intuía. Estudá-la tendo sempre em mente as contradições próprias dos grandes ocasos.

Nesse sentido vale a pena retroceder na história do império: e o problema, para a historiografia de nosso tempo, consiste sobretudo na interpretação dos séculos II e III. Pode-se dizer que a transformação espiritual que conduziu do velho para o novo mundo tem sua manifestação mais interessante e, em certo sentido, mais viva na época de Cômodo e dos Severos, de 180 a 235. [...] Justamente este conflito se prolonga por todo um século até Constantino, o imperador que acredita no Deus dos cristãos e, sentado no Concílio de Nicéia em seu trono de ouro, declara-se modestamente bispo apenas dos leigos.⁴²⁵

Quando Roma se tornou a “senhora” do mundo mediterrâneo, entendida à época como mundo civilizado, houve um programa ideológico de vinculação ao passado grego – A historiografia grega, entre seus principais nomes como Heródoto, Tucídides, Políbio, Dinísio de Halicarnasso, Luciano de Samósata, Herodiano e Cássio Dión, é marcada pelo combate entre “civilidade” e “barbárie”, conforme pensavam os próprios gregos.⁴²⁶ Para Renan Frighetto, é isso que se pode observar nas fontes escritas: ideia de civilidade. Esses aspectos, vinculados à ideia de tradição, revelam uma ideologia política caracterizadora da cultura greco-romana que, fundamentada como civilidade (*oikumené* para os gregos, *ciuilitas* para os romanos) será a oposição com a “barbárie”. Mesmo que os conceitos de civilidade tenham aspectos próprios à época que são elaborados, em seus respectivos contextos (na Grécia democrática, no império alexandrino, na república romana, entre outros), as heranças culturais são mantidas na medida em que reaparecem (na Roma

⁴²⁵ Mazzarino, *op. cit.*, p. 135.

⁴²⁶ Cf. Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, IV, 94,5.

imperial, por exemplo). Este é o momento onde se materializa a ideologia, com sua teoria e aplicação prática (política e educacional), revelando a herança, denominada cultura clássica. É nessa conjuntura que se idealiza, por exemplo, uma instituição (Cidade, Estado, Igreja, entre outros) e na Antiguidade podem citar vários intelectuais a serviço dessas idealizações (conforme Platão, Cícero, e/ou Santo Agostinho). Criou-se em seu pensamento a forma perfeita de se viver em sociedade, dentro da vida política, de sua civilização.⁴²⁷

Nesse aspecto, pode-se perceber a proposta de uma instituição ideal como algo programático na cultura antiga:

Destes cidadãos o destaque caberia aos representantes senatoriais, indivíduos forjados com base no *mos maiorum* – na tradição dos antepassados – os mais bem preparados para a condução dos assuntos políticos da *Republica* [cf. Cic., *De Leg*, III, 5, 12]. Ora, com isso Cícero apontava a configuração dum *βασιλεία* (*Basiléia*), na linha proposta tanto por Isócrates como por Aristóteles, como sistema político ideal para a *Republica* amparada nos *optimi ciuis*. Por isso a *optima* republica ciceroniana continha ingredientes da *βασιλεία* (*Basiléia*) pré-helenística, onde os “ótimos” cidadãos, os mais capacitados, governariam em prol do bem comum. [cf. Cic., *De Republica*, II, 69]. Mas a ruptura de um dos mecanismos institucionais e políticos da *Republica* poderia trazer consequências nefastas a todo o corpo de cidadania.⁴²⁸

Ou seja:

... nem tudo que é recuperado é literalmente copiado. [...] Seria inconcebível que o texto ciceroniano, redigido num contexto específico para um público próprio, fosse aplicado sem nenhuma nova incorporação séculos depois. Dessa forma a ‘monarquia’ seria eternamente um ‘mau sistema’ político, quando observamos todo o contrário na Antiguidade Tardia.⁴²⁹

Isso pode ser exemplificado quando se toma no final do Mundo Antigo um intelectual como Santo Agostinho para quem pensar os fundamentos políticos do Estado romano era compreender o sistema político proposto por Cícero, posto que os elementos formulados

⁴²⁷ Frighetto, *op. cit.*, p. 22ss.

⁴²⁸ Idem, p. 28.

⁴²⁹ Idem, p. 36-37.

ainda fossem tidos como vigentes, pois as Leis da *Res publica* e do *Principado* ainda eram compiladas e estudadas, e mesmo que de forma limitada as magistraturas e o Senado ainda tinham um papel no aparelho do Estado. Obviamente não se devem negar as reformas políticas, que marcaram as especificidades da Antiguidade Tardia, como cerimonial oriental assumido por Diocleciano (imperador entre 284 e 305), ou a reforma religiosa iniciada por Constantino. Inclusive, é válido destacar que o Estado romano daquele período, além de “*imperium romanum*”, seguia sendo denominado pelos contemporâneos de “*res publica*”, “*res Romana*” ou ainda “*status Romanos*”⁴³⁰.

Nos círculos greco-romanos da Antiguidade Tardia a memória da *Res publica* foi retomada pela tradição literária ou cultural do passado, enquanto que para os cristãos era a providência divina que garantia a ordem imperial, principalmente após a conversão de Constantino e a imposição cristã de Teodósio; mas isto tudo passa a ser objeto de reflexão e crítica após as incursões e saques contra Roma em 410. O impacto foi mais cultural do que militar, pois a cidade de Roma, mesmo que há tempos não era mais efetivamente o centro político, no aspecto ideológico ainda o era. Tudo isto leva a mais um confronto entre cristãos e pagãos, possibilitando ou implicando em novos ideais, entre os quais e um dos mais elaborados foi o de Santo Agostinho, para quem a história era um espaço transitório para a humanidade. Logo, a cidadania também deveria ser transitória e apontou para uma nova realidade, entendida como perene, a cidadania celeste, que denominou cidade de Deus. Para Santo Agostinho, inclusive, nem mesmo a *res publica* de Cícero era a verdadeira, somente aquela que estava vinculada à verdadeira divindade.⁴³¹

Ao longo da Antiguidade, existe um uso da Tradição entendida como clássica. Santo Agostinho é um nexo, um autor imprescindível da Antiguidade Tardia⁴³²; é válido lembrar que os “autores cristãos não possuem uma ‘cultura à parte’: é na escola antiga que eles adquirem os elementos indispensáveis à sua formação”⁴³³; e para um intelectual como Santo Agostinho, por exemplo, a ordem não dependia somente do Estado, pois isto também passava pela ortodoxia⁴³⁴. Em Cartago, Santo Agostinho – que havia feito carreira como

⁴³⁰ Sánchez Vendramini, *op. cit.*, p. 45.

⁴³¹ Idem, p. 47-48.

⁴³² Idem, p. 51.

⁴³³ Cândido da Silva, *op. cit.*, p. 58.

⁴³⁴ Idem p. 48.

professor nos principais postos do Estado, pode lançar mãos das categorias conceituais da cultura clássica –, após a sua conversão esteve por diversas vezes em embates com altos funcionários para defender o cristianismo. Tais embates são sinais da sobrevivência da cultura clássica na Antiguidade Tardia.⁴³⁵

Entre as revisões que fez à sua tese doutoral Henri Marrou destacou que entre a Antiguidade clássica e a civilização tardo-romana não houve uma ruptura cultural, pois ali se conservou efetivamente formas/categorias da cultura greco-romana⁴³⁶. De fato, a transformação pela qual passava o mundo romano após o século III, talvez II, foi o palco de relação entre o velho e o novo, a cultura clássica e a nova religiosidade, era a originalidade que se construía a partir de uma herança comum ao mundo mediterrâneo: “la chiesa cristiana s’installa nella basilica, Cristo è rappresentato con l’aspetto di un oratore, il sermone recupera il retaggio della diatriba”⁴³⁷.

Existia uma conexão entre Igreja-ortodoxia (fé niceno-constantinopolitana) e o poder, isto se vincula ao êxito para se alcançar a *humanitas* com a *christianitas* durante a Antiguidade Tardia⁴³⁸, conforme pretenderam os intelectuais do cristianismo:

Eram integrantes de grupos sociopolíticos dotados de amplos conhecimentos e forjados por uma sólida formação cultural. Tais aspectos propiciavam a estes personagens a capacidade de forjar concepções teóricas idealizadoras que tinham como fim o *consenso universal* e a boa atividade governativa. Ao fim e ao cabo, temos diante de nós fontes e personagens que fazem parte da História, responsáveis pela preservação de ideais e de conceitos políticos do passado que sofreram, ao longo dos séculos, um processo de transformação que os tornou inteligíveis ao seu momento histórico. Podemos dizer, sem dúvida, que estes autores nos ensinam que as ideias e realizações do passado clássico romano republicano e imperial eram o combustível necessário para a legitimação dos poderes.⁴³⁹

⁴³⁵ Marrou, *op. cit.*, 1979, p. 57;61.

⁴³⁶ Idem, *op. cit.*, 1994, p. 522-523.

⁴³⁷ Idem.

⁴³⁸ Frighetto, *op. cit.*, p. 34.

⁴³⁹ Idem, p. 37.

Durante a Antiguidade Tardia, o Cristianismo se organizou em forma de Igreja e, à sua espacialidade estrutural, reordenou administrativamente a sociedade romana, é o tempo em que a ideia de universalidade do Império passa à Igreja⁴⁴⁰.

Este também foi o tempo em que surgiu a necessidade de se criar espaços que comportassem um maior número de cristãos; com Constantino, a basílica aos poucos ocupou essa função. A basílica era o tipo de edifício que no mundo romano a arquitetura elaborou para reunir os mais variados tipos de assembléias, e que, adaptada como templo cristão, organizou a celebração cristã em seus espaços internos, a nave para o povo, a abside para a cátedra de onde ensinava o bispo, e o altar para os rituais.⁴⁴¹

A Igreja incorpora/alberga a função civilizadora no fim do Mundo Antigo, é um espaço privilegiado:

... não se pode negar que a inserção no ideal cristão foi, para a sociedade dessa época obscura, um princípio de progresso, interior, de desenvolvimento espiritual e, para já, de cultura simplesmente humana. A civilização do Escrito talvez não tivesse subsistido se o seu único suporte tivesse sido o humilde papel de notários, cuja limitação já apreciamos. Foi à Igreja que teve de caber essa função civilizadora. E, de facto, o Cristianismo é uma religião culta. Não é possível separá-lo da Sagrada Escritura, fonte da Revelação, foco da Dogmática. Ao menos para o clero, exige um mínimo de cultura literária: o acesso aos Livros Santos, aos textos da Liturgia (que passaram a ser, já se viu, codificados) às coleções das decisões conciliares e a outras fontes do Direito Canónico. Por outro lado, o monaquismo latino também sempre se afirmou como ligado às Letras: o monge tinha de saber ler, antes de tudo para poder aprender o texto do Ofício (até saber de cór o Saltério), e depois para praticar a *lectio divina*, inseparável de um exercício pleno da vida monástica.⁴⁴²

O discurso cristão entre os seus maiores intelectuais – da denominada “era de ouro” dos Padres da Igreja – passou por uma adaptação à população iletrada, “nella società cristiana, la funzione essenziale, anche se non esclusiva, di istruire visivamente gli indotti, proprio perchè questi costituivano la maggioranza della comunità, le opere scritte si presentavano invece di ben scarsa accessibilità”⁴⁴³, isto se fez necessário principalmente

⁴⁴⁰ Barros, *op. cit.*, p. 568.

⁴⁴¹ Marrou, *op. cit.*, 1979, p. 88; 94.

⁴⁴² Idem, p. 130-132.

⁴⁴³ Simonetti, Manlio. *Cristianesimo antico e cultura greca*. Roma: Borla, 1983. (Cultura cristiana antica). p. 11.

após o século II, ou III, com a disseminação do cristianismo, e o controle por uma formação moral por parte do clero, “buana parte della letteratura esegetica (cioè, d’interpretazione della Sacra Scrittura), catechetica (d’istruzione sui dati di fede), parenetica (di esortazione alla fede e alla vita morale) derivava direttamente dalle omellie che venivano tenute ai fedeli”⁴⁴⁴. Manlio Simonetti exemplificou isso ao dizer que no tempo de Santo Agostinho, poucos tiveram condições e/ou oportunidade de ler os 15 livros do seu *De Trinitate*, mas “gli argomenti approfonditi in quest’opera sono gli stessi che l’autore affronta in um gran numero di prediche in forma più semplice e accessibile”⁴⁴⁵.

Na Antiguidade Tardia, com o cristianismo, novas concepções de mundo, homem, sociedade e educação são gestadas a partir de uma nova religiosidade, ponto de partida para um processo formativo a ser conduzido, não já na *polis*, ou na *ciuitas*. O *locus* específico para a formação do novo ideal humano era a Igreja, diz-nos Santo Agostinho.

⁴⁴⁴ Idem.

⁴⁴⁵ Idem.

3. IGREJA, ESTADO E A POLÊMICA ANTIDONATISTA

O conceito de Igreja elaborado por Agostinho durante a polêmica contra os donatistas contribuiu para resolver um dos principais problemas do novo tempo inaugurado por Constantino: o que é a Igreja? Ou ainda: o que o Império (*ciuitas romana*) teria a oferecer para a Igreja ao legalizar o cristianismo como religião lícita? Ou mesmo: quais as motivações para convencer os homens de que somente a Igreja católica era a representante legítima para os cristãos?

Em meio à polêmica com os dissidentes africanos, os donatistas, acrescida a exigência de se pensar uma religião que estivesse em situação de compatibilidade com o Império, Agostinho elaborou um conceito de Igreja universal, e não somente isso, ela deveria ser o *locus* privilegiado de formação do cidadão.

A justificativa para essa nova orientação foi encontrada na sua essência tida como sobrenatural e universal, para além da história. A sua condição de sociedade autônoma, organizada sob suas diretrizes específicas que respondiam às necessidades daquele momento histórico, garantiram a sua expansão pelo *orbis* romano, acrescido da cristianização do Império, que, em certa medida acabou confundindo-a com a própria sociedade romana.

3.1 A controvérsia entre catolicismo e donatismo

As condições históricas específicas resultantes no domínio temporal e espiritual da Igreja inserem-se no momento em que o Ocidente europeu transformava-se em uma sociedade agrária e fragmentada, os centros urbanos perdiam sua função de núcleo da cultura e da formação do homem. Todavia, essa fragmentação do mundo romano era compatível com a estrutura fragmentada da Igreja. As bases para que essa Igreja hierarquizada e altamente organizada, compatível com o Estado romano naquele momento de transformação da sociedade, a permitiu participar de assuntos seculares e promovendo a cultura cristã; a partir daí, construiu-se sua legitimação teológica-eclesiástica como *instituição* universal de

organização religiosa, assumida pelo Estado romano a partir do século IV, e definida como *Ecclesia Catholica* por Santo Agostinho: “Existe só uma Igreja, a única chamada católica” [*Itaque una est ecclesia quae sola catholica nominatur*].⁴⁴⁶

A união das Igrejas particulares era indispensável para a tarefa de a Igreja estabelecer suas bases doutrinárias e disciplinares. Desse modo, o cristianismo na forma de Igreja universal e coesa contribuía profundamente na organização da sociedade romana, de modo que os bispos da Antiguidade dominaram o governo de grandes comunidades.

Segundo Paula Dias:

Transferiam-se atribuições da esfera civil para a religiosa, fenómeno cujo silêncio só nos permite verificar os efeitos, sem que, de facto, surjam testemunhos de conflitualidade de atribuições por parte dos protagonistas do período pós-constantiniano. Assim, a *diocese*, circunscrição territorial criada pela reforma administrativa de Diocleciano, coincidirá com a circunscrição territorial afecta à autoridade de um bispo, afinal o novo *uicarius*. Neste sentido, a língua conservou a marca do tempo, em que o bispo se elevou à mais alta autoridade dentro de um círculo administrativo.⁴⁴⁷

Os bispos tinham a mesma importância ministerial, em relação a outro colega, mas a sua cidade não. Desta forma, os bispos das metrópoles (ou capital provincial) eram os metropolitanos. No Concílio de Nicéia, com o cânon 6, criou-se a exigência de que o metropolitano deveria dar o consentimento em uma ordenação episcopal; o Sínodo de Antioquia (de 341), no cânon 9, definiu que não se deveria tomar uma decisão importante sem antes consultar o metropolitano, e definiu ainda que um bispo não deveria atuar fora da sua *parroquia* (depois chamada diocese) sem ordem deste, assim como sua presença era indispensável para a legitimidade de um sínodo provincial.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Cf. *Tratado sobre el Bautismo*, I, 10, 14 (in BAC 498, p. 425).

⁴⁴⁷ Dias, Paula Barata. Cristianismo e responsabilidade cristã na Queda de Roma. In: Oliveira, Francisco de; Brandão, José Luís; Mantas, Vasco Gil; Sanz Serrano, Rosa (orgs.). *A queda de Roma e o alvorecer da Europa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. (Humanitas Supplementum, 21), p. 61.

⁴⁴⁸ Sotomayor, Manuel. Estructuración de las Iglesias cristianas. In: Sotomayor, Manuel; Fernández Ubiña, José (coords.). *Historia del cristianismo*. Vol. 1: El mundo antiguo. Madrid: Editorial Trotta; Granada, 2011. (Colección estructuras y procesos – serie religión), p. 536.

Não obstante isto, a Igreja particular tinha de ser uma imagem da Igreja universal, assim como estar em comunhão com as demais Igrejas, mas, sobretudo com a de Roma, que, segundo a tradição cristã, detinha a primazia sobre as demais. A primazia de Roma advém da cátedra de Pedro, mas nos primeiros séculos é simbólica, sem reflexos na administração eclesiástica. Este segue o modelo colegial (os concílios), em que as autonomias são os episcopados; as dioceses e mais propriamente as sedes das províncias, que serão as chamadas sedes metropolitanas (o primado de Pedro, entretanto, impõe-se na administração eclesiástica somente mais tarde).

No entanto, o problema das Igrejas locais estarem em unidade formando uma Igreja universal, foi palco de uma longa polêmica em solo africano. Quando Constantino decidiu favorecer a Igreja cristã, a encontrou dividida na África pelos traumas da perseguição sob Diocleciano (entre 303 e 305). O cisma evidenciava o problema da *pax constantiniana*, pois resultou na tensão de duas tendências cristãs: uma que aceitava o Império e outra que preferiu o rejeitar. Uma parte dos cristãos naquela província romana (entre os séculos IV e V) optaram por não se vincular à Igreja, constituindo uma facção denominada “donatismo”, que se considerava como a autêntica herdeira da Igreja da África, fundada pelos seus mártires, e por isso, estarem dispensados de uma ligação direta com a sé romana, sobretudo com o Império.

Mazzarino argumenta que apesar da mudança político-religiosa de Constantino ter favorecido o cristianismo, não foi democrática, logo, os extremistas donatistas se voltaram contra o imperador, assim como todos os imperadores [*reges saeculi*] subsequentes foram considerados por Petiliano, bispo donatista de Cirta Constantina, como adversários do cristianismo.⁴⁴⁹

Para Peter Brown, a origem do cisma começou devido a tendências puristas em posição contrária ao excessivo compromisso com os poderes terrenos:

Por volta de 311, as comunidades africanas tinham-se visto numa situação semelhante à dos integrantes de um movimento de resistência cujo país houvesse começado a se dedicar às complexidades e negociações dos tempos de paz. Achava-se que um número excessivamente grande de bispos havia “colaborado” durante a Perseguição de Diocleciano, a última

⁴⁴⁹ Mazzarino, Santo. *Il basso impero: Antico, Tardoantico ed èra costantiniana*. Bari: Edizioni Dedalo, 2003. (Storia e civiltà, 13). Vol. 1, p. 91.

grande perseguição, em 303-305. Eles haviam entregado exemplares das Escrituras Sagradas para serem queimadas pelos magistrados pagãos. Esse ato covarde, a *traditio*, a “entrega” dos Livros Sagrados, teria privado o bispo culpado, o *traditor*, de todo o poder espiritual. Acreditava-se que Ceciliano, bispo de Cartago, fora ordenado por um desses *traditores*. Para oitenta bispos nômadas, no ano de 311 a questão fora simplesmente declarar inválida a sua ordenação e eleger outro bispo em seu lugar. Esse bispo “puro” de Cartago não tardara a ser sucedido por outro, Donato: e fora este que, como bispo rival de Cartago, dera seu nome ao que chamamos de “Igreja donatista” – o *pars Donati*, ou “partido de Donato”.

Ceciliano resistira ao ataque de seus rivais. A alegação dos nômadas era extremamente frágil: muitos deles também tinha sido *traditores*. O restante da Igreja latina tinha maior disposição de tolerar “colaboracionistas”. Acima de tudo, o próprio imperador romano, Constantino, tornara-se cristão. Ceciliano era o bispo existente; portanto, Constantino o apoiou contra o que, aos olhos dos não-africanos, pareciam ser queixas exageradas e provincianas.

Com isso, o apoio de que desfrutava Ceciliano era vasto, porém distante; o de Donato restringia-se à África, mas tinha raízes sólidas. Os dois lados estavam confiantes na vitória; acabaram por se distanciar numa cisão irreconciliável.⁴⁵⁰

Segundo Escribano Paño⁴⁵¹, a teologia donatista, seguindo a tradição cristã africana, defendeu que a verdadeira Igreja deveria estar ligada à resistência; a sua teologia estava fundamentada no princípio do “repúdio”: repúdio aos *traditores*, para evitar a transmissão da contaminação; repúdio dos sacramentos administrados pelos *traditores*; repúdio à fórmula *homoousios* nicena por ser subscrita pelo bispo de Roma, ele também sucessor dos *traditores*.

Portanto, foi um cisma tipicamente africano-ocidental, e isto demandou uma resposta daqueles que ainda ficariam unidos a uma Igreja universal. A polêmica girava em torno do seguinte problema: os cristãos africanos estavam divididos quanto à idealização da santidade da Igreja em relação a quem dela participava, isto é: em qual Igreja o cristão conseguiria ser verdadeiramente cristão e alcançar a sua salvação? A gravidade do caso potencializou-se na medida em que as duas Igrejas, católica e donatista, haviam tido um fundamental papel na

⁴⁵⁰ Brown, *op. cit.*, 2005. p. 266-267.

⁴⁵¹ Escribano Paño, María Victoria. El cristianismo marginado: heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV. In: Sotomayor, Manuel; Fernández Ubiña, José (coords.). *Historia del cristianismo*. Vol I: El mundo antiguo. Madrid: Editorial Trotta; Granada: Universidade de Granda, 2011. (Colección estructuras y procesos – serie religión), p. 348-349.

desconstrução da antiga religião romana na África, e por isso ambas lutavam pela veracidade de sua instituição.

Durante o processo de afirmação e expansão donatista, a Igreja católica africana não possuía grandes nomes até o aparecimento de Optato, bispo de Milevi, que ao redigir o seu *Aduersus Parmenianum Donatistam* (finalizado em 384) iniciou uma literatura católica contra o cisma: “Ottato di Milevi fu [...] che come primo vescovo cattolico entrò in polemica letteraria con esso e in ciò divenne grande precursore di Agostino che nella prima metà del suo episcopato trovò il suo principale compito nel debellare il donatismo”⁴⁵².

Apesar da importância de Optato para a polêmica, foi com o protagonismo dos bispos Aurélio de Cartago e Agostinho de Hipona que o catolicismo conquistou espaço na África. Mesmo com a inferioridade numérica em adeptos e episcopados, promoveram distintas reuniões conciliares e conseguiram estabelecer bispados onde antes somente haviam sedes donatistas. Entretanto, somente o trabalho eclesiástico não seria suficiente para convencer o cristão africano que o catolicismo representava a verdadeira Igreja, e neste aspecto Agostinho foi além do colega Aurélio.

Na necessidade de legitimar essa organização hierárquica, geopolítica e teológica da universalidade da Igreja – enfim, para que se pudessem sustentar essas relações de poder –, a eclesiologia de Santo Agostinho apontou para a Igreja como sendo “Universal”, um novo espaço ideal, a “Igreja Católica”. Em face disso, exortou que o afastamento desse magistério teria como resultado o homem inapto à cristandade que se construía, ou seja, não seria “perfeitamente” religioso, não qualificado à santificação: *salus extra ecclesiam non est*.

A particularidade do seu pensamento foi defender a Igreja como espaço que contemplava dois níveis: o primeiro, externo, a sua universalidade, que lhe permitia assumir missão civilizadora junto ao Estado; o segundo interno, como comunidade *mixta*, capaz que congregar todo tipo de cidadão e educá-lo pela *doctrina* (instrução das verdades do cristianismo) e *disciplina* (exercício moral).

⁴⁵² Ratzinger, Joseph. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*. Tradução Antonio Dusini. Milano: Jaca Book, 2005. (Già e non ancora, 36), p. 109.

Pode-se inferir que em seus *Contra*, o argumento agostiniano se fundamentou em três situações: (1) a unidade e universalidade da Igreja; (2) a responsabilidade donatista pelo cisma e o caso do batismo; e (3) a defesa agostiniana da participação do Império.

3.2 A Igreja e sua universalidade segundo Agostinho

O ponto de partida da construção do conceito de universalidade da Igreja em Agostinho foi a defesa do pressuposto de que ela não era uma invenção, uma ficção, mas uma promessa divina, que, conforme acreditou tornou-se realidade com a consolidação do catolicismo⁴⁵³; não por acaso, Ratzinger infere que “specialmente nella polemica antidonatina il concetto della *catholica* è di grande importanza”⁴⁵⁴. Para elaborar este seu conceito de universalidade, Agostinho se fundamentou em dois princípios: as fontes bíblicas e a trajetória histórica dos cristãos em forma de Igreja.

Ao desenvolver esse tema, Agostinho sabia que os seus interlocutores não se convenceriam de seus argumentos; no entanto, também sabia que os textos dos *Contra* seriam lidos por alguns donatistas, e mesmo católicos. Em face disso, resolveu comprovar que a temática foi ensinada pelas Escrituras, principalmente o Salmo 2 que apareceu citado por Petiliano, mas destacou que o bispo donatista de forma habilidosa fez uma supressão de dois versículos (7 e 8), onde justamente estava predito o tema da universalidade e a herança de Deus como promessa que se espalhou por todo o *orbis*, e não apenas em uma única região⁴⁵⁵. A partir disso, a sua interpretação centrou-se em colocar que o resultado disto seria a consecução da unidade cristã em forma de Igreja universalizada.

No seu livro segundo *Contra Petiliano* registrou aqueles que considerou como os principais passos bíblicos sobre o tema. A própria ideia de universalidade da Igreja estava associada à universalidade do Evangelho, e foi atestada em inúmeros textos proféticos

⁴⁵³ *Contra Gaudêncio* I,33,42 (in BAC 541, p. 710-711) [*Propterea tenentes Ecclesiam, quae dilatatur et crescit per omnes gentes et per uniuersam terrarum, non utique figmentum sequimur humanum, sed promissum factumque diuinum*].

⁴⁵⁴ Ratzinger, Joseph, *op. cit.*, 2005, p. 330.

⁴⁵⁵ *Contra Petiliano* II,92,210 (in BAC 507, p. 254).

[*innumerabilia prophetica documenta*⁴⁵⁶] como acreditou⁴⁵⁷. A universalidade ainda podia ser interpretada em Oséias (18,4-5), Salmo (18) e Mateus (5,14), textos que representariam o princípio que acreditou como palavras divinas, logo, jamais seriam deixadas de ouvir e de que a verdade deveria ser anunciada por toda a terra. Acrescentou a isto o episódio neotestamentário em que o Espírito divino manifestara-se com línguas de fogo para representar a caridade e conservar o vínculo da paz, o que se efetivara como a comunicação em todas as línguas, ou seja, o Corpo de Cristo, a Igreja, deveria estar presente em todo o *orbis*⁴⁵⁸. Nestes termos a comunhão cristã em todo o *orbis* deveria ser mais importante do que a comunhão do partido de Donato⁴⁵⁹ o que inclusive significaria a confirmação de qual seria a verdadeira Igreja⁴⁶⁰.

Não só isso, é possível destacar em sua argumentação a preocupação em resolver a questão *onde* estaria a Igreja, se em um local (um grupo específico) ou espalhada pelo orbe⁴⁶¹. Dos Evangelhos de João (10,27) e Lucas (24,39) demonstrou que as “ovelhas” (cristãos) escutavam e seguiam a voz de seu “pastor” (Jesus), mas destacou que o próprio pastor informara que isto seria ponto de difícil aceitação, o que significava dizer que nem todos aceitariam, separando-se e tornando-se cismáticos; de Lucas 24,46-47 concluiu que o evangelista registrara que a ideia de morte e ressurreição tinha como propósito a conversão e perdão dos pecados de todas as nações (tendo como início Jerusalém), logo, o redil de Cristo pressupunha a ideia de universalidade e, para aqueles que rompessem com a comunhão possível entre as nações, associou com o símbolo de “lobos” sob a pele de ovelha, caracterizando-os como falsos cristãos, isto é, aqueles que separavam as ovelhas da unidade e da caridade. No terceiro livro *Contra Petiliano* inferiu que, em termos escriturísticos, a universalidade também deveria ser entendida como herança, cuja concretização pode ser

⁴⁵⁶ *Contra Petiliano* II,8,19 (in BAC 507, p. 89).

⁴⁵⁷ *Contra Petiliano* II,8,20 (in BAC 507, p. 90-91) [*Quod autem uos a totius orbis communionem separatos uidemus, quod scelus et maximum et manifestum et omnium uestrum est, si exaggerare uelim, tempus me citius quam uerba deficient*].

⁴⁵⁸ Cf. *Contra Petiliano* II,32,74 (in BAC 507, p. 140-141).

⁴⁵⁹ Cf. *Contra Petiliano* II,38,83 (in BAC 507, p. 151).

⁴⁶⁰ *Contra Petiliano* II,32,74 (in BAC 507, p.140) [*Hinc fit ut ecclesia uera neminem lateat*].

⁴⁶¹ *Contra Petiliano* II,73,164 (in BAC 507, p. 206) [*Sic et nunc, quoniam quaestio est inter nos ubi sit ecclesia*].

tomada da promessa feita a Abraão e que se consolidou como unidade-universalidade na forma de Igreja⁴⁶².

A história da Igreja para Agostinho também tinha sua importância para corroborar a sua tese da universalidade. Destacou que o caso da universalidade era algo antigo entre os cristãos, e já estava na discussão da sua própria origem posto que os Evangelhos eram anteriores aos textos de Juliano ou à crise da unidade cristã sob os donatistas. Mas, partiu pela defesa da existência de que somente havia uma Igreja verdadeira, aquela que considerou universal⁴⁶³. Agostinho inferiu que os donatistas ao acusarem Ceciliano, desdobraram sua acusação a todas as Igrejas que aparecem nas Escrituras apostólicas e canônicas [*in Scripturis apostolicis et canonicis*⁴⁶⁴], fazendo menção às inúmeras igrejas espalhadas pelo *orbis*, conforme as Escrituras: aquelas a que Paulo dirigiu cartas, a de Jerusalém governada por Tiago, Antioquia onde surge o termo cristão (cf. At 11,26), as igrejas que aparecem no Apocalipse (de João), àquelas que escreveu Pedro, e todas aquelas fundadas em outros lugares pelos apóstolos, e daí a todas aquelas que deram continuidade a esta expansão, o que significava romper com a apostolicidade. Para desqualificar os adversários, Agostinho tentou demonstrar que os donatistas acusavam até mesmo as igrejas primitivas para justificar a separação africana, e tudo isso para não se submeterem à correção⁴⁶⁵ daquilo que considerou a divisão como nefasto crime.

Ainda que, para o estabelecimento do seu conceito de Igreja universal, Agostinho procurou demonstrar como os donatistas negavam o princípio da herança do *orbis* conforme constava nos textos dos Salmos: “dominará de mar a mar, desde o rio até os confins da terra” [*dominabitur a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrae* (Ps 71,8)] e “Pede, e eu te darei as nações como herança, os confins da terra como propriedade” [*Dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae?* (Ps 2,8)]⁴⁶⁶, sua tentativa de desconstrução dos adversários procurava desvincular os donatistas do

⁴⁶² *Contra Petiliano* III,50,62 (in BAC 507, p. 379) [*Propter ipsius uero ecclesiae unitatem*].

⁴⁶³ Cf. *Contra Petiliano* II,97,224 (in BAC 507, p. 265-266).

⁴⁶⁴ *Contra Crescônio* II,37,46 (in BAC 541, p. 311).

⁴⁶⁵ *Contra Crescônio* II,37,46 (in BAC 541, p. 311) [*ne corregatis errores*] [*qui uos ad tantum scelus nefaria dissensione compellit*].

⁴⁶⁶ *Contra Petiliano* I,13,14 (in BAC 507, p. 59).

universalismo eclesiástico; para Agostinho, ao procederem daquela forma cometiam aquilo que entendeu como sacrilégio por romperem a sociedade cristã⁴⁶⁷.

Em *Contra Gaudêncio*, Agostinho chamou a atenção de que em suas últimas palavras sobre a terra, Jesus teria deixado aos Apóstolos – o que justificaria também a ideia de apostolicidade – o que deveria ser a fé sobre a Igreja [*quam fidem de Ecclesia reliquit apostolis*], um verdadeiro testamento [*testamentum*], dado não quando ia ao sepulcro mas quando subia ao céu [*se ascensurus in caelum*]⁴⁶⁸: teria revelado aos discípulos que a lei divina foi cumprida, isto é, a morte e ressurreição, o que o confirmaria como messias, e a transmissão e universalização deste mistério consistia na tarefa dos cristãos, posto que, enquanto dimensão religiosa significaria a remissão dos pecados para todas as nações [*omnes gentes*]⁴⁶⁹. Para Agostinho, portanto, a Igreja tinha a universalidade como teor testamentário, iniciada em Jerusalém e frutificada e espalhada pelo *orbis* [*qui Ecclesiam suam incipientem ab Hierusalem et per omnes gentes fructificantem*]⁴⁷⁰.

Fez uso inclusive de Ticônio, intelectual e leigo da facção dos donatistas, que já havia concordado com a ideia de que a Igreja estava difundida pela terra⁴⁷¹ e que tal fato, como promessa divina, não poderia ser comprometido/encerrado/rompido por pecado humano (em qual nível fosse) ou mesmo pela impiedade dos homens, isto é, à Igreja estava garantida a universalização⁴⁷². Agostinho argumentou que esta lógica teria sido percebida por Ticonio por que os cristãos da África faziam parte do cristianismo de uma forma geral, unidos em comunhão, e que, portanto, os donatistas romperam com esta unidade⁴⁷³.

Por fim, Agostinho entendia que os donatistas, ao negarem a universalidade não reconheceram o caminho da paz para os cristãos, isto é, chegaram a aceitar a paz mas só

⁴⁶⁷ *Contra Petiliano* III,50,62 (in BAC 507, p. 380) [*criminum alienorum sacrilegium*] [*propter malos dispensatores, hoc est praepositos, societas christiana diuidatur*]. Cf. Langa, Pedro, notas, in BAC 507, p. 380/n. 214.

⁴⁶⁸ *Contra Gaudêncio* I,20,22 (in BAC 541, p. 671).

⁴⁶⁹ *Contra Gaudêncio* I,20,22 (in BAC 541, p. 672).

⁴⁷⁰ *Contra Gaudêncio* I,20,22 (in BAC 541, p. 673).

⁴⁷¹ *Contra Parmeniano* I,1,1 (in BAC 498, p. 206-207) [*uidit ecclesiam dei toto terrarum orbe diffusam*].

⁴⁷² *Contra Parmeniano* I,1,1 (in BAC 498, p. 207) [*ut fides dei de ecclesia futura diffundenda usque ad terminos orbis terrae, quae in promissis patrum retenta et nunc exhibita est*].

⁴⁷³ *Contra Parmeniano* I,1,1 (in BAC 498, p. 207) [*in Africa christianos pertinere ad ecclesiam toto orbe diffusam, qui utique non istis ab eiusdem orbis communionem atque unitate se iunctis, sed ipsi orbi terrarum per communionem conecterentur*].

internamente ao *pars Donati* – ao readmitirem os maximianistas, que eram cismáticos do próprio partido –, mas se recusaram aquilo que concebeu como Paz de Cristo que compreendia o batismo estendido por todo o *orbis* (onde a África seria apenas uma parcela)⁴⁷⁴, o que significava se colocar contra a verdadeira unidade [*uerae unitati*⁴⁷⁵], ou, a Igreja católica, como defendeu Agostinho.

Pensar a universalidade da Igreja também exigiu de Agostinho estabelecer etimologicamente uma interpretação que pudesse refutar os dissidentes. Mesmo que no *Contra Petiliano* admitiu sua dificuldade com a língua grega, afirmou que:

no creo ser un descarado al decir que conozco que ὅλον no significa “uno”, sino “todo entero”, y χαθ’ ὅλον quiere decir “según todo”, de donde tomó el nombre la Iglesia católica según la palabra del Señor: *A vosotros no os toca conocer el tiempo que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra.* He aquí de dónde le viene el nombre de católica. Pero vosotros tenéis tan cerrados los ojos que chocáis contra el monte, que, según la profecía de Daniel, creció de una piedra pequeña y llenó toda la tierra, y nos achacáis a nosotros el habernos incluido en un partido y no estar en el todo, cuya comunión se extiende por todo el orbe. Pero como, si me dijeras que yo soy Petiliano, no encontraría modo de refutarte sino riéndome del bromista o lamentándome del delirante, éste es el único recurso que veo a mi alcance; y como no pienso que tú estés bromeando, mira qué es lo que me resta.⁴⁷⁶

Segundo Elio Pereto, o substantivo e adjetivo “católico” significam “universal”, e referidos à Igreja,

Especificam uma de suas notas mais importantes, a de não ser, por fundamento, nacional ou local, e de ser aberta a todos os homens. [...] No

⁴⁷⁴ *Contra Petiliano* I,20,22 (in BAC 507, p. 67) [*ad sacrilegam iniuriam pacis Christi repudiant*].

⁴⁷⁵ *Contra Petiliano* I,12,13 (in BAC 507, p. 58).

⁴⁷⁶ *Contra Petiliano* II,38,91 (in BAC 507, p. 160) [*non tamen impudenter dico me nosse ὅλον non esse “unum”, sed “totum”, et χαθ’ ὅλον “secundum totum”, unde catholica nomem accepit dicente ipso domino: Non est uestrum scire tempora quae Pater posuit in sua potestate, sed accipietis uirtutem spiritus sancti superuenientem in uos, et eritis mihi testes in Hierusalem et in totam Iudaeam et Samariam et usque in totam terram (Act 1,7-8). Ecce unde catholica uocatur. Sed ita clausis oculis offenditis in montem, qui ex paruo lapide secundum porphetiam Danielis creuit et impleuit uniuersam terram (cf. Dan 2,35), ut nobis dicatis quod in parte ceserimus et in toto non simus, quorum communio uniuerso orbe diffunditur. Sed quemadmodum, si mihi diceres quod ego sim Petilianus, non inuenirem quemadmodum te refellerem, nisi ut iocantem riderem aut insanientem dolerem, hoc mihi nunc faciendum esse uideo; sed quia iocari te non credo, uides quid restet*].

grego clássico, a palavra ‘católico’ já possuía o significado de universal [...]. Este título antigo, conservado pelos cristãos que aderem à forma de fé proposta por Roma, provinha da consciência que tinham da originalidade de sua religião, da superação, nela congênita, das restrições étnicas e da oferta da salvação feita a todos os homens indistintamente.⁴⁷⁷

O termo em si era um propósito de unidade, de um corpo coeso a uma só voz. O termo impôs-se precisamente neste contexto de incompatibilidade disciplinar, era preciso resolver quem era a verdadeira Igreja, a que representava a ideia de universalidade. O contexto de ameaça da integridade reforçou o uso do termo nas eclesiologias de Cipriano, e sobretudo em Agostinho.

Segundo Paola Marone:

When the term 'catholic' was known in the pagan world, and had assumed a ecclesial connotation in the Christian world, the Christian authors of Africa began to use it. In Africa the Church found herself divided. Every town and village had the representatives of two rival communions. Both claimed to be the one Church outside which there is no salvation [...]. They disagreed profoundly about some issues of ecclesiology.⁴⁷⁸

Os donatistas se utilizavam da figura de Cipriano para se considerarem os verdadeiros católicos, o que para o bispo de Hipona seria uma contradição. Para tal, Agostinho fez uso de um passo carta *De unitate Ecclesiae* de Cipriano (§5), em que a Igreja verdadeira seria aquela que estendeu seus raios por todo o orbe, e com fecundidade, extrapolando os limites locais e se fazendo presente em todas as partes, e isto sem a divisão de seu corpo (de fiéis). Ao considerar os donatistas como partido, ou seja, “outros cristãos”, Agostinho os considerou como impedimento para a formação cristã⁴⁷⁹. Logo, assim como deixou explícito no *Contra Petiliano*, ao enfrentar Gaudêncio com a demonstração da contradição da tese, passou também pela explanação do significado do termo “católico”: ὅλον deveria ser definido como “tudo” ou “universal”, e καθ’ ὅλος significaria “através de

⁴⁷⁷ Pereto, Elio. *Católicos* (in DPAC, 275-276).

⁴⁷⁸ Marone, Paola. The use of the term “catholic” in the Donatist controversy. *Pomoerium*, nº 6, Madrid, 2007-2008, p 86-87.

⁴⁷⁹ Cf. *Contra Gaudêncio* II,2,2 (in BAC 541, p. 734).

todo” ou “segundo o todo”⁴⁸⁰, isto é, condição que os donatistas não poderiam alegar ter, a menos que o fizessem sob condição de má fé. Agostinho ainda enfatiza que, caso os clérigos do cisma não conseguissem compreender e interpretar esses termos gregos, que procurassem outra língua e deixassem de lado o testemunho de Cipriano⁴⁸¹.

Essa discussão foi importante para Agostinho porque Petiliano, por exemplo, insistiu em considerar os católicos como partido, chamando-os de *pars Macarii*, partidários de Macário – legado imperial que teve a incumbência de investigar o que ser feito da sede episcopal em Cartago após a morte de Ceciliano, e que optou por favorecer os católicos. A réplica agostiniana, como ficou claro em seus argumentos, lançou-se no combate da afirmação de Petiliano de negar a ideia de universalidade predita sobre a Igreja (ou cristianismo) em fontes como Mateus (13,24-30.36.43) ou Gênesis (22,18), o que significava colocar o partido cismático como sendo a Igreja celeste, aquela composta somente por cristãos purificados (ou santificados) após a chamada “colheita final”. A refutação de Agostinho ainda ressaltou que o bispo adversário não só negou como válido o batismo administrado pelos católicos em África, mas por outros cristãos por todo o *orbis*, e que, contraditoriamente, aceitava o batismo dado pelos circunceliões⁴⁸².

O fato de Petiliano lançar a nomenclatura [*Macari partem*] de uma personagem do catolicismo que estava em comunhão universal, constituiu em uma forma de combater aquilo que os católicos faziam com o donatismo ao associá-los a Donato [*parte Donati*]. Contra isto, Agostinho considerava estranho, pois o catolicismo foi associado a uma personagem africana pouco ou nada conhecida pelo *orbis*; isto é, refutava o bispo donatista dizendo que os cristãos espalhados pelo mundo poderiam dizer que não conheciam o tal Macário, ao passo que ele (Petiliano) e os seus não poderiam negar que conheciam Donato⁴⁸³. Para Agostinho a Igreja compreenderia uma unidade heterogênea, no sentido de história e personagens particulares, mas não no aspecto doutrinal e/ou disciplinar. Em face disto, Agostinho considerava como mortal partidizar a Igreja de Cristo, nada seria mais

⁴⁸⁰ *Contra Gaudêncio* II,2,2 (in BAC 541, p. 734-735) [*Hinc enim et Graeco uocabulo catholica nominatur: quod enim Graece ὅλον dicitur, Latine “totum” uel “ueniuersum” interpretatur. “Per totum” ergo siue “secundum totum” est καθ’ ὅλον, unde catholica nuncupatur*]. Cf. Langa, Pedro, *nota complementaria* nº 26, in BAC 507.

⁴⁸¹ Cf. *Contra Gaudêncio* II,2,2 (in BAC 541, p. 734-735).

⁴⁸² Cf. *Contra Petiliano* II,39,93 (in BAC 507, p. 161-162).

⁴⁸³ *Contra Petiliano* II,39,94 (in BAC 507, p. 162).

destrutivo do que falar em *in parte Donati* em substituição à Igreja de Jerusalém que teria se espalhado pelo mundo⁴⁸⁴. Em favor disto, afirmou ainda que, se Cristo não estava dividido, também a Igreja não poderia estar: “Está Cristo dividido, para que vós o separeis da Igreja?” [*Numquid diuisus est Christus, ut uos ab ecclesia scinderetis?*]⁴⁸⁵. As expressões *in parte Donati*, *pars Donati*, representaram, portanto, um forte rótulo contra o cisma, e não por acaso Agostinho intitulou sua primeira obra da polêmica como *Psalmus contra partem Donati*⁴⁸⁶, o que não os agradou, e como réplica a isto chamavam os católicos de *pars Macari*, *Macariana tempora*, por causa da repressão de Macario⁴⁸⁷. Agostinho citou também alguns excertos da *Epistula I ad Augustinum* de Petiliano em que o donatista negava que o seu batismo se dava em nome de Donato, e que o uso que Agostinho dava ao texto de Paulo (1Coríntios) estava equivocado; todavia, Agostinho reiterou que, mesmo que não dissessem isso, em termos práticos se colocaram como partidários de algo, no caso de Donato, posto que romperam com a unidade universal do cristianismo, o que era o grande problema⁴⁸⁸.

Em defesa da unidade eclesial, e comunhão universal, as Igrejas espalhadas fundadas pelo trabalho apostólico têm uma origem comum, com continuidade e laços doutrinários, o que no pensamento agostiniano não permitia justificativa para abandonar tal herança.

O processo de universalização se verificava até mesmo nos povos não romanos que estavam fora do mundo romano⁴⁸⁹; e que foi interpretado como um sinal da profecia apresentada na história dos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó (cf. Gênesis 22,18; 26,3-4; 28,14) em que Deus chegaria a todas as nações [*omnes gentes*]. A sua fecundidade seria concretizada com a Igreja que cresceria, mesmo que para manter isso tivesse que incorporar/mesclar em si seus inimigos [*uerum etiam permixta multitudine inimicorum eius*], o que seria em tese uma forma de exercitar e provar sua unidade [*exerceri et probati possit*], cuja expressão *Supra mare* seria de conhecimento comum, e que pelo menos para Agostinho

⁴⁸⁴ *Contra Petiliano* II,15,34 (in BAC 507, p. 103) [*ecclesiam suam per omnes gentes incipientam ab Hierusalem*].

⁴⁸⁵ *Contra Petiliano* II,42,100 (in BAC 507, p. 167).

⁴⁸⁶ Cf. *Psalmus contra partem Donati* [= *Salmo contra la secta de Donato* (in BAC 498)].

⁴⁸⁷ Langa, Pedro, *notas*, in BAC 507, p. 103/n. 57. Cf. Langa, Pedro, *notas complementarias*, nº 18, in BAC 498.

⁴⁸⁸ Cf. *Contra Petiliano* III,51,63 (in BAC 507, p. 380-383).

⁴⁸⁹ *Contra Crescônio* IV,61,74 (in BAC 541, p. 554) [*ad multas etiam barbaras gentes extra orbem Romanum crescendo peruentura est*].

significava a parte ocidental [*occidentalem partem*]⁴⁹⁰. Ou seja, os donatistas negaram esse caráter profético da universalidade ao pretenderem que o testamento expressado⁴⁹¹ se limitasse à África.

Como era de seu gosto, Agostinho fez uso da prosopopeia para ampliar ainda mais a sua defesa da universalidade. Ao colocar na boca da Igreja de Filadélfia (cf. Apocalipse 1,11) versos tirados do Salmo 21 (17-19;28-29) e do Evangelho de Mateus (3,12 e 13,30), fez uma junção de versículos para argumentar que uma comunidade tão distante da África poderia não conhecer ou ter vivenciado problemas locais, como foi o caso dos *traditores*. Isso não justificava a ruptura, pois a união era imprescindível. Destacou ainda que “Filadelfia” significava “amor entre irmãos”⁴⁹²; isto é, defendeu que a divindade teria pago um preço alto para redimir o pecado humano de tal forma que sua extensão não poderia ser restrita a um grupo em especial, ou uma nação, mas todas as nações foram entendidas como destinatárias [*uniuersae patriae gentium*]. Mesmo que essa universalização significasse o envolvimento de muitos que não viveriam um verdadeiro cristianismo, e segundo exemplo tirado dos textos sagrados, isto se resolveria na “colheita” ou a segregação [*separari*] final. Desta forma, a igreja de Filadélfia era a figura para as igrejas disseminadas pela terra.⁴⁹³

Ao elaborar esse raciocínio, Agostinho concluiu que a Igreja de Filadélfia incorreria em grande delito caso não guardasse a disciplina eclesiástica [*disciplinam ecclesiasticam*]⁴⁹⁴. Agostinho acreditava que essa sua interpretação encontrava respaldo bíblico, principalmente em um passo do Evangelho de Mateus (13,30) em que o próprio Cristo colocou que o mundo inteiro simbolizava o campo, e que, neste campo, viveriam juntos a cizânia e o trigo (os bons e os maus), e de que a colheita somente ocorreria no fim do mundo. Apoiado nessa parábola, Agostinho associou o campo à Igreja, ou seja, como universal, pois estava comparada ao mundo, e não era exclusividade da África, e a cizânia simbolizava os donatistas enquanto o trigo representava os católicos. Em *Contra Petiliano* registrou a mesma ideia: “*porque o campo é o mundo, não a África, a colheita é fim do mundo, não a época de Donato*” [*ager*

⁴⁹⁰ Cf. *Contra Crescônio* IV,61,74 (in BAC 541, p. 555).

⁴⁹¹ *Contra Crescônio* IV,61,74 (in BAC 541, p. 555) [*testamento prolato*] [*non in solo africo remansisses*]. Cf. Langa, Pedro, *notas complementarias* nº 13 (in BAC 541).

⁴⁹² *Contra Parmeniano* I,7,12 (in BAC 498, p. 224) [*quae mystico nomine per linguam Graecam fraternam intimat caritatem*].

⁴⁹³ Cf. *Contra Parmeniano* I,7,12 (in BAC 498, p. 224-227).

⁴⁹⁴ *Contra Parmeniano* I,7,12 (in BAC 498, p. 226).

est enim mundus, non Africa, messis finis saeculi (Mt 13,38-39), *non tempus Donati*⁴⁹⁵]. Com isso, a Igreja verdadeira seria aquela capaz de aguardar a colheita final, e não ser a colheitadeira no tempo presente, como teria pretendido Donato⁴⁹⁶. Confiante nessa interpretação, Agostinho assumiu uma prática episcopal comum à Antiguidade Tardia, a tarefa de ensinar aquilo que foi estabelecido como verdade pelo catolicismo: “Pero ya es hora, creo yo, de analizar punto por punto los textos mismos de la Escritura, que, al ser mal interpretados, embaucan a los ignorantes y, por la gracia del Señor, explicarlos según el sentir de la verdade católica” [*Sed iam tempus est, quantum existimo, ipsa testimonia scripturarum, quae male interpretando decipiunt imperitos, diligenter attendere et quantum donat dominus secundum intellectum catholicae ueritatis aperire*].⁴⁹⁷

Portanto, para Agostinho era preferível ficar ao lado de quem estava em comum acordo com todo o *orbis* e não só com parte dele. O donatista seria aquele que não queria participar desta comunhão de todos os povos⁴⁹⁸; por isso Agostinho insistiu tanto em estigmatizá-los como cisma sacrílego [*scrilegi schismatis*] num primeiro momento, e depois como *haereticum et sacilegium errorem*⁴⁹⁹, o que seria para ele pior que o caso dos *traditores*⁵⁰⁰.

3.2.1 A unidade interna: Igreja *permixta*

A unidade externa não era possível para Agostinho sem a unidade interna. No que diz respeito isso, argumentava que sua sustentação era a ação mútua, suportar-se pelo amor, conservando assim a unidade⁵⁰¹, o que significava ganhar o máximo possível para Cristo cumprindo a promessa de uma comunidade eclesial para todos⁵⁰². Essa união também foi

⁴⁹⁵ *Contra Petiliano* III,2,3 (in BAC 507, p. 301).

⁴⁹⁶ Cf. *Contra Parmeniano* I, 14,21 (in BAC 498, p. 240-241).

⁴⁹⁷ *Contra Parmeniano* I,14,21 (in BAC 498, p. 241).

⁴⁹⁸ *Contra Petiliano* II,36,84 (in BAC 507, p. 151) e *Contra Petiliano* II,31,70 (in BAC 507, p. 137).

⁴⁹⁹ *Contra Crescônio* II,12,15 (in BAC 541, p. 263).

⁵⁰⁰ *Contra Crescônio* III,35,39 (in BAC 541, p. 370).

⁵⁰¹ Cf. *Contra Petiliano* III,5,6 (in BAC 507, p. 306-307).

⁵⁰² *Contra Petiliano* III,6,7 (in BAC 507, p. 307) [*cum omnibus quos Christo lucrari cupimus actitantes atque inter cetera sanctam acclesiam, quam in dei litteris promisam legimus et sicut promissa est in omnibus gentibus reddi cernimos*].

interpretada como sendo um grêmio pacífico [*pacificium gremium*⁵⁰³], para além da África⁵⁰⁴. Não somente isto, entendeu que o exercício da caridade entre os cristãos culminaria impreterivelmente na unidade⁵⁰⁵. Para defender esse raciocínio fez uso da expressão *mixta*, ou *perxmista*, que significava Igreja misturada, mas unida.

Segundo Agostino Trapè, ao defender unidade e universalidade, Agostinho precisou resolver o complicado problema de justificar a presença de pecadores dentro da Igreja:

Surge entonces un nuevo problema, a saber, el problema de la presencia de los pecadores en la Iglesia, pues la Iglesia no es sólo comunión de sacramentos, sino también comunión de los santos. Para afrontar este espinoso problema, Agustín defiende e ilustra dos principios: a) la Iglesia es santa, mas ello no impede que albergue también pecadores, pues es un cuerpo “mixto”; b) los pecadores no contaminan las virtudes de los buenos, ni aun si entre los primeros se contasen los ministros de la Iglesia.⁵⁰⁶

Ao definir a Igreja com realidade *mixta/permixta*, Agostinho consolidava a interpretação da sua ideia de universalidade. Contrariamente àquilo que pensou, os donatistas, ao se voltarem para um excerto de Mateus (13,28) preferiram interpretar o “campo” com sendo figura do mundo, posto que não aceitavam que dentro da Igreja pudesse crescer a “cizânia” (os maus), e mesmo o trigo (os bons) se enfraqueceriam ao longo do orbe até o seu desaparecimento, salvo exceção na África. Em oposição a isto, Agostinho preferiu defender a ideia da tolerância⁵⁰⁷. Com base nisto, acusava os donatistas de negarem que, após a consolidação do seu partido, pudesse se encontrar bons frutos pelo orbe⁵⁰⁸. No entanto, para Agostinho “estão misturados entre si, no mundo inteiro, isto é, por todo o campo do Senhor” [*permixtem esse dicunt per totum mundum, id est per totum agro*

⁵⁰³ *Contra Petiliano* III,6,7 (in BAC 507, p. 307).

⁵⁰⁴ *Contra Petiliano* III,6,7 (in BAC 507, p. 308) [*in una Africae particula conantur includere*].

⁵⁰⁵ *Contra Petiliano* II,55,126 (in BAC 507, p. 185) [*Hoc ergo quaerendum est, quis habeat caritatem; inuenies non esse nisi eos qui diligunt unitatem*].

⁵⁰⁶ Trapè, *op. cit.*, 2007, p. 533.

⁵⁰⁷ *Contra Petiliano* II,26,61 (in BAC 507, p. 130).

⁵⁰⁸ *Contra Petiliano* I,25,27 (in BAC 507, p. 73).

*domini*⁵⁰⁹] e essa tolerância dos bons para com maus deveria ser um ensinamento da Igreja [*catholica docet*⁵¹⁰].

No pensamento agostiniano, portanto, a universalidade seria uma situação que revelava a caridade, nela conviviam bons e maus sem se contaminarem, negando assim um dos principais princípios do donatismo. Em *Contra Petiliano*⁵¹¹, acabou afirmando ainda que a separação teria um local, a colheita final, ou seja, não seria na Igreja, e negar isto representaria negar aos cristãos que estavam espalhados pelo *orbis* a possibilidade almejem a salvação, uma vez que não eram partidários da causa de Donato.

A Igreja como corpo misto entre bons e maus foram selecionadas por Agostinho a partir de quatro parábolas evangélicas com fundamento para criticar o donatismo e elaborar a ideia de Igreja *permixta*: trigo-cizânia; eira-palha; vasos sem hora; rede com peixes bons e maus⁵¹², e que representavam uma união que somente cessaria sob ação divina. Para Agostinho suportar os maus dentro da comunhão eclesiástica implicava em prudência, não correr o risco de negar a caridade para os bons. Isto para ele marcava a relação entre temporal/corporal e eterno/espiritual, pois, uma vez que a mescla somente ocorria na história, com o fim da história serão separados bons de maus, ou seja, é questão corporal, não espiritual⁵¹³. Acrescentou ainda que tal união corporal não implicava que pudesse haver uma distinção no comportamento, costumes [*moribus*], coração e vontade, colocando a esperança cristã como uma virtude composta por confiança [*fidenter*], paciência [*patienter*] e fortaleza [*fortiter*] para permanecer na “rede” até que o pescador, Deus, separasse o que é bom. Nada justificava para Agostinho o romper [*disrumpere*] tal rede mesmo que ela albergasse todo tipo de peixe; a caridade cristã seria como que uma ação capaz de suportar tudo, justificando a unidade católica (de todos os povos), como realidade que não deveria ser rompida por um grupo em específico, salvaguardado a Igreja⁵¹⁴.

⁵⁰⁹ *Contra Petiliano* II,46,108 (in BAC 507, p. 171).

⁵¹⁰ *Contra Petiliano* II,107,245 (in BAC 507, p. 73).

⁵¹¹ *Contra Petiliano* II,78,174 (in BAC 507, p. 213).

⁵¹² *Contra Crescônio* III,50,55 (in BAC 541, p. 394).

⁵¹³ *Contra Petiliano* III,3,4 (in BAC 507, p. 301) [*Haec quippe commixtio non aeterna sed temporalis, nec spiritualis sed corporalis est*].

⁵¹⁴ *Contra Petiliano* III,3,4 (in BAC 507, p. 302-3).

A separação, portanto, poderia acarretar em excluir o bom, seja o que estivesse em outro povo, no outro lado, no outro partido, portanto, a caridade incidiria como fator de união. Suportar para não perder os bons que estão espalhados pelo orbe era uma prática necessária ao catolicismo, o que contribuía ainda mais para Agostinho definir o donatismo como cisma, ou crime nefasto [*crimen nefariae*⁵¹⁵].

Outros exemplos das escrituras são postos em pauta na definição agostiniana sobre a não contaminação. Ao comentar, por exemplo, a passagem bíblica que narra o batismo de Jesus, ressaltou que o próprio Cristo foi batizado por alguém inferior a ele; e isto teve um peso importante dentro controvérsia por definir que o status do ministro em relação ao batizando não era determinante, configurando-se como um exemplo de humildade para os cristãos, implicando na forma como deveriam proceder. Agostinho chegou a considerar isto como um ensino [*doceret*] fundamental do próprio Cristo, e uma tentativa de colocar em contradição os seus adversários, pois pouco importava a condição de quem batizasse⁵¹⁶. Acrescentou ainda a este parágrafo algumas atitudes de Jesus em que poderia-se justificar uma *ecclesia permixta* sem problema de perder o seu caráter sagrado, quais sejam: (1) ele havia entrado do Templo mesmo considerando que aquele espaço havia se tornado um covil de ladrões; (2) não se contaminou ao viver com o povo judeu; e (3) mesmo após escolher os doze apóstolos permaneceu junto com Judas até o final.

Na sua primeira grande réplica da controvérsia, a Parmeniano, Agostinho construiu a sua negação da necessidade de separação física entre bons e maus. A mescla não era um inconveniente posto que no plano da ordem divina, conforme acreditava, Deus sabia quem eram aqueles os fiéis verdadeiros e não cometeria um equívoco na “colheita final”⁵¹⁷. Nesses termos, Agostinho pôde defender a tese de que a mescla não comprometeria a comunidade ideal, ou seja, não cabia um pensamento que justificasse estabelecer um bispo, ou um cristão qualquer, com a condição de ser o verdadeiro ceifador/separador de bons e maus, tal qual apresentavam os donatistas⁵¹⁸. Já em *Contra Petiliano*, Agostinho tomou um passo da primeira epístola de Paulo aos Coríntios (1,12), e propôs que, além na negação da contaminação, a Igreja cristã não poderia ser adjetivada em torno de um nome em específico,

⁵¹⁵ *Contra Petiliano* III,3,4 (in BAC 507, p. 303).

⁵¹⁶ *Contra Parmeniano* II,17,36 (in BAC 498, p. 306).

⁵¹⁷ *Contra Parmeniano* II,8,15 (in BAC 498, p. 264).

⁵¹⁸ *Contra Parmeniano* III,3,9 (in BAC 498, p. 353).

como o dele próprio (Igreja “de Agostinho”) ou quem quer que fosse (Igreja “de Cipriano”, “de Ceciliano”, entre outros)⁵¹⁹. Isto significaria negar o papel do único pastor (o Cristo) que, segundo constatava nos textos bíblicos, irá separar o seu rebanho (bons e maus) somente no fim da história. Agostinho, portanto, interpretou como peixes maus aqueles cristãos que procuravam romper com a rede da unidade, a Igreja, a comunidade que caminhava rumo à ceifa final que deixará para trás palha – ou aquele(s) que visava(m) interesses próprios – do trigo – aquele(s) que buscavam as coisas eternas.⁵²⁰ Contra as argumentações dos adversários, Agostinho afirmava que negar isso seria negar que existia um modelo ideal, assim como a busca incansável em uma realidade transitória, mutável; ou seja, quando os cismáticos pensaram o tempo presente como a forma definitiva, acabaram, ao menos segundo o pensamento agostiniano, por rejeitarem a busca de uma meta que, para ele, significava a santificação do homem.

Para Agostinho defender a unidade da Igreja, buscou em Cipriano a ideia de que bons e maus estavam separados segundo os costumes e vida, e corporalmente estavam misturados na Igreja, isto é, não cabia a hipótese de se pensar uma divisão da Igreja:

Ya ves, hermano, que Cipriano ha mandado esto apoyándose en las divinas Escrituras también a causa de los malos, los cuales, estando separados de los buenos espiritualmente por su vida y costumbres, sin embargo, corporalmente parece que están mezclados en la Iglesia con los buenos hasta el día del juicio, en el que serán separados aun corporalmente y destinados a las debidas penas. Y manda también no abandonar la Iglesia por su causa, como el grano por la paja o la cizaña, como la casa grande por causa de los utensilios sin valor. Ves, oyes, sientes, percibes, entiendes cuán grande es el crimen que cometéis cuando, por causa de los que con razón o sin razón os desagradan, os separáis de la Iglesia que se extiende por el orbe entero, a la cual Cipriano ofrece, conforme a las divinas Escrituras, un testimonio tan grande, tan sólido, tan claro y tan luminoso.⁵²¹

⁵¹⁹ *Contra Petiliano* III,3,4 (in BAC 507, p. 301).

⁵²⁰ *Contra Parmeniano* III,3,9 (in BAC 498, p. 353).

⁵²¹ *Contra Crescônio* II,34,43 (in BAC 541, p. 307) [*Vides, frater, secundum Scripturas diuinas hoc praecepisse Cyprianum etiam propter malos, qui cum sint a bonis uita moribusque spiritaliter separati, corporaliter tamen eis in Ecclesia uidentur esse permixti usque in diem iudicii, quo etiam corporaliter debitas separabuntur ad poenas, non esse Ecclesiam deserendam tamquam frumenta propter paleam uel zizania, tamquam domum magnam propter eos, qui uobis siue recte siue cum fallimini displicent, separemini ab Ecclesia quae toto orbe diffunditur, cui secundum Scripturas diuinas tam magnum, tam firmum, tam clarum atque luculentum testimonium perhibet Cyprianus*].

Em *Contra Crescônio*, Agostinho reiterou sua argumentação de que o pecado não contaminava a sociedade dos bons [*bonorum societatem*], pois não se comunga o pecado alheio e sim os sacramentos que são de Deus; todos deveriam permanecer na mesma rede (Igreja) enquanto que a separação seguirá a lógica da diversidade da vida e costumes que viveram⁵²², portanto, moral e comportamento são importantes para entender a educação em Agostinho na controvérsia. Agostinho estabeleceu uma comparação com a sociedade apostólica, pois nela os onze apóstolos não comungaram com Judas, e apesar de viverem juntos e escutarem o mesmo mestre [*eundem magistrum audiebant*], a mesma lição, o mesmo conteúdo formativo, e receberam os mesmos sacramentos e Evangelho, e apesar de estarem misturados [*corporali cum illo congregatione permixti*] estavam separados pela “dissimilaridade” espiritual [*spirituali dissimilitudine separati*]⁵²³. Mas, para além dos exemplos bíblicos, Agostinho retomou o maior nome entre os africanos, o mártir Cipriano, que foi um árduo defensor da unidade, de uma sociedade corporal, inclusive destacando que o antigo bispo de Cartago era um crítico de seus colegas que viviam em avareza [cf. *Cyp. Ep. 55,27*] e mesmo assim preferiu conviver com eles, apesar da distinção dos costumes [*disiunctissimus moribus*]. Por fim, Agostinho considerou a defesa da unidade cristã em diferentes tipos de terminologias que fundamentam o seu ideal de Igreja *mixta*: redes [*retibus*], vaso de misericórdia [*uasa esse misericordiae*], grande casa [*domo magna*]⁵²⁴. Em síntese, todo o parágrafo é um sumário daquilo que Agostinho defendia como a *ecclesia permixta*⁵²⁵; e ali também ficaram destacados os textos escriturísticos que tomou como fundamento (cf. 1Cor 11,29; Mt 3,12 e 13,47-48; 2Tim 2,20-21). Essa Igreja prometida nas Escrituras [*Scripturis*], e realizada pelo *orbis*, seria a mesma defendida por Cipriano, e que cismáticos e heréticos abandonaram ao promover a separação de bons e maus⁵²⁶.

Com isso, a Igreja anunciada por Deus seria para Agostinho a única garantia de unidade; um vínculo para além da própria localidade e que foi traduzido como universalidade. Exemplificou isto com a metáfora da Igreja como Cidade posta no topo da montanha, local privilegiado por ficar à vista de todos, como ponto de referência e sem a

⁵²² *Contra Crescônio* IV,26,33 (in BAC 541, p. 496) [*sed uitae ac morum diuersitate disiuncti sint*].

⁵²³ *Contra Crescônio* IV,26,33 (in BAC 541, p. 496).

⁵²⁴ *Contra Crescônio* IV,26,33 (in BAC 541, p. 497-498).

⁵²⁵ *Contra Crescônio* III,65,74 (in BAC 541, p. 420/n.449).

⁵²⁶ *Contra Crescônio* II,33,42 (in BAC 541, p. 304-306).

possibilidade de ser ocultada⁵²⁷, superando a ideia de cisma, principalmente o caso dos donatistas que alegavam não poder suportar injustos ao seu lado, o que significava uma soberba [*superbiae*], uma perversão [*perversos*]⁵²⁸.

Em Agostinho ficava claro que a Igreja deveria ser defendida como um espaço misto, onde conviveriam bons e maus, possibilitando neste tempo um processo de purificação moral, representando a ideia de esperança entre os cristãos sem a necessidade romper a união, e com ela a universalidade da nova religião adotada pelo Estado romano. Agostinho ajudou a consolidar o papel da Igreja como espaço de construção do cristianismo que, enquanto religião revelada, continua na Igreja o processo de revelação. O catolicismo constrói-se dentro da Igreja, esta é uma estrutura viva, dinâmica, a não apenas uma guardiã da revelação.

3.3 A responsabilidade dos donatistas pelo cisma segundo Agostinho

Um dos raciocínios desenvolvidos por Agostinho em seus *Contra* foi estabelecer a distinção entre as duas Igrejas tendo em vista desconstruir qualquer tipo de elo entre donatistas e o cristianismo espalhado pelo *orbis*.

As suas escolhas lexicográficas para estabelecer a contradição entre ambos os lados foram: os dissidentes que não estabeleceram a união com a Igreja para além do Mediterrâneo, denominada de *ecclesia transmarina*, aplicou-se a terminologia *pars*, no caso em tela, *pars Donati*; em oposição a isto, e em concordância com a doutrina cristã comum a todas as igrejas espalhadas, assumiu-se o termo *catholica* que, dentro da controvérsia, foi denominada como *Africana catholica Ecclesia*⁵²⁹.

A elaboração da ortodoxia católica dependia do processo de consolidação da unidade cristã. Na medida em que o cristianismo se espalhou pelo Império romano ao longo dos seus quatro primeiros séculos, simultaneamente a isso formou-se toda uma literatura

⁵²⁷ *Contra Parmeniano* III,5,28 (in BAC 498, p.370) [*cum orbe terrarum in unitatis uinculo permanentibus ea ipsa firma securitas*].

⁵²⁸ *Contra Parmeniano* III,5,28 (in BAC 498, p. 369-370).

⁵²⁹ *Contra Crescônio* III,13,16 (in BAC 541, p. 335).

interpretativa dos textos sagrados que acabou, não por acaso, constituindo-se nas verdades da fé católica. Inerente a este processo de estabelecimento de uma ortodoxia, a unidade cristã em forma de Igreja católica representou um forte instrumento para que se pudesse chegar a algo que seria comum a todos os cristãos, para além das fontes sagradas: texto, interpretação, práticas, ritual, a organização interna nestes domínios se impôs o desígnio da uniformidade. Contudo, esse caminhar histórico do cristianismo foi marcado por aspectos contraditórios que eram contemporâneos da ideologia da unidade: por exemplo, definiram que cisma significava a divisão da unidade cristã e a heresia seria a doutrina errada sobre a verdade cristã – importa considerar que esta divergência era fruto da expansão descentralizada, a partir de pequenos núcleos cristãos da fase pré legalização, em que as Igrejas viviam escondidas e com poucos contatos entre si, o que favorecia o desenvolvimento de costumes e crenças divergentes. A refutação de Agostinho contra seus adversários partiu do princípio de que o donatismo não era somente um cisma, mas também uma heresia, e isto comprometia a universalização da Igreja.

Em seu *Contra Petiliano* afirmou que: “Ved bien claro que el resultado de vuestra separación de la comunión universal ha sido no que seáis todo ébrios o todos avaros o todos violentos, sino todos hereges, y por esto todos impíos y sacrílegos”⁵³⁰.

Apesar da diferença entre cisma e heresia, Agostinho entendia que o primeiro sempre acabava conduzindo ao segundo⁵³¹. Um dos pontos de partida do seu argumento foi definir o cisma donatista como sacrilégio, principalmente por negarem um fundamento importante do texto de Lucas (24,47) segundo o qual o Cristo teria ensinado que a Igreja teve como início a cidade de Jerusalém, mas se espalharia por todo o *orbis*⁵³². Ainda que os donatistas também se considerassem universalistas, e o próprio Agostinho relata isso ao citar literalmente o seguinte axioma donatista “*Donato, homem de venerável memória, defendeu a santidade da Igreja*” [*cum Ecclesiae catholicae sanctitatem uir memoriae uenerabilis ab errore perfidiae Donatus adsereret*]⁵³³, e destacou que o donatismo não poderia ser o defensor e continuador desta herança porque negaram a comunhão com outras igrejas ao

⁵³⁰ *Contra Petiliano* II,39,93 (in BAC 507, p. 162) [*Cernis nempe ad illud uos esse ab orbis terrarum communione separatos, ut non quidem sitis omnes ebriosi nec omnes auari nec omnes uiolenti, sed omnes haeretici ac per hoc omnes impii et omnes sacrilegi*].

⁵³¹ *Contra Crescônio* II,7,9 (in BAC 541, p. 254-255).

⁵³² *Contra Petiliano* II,96,221 (in BAC 507, p. 262).

⁵³³ *Contra Crescônio* III,56,62 (in BAC 541, p. 402). Cf. *Breu.* III,3,3.

continuarem a tese ciprianista da pureza da Igreja segundo a qual os maus cristãos contaminavam os bons, o que, de fato, comprometia a comunhão universal, ao passo que nem todos os cristãos de outras partes (do *orbis*) concordavam com isso. Mesmo que aceitassem, por exemplo, a questão do batismo dos hereges recomendado por Cipriano, isto não significava que estavam em comunhão com os donatistas⁵³⁴. Para além disso, argumentou que todo cisma culminava em um cisma interno, interpretando isto como uma lei interna da ação cismática⁵³⁵.

Agostinho chegou a iniciar o seu *Contra Petiliano* apresentando os donatistas como hereges. Uma das estratégias adotadas foi destacar as palavras sacrílegas utilizadas pelo adversário, colocando-as como próprias do cisma. Ainda no exórdio da réplica, informou que a separação com a Igreja universal fazia do donatismo uma perversidade:

Bien sabéis vosotros que tantas veces hemos procurado poner de manifiesto y refutar el sacrílego error de los herejes donatistas valiéndonos no de nuestras palabras, sino de las suyas. Por ello hemos dirigido nuestras cartas a algunos de sus dignatarios; y no eran precisamente cartas de comunión, de la cual se hicieron indignos en el pasado al separarse de la Iglesia católica, como no eran tampoco afrentosas, sino pacíficas; y así, discutiendo con nosotros la cuestión, que les había separado de la santa comunión del orbe, tuvieron a bien corregirse con la consideración de la verdad, y lejos de defender con más necia pertinacia la animosa perversidad de sus antepasados, se tornaran a la raíz católica para dar frutos de caridad. Pero como está escrito: *Con los que odiaban la paz, hablaba yo de paz*, han rechazado mis cartas, como han odiado la misma paz, a la que se intentaba servir por medio de ellas.⁵³⁶

A síntese de sua definição do donatismo como sacrilégio remetia-se à heterodoxia da divisão do Corpo de Cristo, que, segundo os textos paulinos era a própria Igreja: “tendo

⁵³⁴ *Contra Crescônio* IV,17,20 (in BAC 541, p. 480).

⁵³⁵ *Contra Crescônio* IV,7,9 (in BAC 541, p. 464); cf. Langa, Pedro, *nota complementaria* nº 7 e 28, in BAC 498.

⁵³⁶ *Contra Petiliano* I,1,1 (in BAC 507, p. 43) [*Nostis nos saepe uoluisse Donatistarum haereticorum sacrilegum errorem in notitiam manifestam non tam ex nostro quam ex ipsorum ore producere atque conuincere. Unde factum est, ut ad nonnullos etiam primates eorum litteras daremus non quidem communicatorias, quibus se iam in praeteritum indignos a catholica ecclesia dissentiendo fecerunt, nec tamen contumeliosas sed pacificas, ut nobiscum quaestione discussa, quae illos ab orbis terrarum sancta communione disruptit, considerata ueritate corrigi uellent nec maiorum suorum animosam peruersitatem pertinacia stultiore defenderent, sed ad fructum caritatis radici catholicae redderentur. Sed quoniam scriptum est: Cum his qui oderant pacem eram pacificus (Ps 119,6-7), ita illi respuerunt litteras meas, sicut ipsam pacem, cui per eas consulebatur, oderunt*].

dividido Cristo, tendo anulado os sacramentos de Cristo, tendo abandonado a paz de Cristo, a guerra contra os membros de Cristo, as acusações contra a esposa de Cristo, a negação das promessas de Cristo”⁵³⁷. No conjunto do pensamento antidonatista de Agostinho isto significava estabelecer um binômio: dividir Cristo equivalia a comprometer os seus membros; foi por esta perspectiva que associou o cisma com os seguintes termos: *schismatis rei, separationis crimine, immani sacrilegio separatis, nimis execrabili et impia caecitate, totam causam quae inter nos agitur continui*⁵³⁸.

Exemplificou essa condição ao comentar um passo de João (8,44), segundo o qual o diabo teria convencido parte dos homens pela mentira, levando-os à perda do paraíso. Isto é, ao associar essa situação à controvérsia, Agostinho pretendeu estabelecer assim a diferença fundamental entre as duas Igrejas: os cismáticos donatistas foram considerados como “filhos do diabo” por convencerem os cristãos a se colocarem “fora da Igreja” [*Diaboli ergo filii sunt qui homines ab ecclesia seducendo interficiunt*]⁵³⁹, enquanto a católica fazia as vezes do paraíso: “O que então era o paraíso é-o agora a Igreja” [*Quod tunc paradus, hoc nunc ecclesia*⁵⁴⁰]: construía-se desta forma qual era o *locus* ideal de formação do cristão, cuja condição universal foi atestada pelo próprio Cristo (cf. Lucas 24,47), ao colocar-se como presente “a todas as nações, a começar por Jerusalém” [“*Per omnes*”, *inquit*, “*gentes, incipiens ab Hierusalem*” (Lc 24,47)⁵⁴¹]. Ligando este pressuposto à educação cristã, Agostinho recomendou e valorizou um princípio de Cipriano (cf. *Ep.* 54,3) em que sentenciou àqueles que se separassem da Igreja como perdedores da possibilidade de contemplar aquilo que considerou com a luz da verdade [*ueritatis lumen*⁵⁴²].

Agostinho deixou evidente sua assertiva em dois pontos: primeiro, o cisma era um crime contra o próprio corpo de Cristo: “Acaso está Cristo dividido, para que vós o separais da Igreja?” [*Numquid diuisus est Christus, ut uos ab ecclesia scinderetis?*⁵⁴³], e segundo, o

⁵³⁷ *Contra Gaudêncio* I, 36,46 (in BAC 541, p. 716) [*Habetis enim res magnas, quas inter uestras iustitias uentiletis, diuisionem Christi, rescissionem sacramentorum Christi, desertionem pacis Christi, bellum contra membra Christi, criminationes in coniugem Christi, negationem promissorum Christi*].

⁵³⁸ Cf. Langa, Pedro, *notas*, in BAC 541, p. 716/n. 371; Langa, Pedro, *notas*, in BAC 541, p. 397/n. 263.

⁵³⁹ *Contra Petiliano* II,13,30 (in BAC 507, p. 96-97).

⁵⁴⁰ *Contra Petiliano* II,13,30 (in BAC 507, p. 96-97).

⁵⁴¹ *Contra Petiliano* II,13,30 (in BAC 507, p. 97).

⁵⁴² *Contra Crescônio* II,38,49 (in BAC 541, p. 315).

⁵⁴³ *Contra Petiliano* II,42,100 (in BAC 507, p. 167).

cisma seria pior ao cristianismo do que a *traditio*: “mas o sacrilégio do cisma supera o crime da entrega” [*Sed cum <sacrilegium schismatis crimen superet traditionis, Maximianistas> sacrilegio schismatis inquinatos in suis receperunt*⁵⁴⁴], e completou essa ideia ao afirmar que: “Se uns e outros são falsos, não tendo valor essas acusações, havia que evitar a todo custo o pecado da divisão” [*si utraque falsa sunt, propter nulla crimina traditiones cauendum erat crimen atrocissimum diuisionis*⁵⁴⁵]. Ao alegar que *schisma* era pior que *traditio*, pretendeu impor aos seus adversários que o episódio dos *traditores* não seria uma marca do catolicismo, coisa que não aceitava, ainda mais porque isto não representava a negação das promessas de unidade e catolicidade eclesiais contidas nas Escrituras⁵⁴⁶.

Entre as fontes bíblicas para comprovar que o cismático também terminaria como herético, Agostinho selecionou dois passos que permitem uma sequência temática (Jo 6,54; 1Cor 11,27). No primeiro texto, Cristo afirmara aos seus seguidores que somente aqueles que comessem sua carne e bebessem seu sangue conseguiriam atingir a salvação; a isto Paulo acrescentou que aqueles que procedessem indignamente sobre este mistério seria réu do corpo de Cristo⁵⁴⁷.

Na sua crítica particular a Crescônio, usou de dialética para demonstrar que o interlocutor em suas próprias definições se mostrou como herege, mesmo que só pelo fato de assumir-se como donatista, uma vez que corroborava sua condição de heterodoxo. Mas Agostinho fez o mesmo com outros adversários (como Fausto ou Emérito, para citar alguns exemplos). Em síntese, suas refutações a personalidades em particular também contribuíram para definir a heresia como a divergência da prática cristã, o que no caso do donatismo a prática do rebatismo o incluía no rol das heresias estabelecidas pela ortodoxia católica; dentre elas: novacianos, arianos, patripassianos, valentinianos, antropianos, apelianos, marcionitas, donatistas, entre outras.

Para Joseph Ratzinger:

C'è quindi qualcosa di nuovo quando Agostinho rende la Chiesa un oggetto interno alla dogmatica. Ciò che intendiamo, dicendo questo, forse nella

⁵⁴⁴ *Contra Petiliano* I,27,29 (in BAC 507, p. 74-75).

⁵⁴⁵ *Contra Petiliano* III,59,72 (in BAC 507, p. 398).

⁵⁴⁶ Langa, Pedro, *notas*, in BAC 507, p. 74/n. 82.

⁵⁴⁷ *Contra Crescônio* I,25,30 (in BAC 541, p. 229).

maniera più chiara appare attraverso il fatto che Agostino con una completa trasformazione del concetto di eresia fin allora in vigore, scorge un'eresia nello scisma donatista. Certo anche per gli imperatori d'Oriente il donatismo aveva valore di eresia, ma per il fatto che essi scorgevano nella ripetizione del battesimo una diversità dottrinale dalla grande Chiesa. Ora Agostino, rispetto al concetto di eresia, orientale e del tutto corrispondente alla tradizione, di Cresconio rinvia anche alla ripetizione del battesimo, ma la sua propria risposta a Cresconio consiste in una nuova definizione di eresia: essa è *schisma inveteratum*: l'ostinata adesione alla separazione dalla comunità della Chiesa costituisce il nocciolo della eresia [...]. L'eresia, cioè il travisamento del cristianesimo, non consiste quindi qui in un errore della teoria, bensì in un falso rapporto con la comunità giuridica ecclesiale.⁵⁴⁸

No entanto, o importante para Agostinho consistia em demonstrar que independentemente do local (província, cidade, povoados rurais, entre outros) onde estavam tais heresias, lá também se encontraria a Igreja católica [*catholica*]. Nesses termos, os cismas e heresias serviam para comprovar a universalidade da Igreja, posto que o donatismo ou outras das heresias mencionadas, não se estenderam pelo *orbis*. Associando o donatismo à metáfora da árvore bíblica cujos ramos não deram frutos (cismas e heresias), Agostinho acrescentou que Deus tinha condições de enxertar esses galhos para que voltassem a produzir bons frutos, e a isso traduziu com correção, que, se efetivado, seria como que voltando ao tronco, a Igreja⁵⁴⁹.

Para Agostinho o retorno dos cismáticos significaria a concórdia do altar [*in altares concordiam suscepistis*], retomando a comunhão eclesial em relação ao sentido antitético, já famoso: *altare contra altare*.⁵⁵⁰

Não obstante isso, Agostinho ligou o plano eclesiológico ao plano ético, o que no catolicismo significava fortuna para os cristãos, principalmente por atribuir à Igreja um espaço formativo. Em contradição com esse modelo, o donatismo representava uma transição ligada ao conceito de mal [*malus*], pois o cisma transitava entre o plano eclesiológico (negando-o com o cisma) para o plano antiético, defendendo o mau.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ Ratzinger, Joseph, *op. cit.*, 2005, p. 156.

⁵⁴⁹ *Contra Crescônio* IV,61,75 (in BAC 541, p. 556-557) [*sed et uos et illos radici catholicae redderetis*].

⁵⁵⁰ *Contra Crescônio* IV,11,13 (in BAC 541, p. 471).

⁵⁵¹ *Contra Petiliano* III,45,54 (in BAC 507, p. 368); Cf. Langa, Pedro, nota complementar 16, in BAC 507.

Agostinho complementa o seu raciocínio dizendo que a pertinácia [*pertinaciae*] dos donatistas fizeram com que se separassem da paz católica [*pace catholica*] com o sacrilégio de irem contra o batismo de Igrejas não africanas, que inclusive foram fundadas antes⁵⁵² do *pars Donati*. Segundo Pedro Langa⁵⁵³ as expressões presentes no texto agostiniano – *suae pertinaciae principatum fouerent e tumore superbiae furore superato* – são os fundamentos para considerar o cisma como uma heresia.

3.3.1 O caso do Batismo

Um fato que exemplifica este tema (cisma, heresia) dentro da polêmica foi o caso do batismo, rito que efetivava a entrada na Igreja.

Para Carlos García Mac Gaw:

Como ya hemos dicho, los donatistas antes que una herejía son un cisma, lo que implica que no se diferencian prácticamente en nada de las concepciones sostenidas por la Iglesia. El doble bautismo fija un límite respecto de la ortodoxia: se trata de una doble afirmación, quien viene de la católica debe rebautizarse en la verdadera fe. Los donatistas son consecuentes con la postura doctrinaria que está en el origen del cisma en la medida en que no aceptan la validación de los sacramentos outorgados por los pecadores. Inversamente la ortodoxia trataba de establecer una separación radical entre la obra y el ministro, dado que esta era la garantía de supervivencia de la institución – la Iglesia – frente a los individuos que la componen. De esta manera el efecto del sacramento, o sea su eficacia divina, no dependía del estado de quien lo confería sino de la representación que éste ejercía. El efecto de esta interpretación es doble: por un lado resguarda la eficacia del sacramento por sí mismo, es decir que se garantiza su efecto mágico; por el otro se coloca la validez del mismo fuera de la persona de quien lo otorga, lo que implica reforzar a la Iglesia como conjunto en desmedro de sus componentes individuales. El efecto no querido de esta interpretación, es decir, la posibilidad de que cualquiera bautiza fuera del ámbito de la Iglesia, se solucionaba estableciendo un mecanismo de reconocimiento de ese sacramento: es decir la imposición de manos que realizaba el obispo al bautizado que venía desde fuera de la Iglesia Católica, junto con otros ritos.⁵⁵⁴

⁵⁵² *Contra Petiliano* I,11,12 (in BAC 507, p. 57).

⁵⁵³ Langa, Pedro, *notas*, in BAC 507, p. 57/n. 39.

⁵⁵⁴ García Mac Gaw, Carlos G. El donatismo: ¿religión o política? *Gerión*, n.º 12, 1994, Editorial Complutense de Madrid, p. 152.

Em *Contra Petiliano* Agostinho colocou o problema batismal dentro da história da teologia africana, posto que o cristianismo naquela região era tributário do pensamento de Cipriano, antigo bispo de Cartago. Ao contrário do que fizeram setores cristãos africanos que se limitaram a aceitar as sentenças do antigo Bispo, Agostinho insistiu aos seus adversários que, uma vez que o tema era fundamental para a Igreja, as dificuldades nas interpretações levaram ao envolvimento do cristianismo de uma forma geral, e não só na África. Insistia neste aspecto porque como a Igreja em Roma apresentou uma resposta ao problema a partir dos sínodos realizados em Roma (em 313) e Arles (em 314)⁵⁵⁵, o primeiro confirmando Ceciliano como bispo católico de Cartago e o segundo, a pedido do próprio Constantino, confirmou a condenação do donatismo e sua prática do rebatismo.

O cânon 9(8) do Sínodo de Arles estabeleceu que:

Com referência aos africanos, já que aplicam um costume próprio deles, a saber, de rebatizarem, foi decidido que, se alguém vem para a Igreja procedente de uma heresia, deve-se interrogá-lo sobre o Símbolo de fé e, se se constatar que foi batizado no Pai, no Filho e no Espírito Santo, imponha-se-lhe tão-somente a mão, para que receba o Espírito Santo; se às perguntas demonstrar que não conhece esta Trindade, seja batizado.⁵⁵⁶

Tomar como solução a palavra final proposta por Roma não só demonstrava o processo de romanização pela qual estava passando a Igreja, mas também como isto tornou-se importante para a ação de unificação da doutrina cristã a partir da ideia de uma ortodoxia católica sobre assuntos basilares da fé cristã, e daí à construção teológica de universalização da Igreja.

⁵⁵⁵ *Contra Petiliano* III,59,72 (in BAC 507, p. 399).

⁵⁵⁶ Cf. Denzinger, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Edição Peter Hünermann. Tradução José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007, nº 123, p. 50 [*De Afris, quod propria lege sua utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut si ad Ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum, et si pervident eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus ei tantum inponatur, ut accipiat Spiritum Sanctum; quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur*].

O eixo da crítica agostiniana pretendeu demonstrar o cisma donatista como um crime africano que comprometia a consecução da sociedade da Igreja⁵⁵⁷. Ao alegar isso, considerou a defesa donatista do rebatismo como ação de negação da universalidade da Igreja, uma vez que, em outras comunidades eclesiais espalhadas pelo *orbis*, era improvável que tivessem ouvido falar nos pivôs do cisma, os clérigos Ceciliano, Mayorino, Donato, entre outros. Mesmo que não estivessem em conexão com a pretensão martirológica africana, isto não seria justificativa para serem rebatizados. Agostinho definiu essa ação sacramental como ficção criada pelos donatistas, cujo equívoco somente se resolveria pela educação promovida pelo Espírito [*Sanctus enim spiritus disciplinae*⁵⁵⁸], que, conforme argumentou, ocorreria dentro do *locus* católico.

Ao contrariar os donatistas em favor da tese da universalidade da Igreja afirmou que: “não nos vemos forçados a defender os mesmos africanos” [*Nos autem ut istum errorem uestrum facilius conuincamus, nec ipsos Afros*⁵⁵⁹]; em sua última réplica da controvérsia deixou claro a Gaudêncio, bispo donatista de Thamugadi, que a ordem disciplinar da Igreja [*ordine disciplinae*⁵⁶⁰] seria o caminho para a garantia da unidade a partir da ortodoxia católica.

O objetivo agostiniano não consistia em negar a importância da história do cristianismo na África, com suas particularidades, mas censurar a ideia de exclusividade da Igreja cristã africana, mesmo que para isso fosse necessário aventar uma superação de um de seus mais ilustres mártires, Cipriano de Cartago.

Para defender o catolicismo, Agostinho enfatizou que as fontes que utilizava centravam-se mais nos textos sagrados (Antigo e Novo testamentos) [*canonicarum auctoritatem certissimam Scripturarum*⁵⁶¹] do que propriamente os textos da tradição cristã africana, sobretudo aqueles que dependiam da teologia de Cipriano. Com relação à história cristã africana, fez menção (ou alusão) à controvérsia batismal do século III, ainda anterior ao donatismo, quando se dividiram as opiniões dos colegas, e ainda assim preferiram o bem

⁵⁵⁷ *Contra Crescônio* IV,52,62 (in BAC 541, p. 536) [*cui nescio quorum Afrorum crimina <non> demonstrastis, et multum uos inquinat scelus, quo uestram societatem ab eius Ecclesiae*].

⁵⁵⁸ *Contra Crescônio* II,26,32 (in BAC 541, p. 290).

⁵⁵⁹ *Contra Crescônio* II,37,47 (in BAC 541, p. 312-313).

⁵⁶⁰ *Contra Gaudêncio* I,29,33 (in BAC 541, p. 693).

⁵⁶¹ *Contra Crescônio* I,32,38 (in BAC 541, p. 238).

da unidade [*collegarum salua unitate sententias*]. Tal situação pareceu favorável ao catolicismo (se pensado as igrejas espalhadas pelo orbe), o que foi observado por Agostinho quando se exprimiu sobre dúvidas relativas ao Concílio de Cartago de 256⁵⁶² que primou pela unidade; mesmo que Cipriano não estivesse de acordo com o desfecho dado ao problema⁵⁶³, apreciou a gravidade do problema e acabou por aceitar em prol da unidade, fato que demonstra a complexidade da história cristã na África.

Agostinho informou que não levantou esse episódio no sentido de se colocar como um bispo melhor em comparação a Cipriano, ao se posicionar contrariamente à prática do rebatismo. Sustentou esse seu pensamento ao compará-lo com o caso bíblico do apóstolo Pedro (de quem também não se considerava maior⁵⁶⁴). Apesar dos relatos neotestamentários (At 15; Gl 2,11-14) o colocarem dentro de uma querela semelhante, quando Pedro e Paulo dialogaram sobre a necessidade de se fazer a circuncisão, conforme a cultura judaica, Pedro saiu em defesa da necessidade do rito judaico, mas a reunião apostólica não corroborou a sua ideia, ao menos para o caso do rito após a conversão dos não judeus, a quem chamava de “gentios”. Ao tomar esse episódio como parâmetro, Agostinho não somente estabeleceu um paralelo importante com o problema do batismo/(re)batismo entre os bispos africanos⁵⁶⁵, mas também, e que foi muito importante para a construção da doutrina cristã, estabeleceu um paralelismo conciliar, isto é, demonstrar a apostolicidade e colegialidade episcopal em dúvidas sobre a fé.

Duas medidas foram tomadas para que isto se concretizasse. A primeira delas foi a ação interna do cristianismo a partir das leis eclesiásticas [*ecclesiasticis legibus*⁵⁶⁶]. Essas leis representavam a legislação eclesiástica, ou seja, ao final de um dado sínodo se definiam sanções que deveriam ser impostas ou determinadas aos cristãos, fossem clérigos ou leigos; como tinham o peso de lei, e necessitavam serem aplicadas e cumpridas. Uma decisão deste tipo era requerida tendo em vista estabelecer uma atitude ou doutrina herética. A doutrina

⁵⁶² Cf. Langa, Pedro, *nota complementária* nº 45, in BAC 541. Cf. Munier, Charles, Cartago, in: Di Berardino, Angelo, *op. cit.*, 2002, p. 262.

⁵⁶³ Denzinger, nº 110, p. 46. Cf. Eusébio de Cesaréia. *História Eclesiástica* VII,3,1.

⁵⁶⁴ Cf. Langa, Pedro, *nota complementária* nº 88, in BAC 541.

⁵⁶⁵ *Contra Crescônio* I,32,38 (in BAC 541, p. 238-239).

⁵⁶⁶ *Contra Gaudêncio* II,9,10 (in BAC 541, p. 749).

batismal de Cipriano, por exemplo, não foi considerada herética em seu tempo, mas passou a ser por quem a praticasse após sua reprovação pelo Concílio Universal.

Para Fernández Ubiña,

las asambleas conciliares no sólo fortalecieron la cohesión doctrinal y disciplinaria de las iglesias locales, sino que contribuyeron a despertar su conciencia de pertenecer a una Iglesia católica, es decir, universal, un calificativo que reivindicaban para sí todos los cristianos, incluyendo aquellos anatematizados como herejes⁵⁶⁷.

Em Agostinho, portanto, o impasse das questões doutrinárias e disciplinares se resolveriam a partir, primeiro, do uso das Sagradas Escrituras, fonte em que estava aquilo que considerou como verdade. Mas, em caso da obscuridade de interpretação deste conteúdo, a única maneira de se resolver o problema seria consultar a Igreja⁵⁶⁸.

Com isso, a refutação agostiniana colocava a Igreja como a verdadeira intérprete das Escrituras, o que corroborava o papel hegemônico que o clero estava assumindo, a exclusividade da interpretação da doutrina e disciplina lhe permitiu estabelecer o que seria a ortodoxia católica, e aquilo que não seria.

3.4 Relação entre Igreja e Estado

Os séculos IV e V marcam no ocidente uma relação de conciliação de poderes entre Igreja e Império romano, o que possibilitou o processo de consolidação e oficialização da Igreja católica. Essa simbiose ficou mais evidente no mundo latino quando o poder espiritual aos poucos foi se entrecruzando à legislação romana. O Estado romano estava mais presente no seu vasto território, levando imperadores a se envolverem mais efetivamente em

⁵⁶⁷ Fernández Ubiña, José. El cristianismo greco-romano. In: Sotomayor, Manuel; Fernández Ubiña, José (coords.). *Historia del cristianismo*. Vol I: El mundo antiguo. Madrid: Editorial Trotta; Granada: Universidade de Granda, 2011. (Colección estructuras y procesos – serie religión), p. 260.

⁵⁶⁸ *Contra Crescônio* I,33,39 (in BAC 541, p. 239) [*quoniam sancta Scriptura fallere non potest, quisquis falli metuit huius obscuritate quaestionis, eandem Ecclesiam de illa consulat, quam sine ulla ambiguitate sancta Scriptura demonstrat*].

problemas regionais. Nessa conjuntura, os líderes católicos solicitaram intervenções imperiais, sobretudo em momentos de crises de ordem eclesiástica, como foi o caso africano em tela. Nisto, a eficácia do braço secular nos problemas resolvidos por Agostinho contra os donatistas pode ser identificada como imprescindível.

Em Agostinho a unificação do cristianismo, sob a forma católica, passou a ser importante para a defesa da ordem romana, e o cisma donatista tornou-se um grave problema na África pelas suas implicações religiosas, mas também pela contestação à autoridade imperial e à unidade de Roma, identificadas com a ortodoxia. Nesse sentido, leis anti-heréticas foram utilizadas dentro do discurso teológico para aplicar aquilo que chamou de “correção” [*correctio*] e que aos poucos passou a ser auxiliada pela “coerção” [*coercitio*], ação – idílica ou não – da passassem de todos os cristãos ao juízo da Igreja católica. Neste ínterim, até mesmo expropriação e apropriação de bens (mesmo que temporárias) marcaram o enfrentamento cristão na África.

Segundo Peter Brown:

Apesar da conduta escrupulosa de Agostinho, a violência foi inevitável. As leis imperiais caíram aleatoriamente sobre a sociedade africana. Introduziram uma cunha entre ricos e pobres, cidade e campo. Os donatistas perderam seus bispos e o apoio das classes superiores. Um senhor de terras, Célero, mandara gravar poemas em sua homenagem no fórum. Como donatista, descobriu então que não podia ocupar cargos, não podia proteger sua propriedade por intermédio de litígios e não podia transmiti-la a seus herdeiros por um testamento válido. Depois de 405, portanto, homens como esse julgaram prudente conformar-se à religião estabelecida. As pressões da vida social comum, dos casamentos mistos e da respeitabilidade, que em tempos de maior tolerância haviam militado contra Agostinho e a favor dos donatistas, levaram então os cidadãos mais ilustres de Hipona a se inclinarem para o lado de Agostinho, como o bispo católico apoiado por imperadores católicos.⁵⁶⁹

Em uma carta endereçada a Bonifácio, oficial romano responsável para aplicar as leis imperiais na África romana, Agostinho o informa sobre a importância da convergência dos dois poderes para impedir que os cismáticos comprometam o papel disciplinar da Igreja católica:

⁵⁶⁹ Brown, *op. cit.*, 2005, p. 298.

Grande misericordia se tiene con ellos cuando, mediante las leyes imperiales, se les aparta a la fuerza de esa secta, en la que aprendieron tales barbaridades, doctrina de los mentirosos demonios, para que luego en la Católica se curen habitándose a los buenos preceptos y costumbres. Admiramos ya el piadoso fervor de la fe y la caridad de muchos de ellos que entraron en la unidad de Cristo: con gran alegría dan gracias a Dios, porque se libraron de aquel error en que tenían tales males por bienes.⁵⁷⁰

Para Agostinho a intervenção imperial em matéria eclesiástica era justificável quando o poder civil se voltava ao combate contra as divisões cismáticas. Portanto, a relação Estado romano e Igreja católica tornou-se fator importante no processo de negação do donatismo e construção da identidade católica.

Segundo Ramón Teja, esse processo de construção da ortodoxia católica dependeu desta forma pragmática de reuniões episcopais que, unindo as sedes locais com a ideia de universalidade, contribuiu para a consolidação da Igreja católica, e não sem o auxílio do poder imperial:

En definitiva, podemos afirmar que si la Iglesia se transformó en un estado dentro del estado romano, este proceso se fue consolidando en gran medida gracias a las reuniones de los concilios. Al propio tiempo, gran parte de la aureola que rodeó a los obispos locales dependía [...] del hecho de que representaban non sólo a la propias iglesias, sino también a la iglesia universal. Es decir, cuando se reunían en concilio, eran expresión de unidad y universalidad dentro de la federación de iglesias locales unidas en comunión eucarística y expandidas a través del mundo mediterráneo del Imperio Romano.⁵⁷¹

No entanto, esse processo não foi idílico. De uma forma geral, quase nunca se chegava a um acordo, criando-se a necessidade de uma intervenção mais efetiva do Estado para dirimir esses problemas. Agostinho citou como exemplo o caso do cisma interno no

⁵⁷⁰ Carta 185,3,13 (in BAC 99, p. 728) [*Unde magna in eos fit misericordia, cum etiam per istas imperatorum leges ab illa secta, ubi per doctrinas daemoniorum mendaciloquorum malla ista didicerunt, prius eripiuntur inuiti, ut in catholica postea bonis praeceptis et moribus sanentur adsueti. Nam multi eorum, quorum iam in unitate Christi pium fidei feruorem caritatemque miramur, cum magana laetitia deo gratias agunt, quod illo errore caruerunt, ubi mala ista bona putauerunt, quas gratias modo uolentes non agerent, nisi prius etiam nolentes ab illa nefaria societate discenderent*].

⁵⁷¹ Teja, Ramón. *Los concilios en el cristianismo antiguo*. Madrid: Ediciones del Orto, 1999b. (Biblioteca de las religiones, 4), p. 16.

próprio donatismo, o maximianismo, expulsos por meio de leis que evidentemente não eram dirigidas a eles diretamente, pois eram leis contra a heresia; informou ainda que somente conseguiram isto porque conseguiram convencer os juízes de que eles, donatistas, eram católicos, o que inclusive lhes evitava serem punidos pelas mesmas leis.⁵⁷²

Agostino menciona que aos “ladrões” cabia a ordem por meio das leis públicas⁵⁷³, e isto também deveria se aplicar aos donatistas, posto que não poderiam ser considerados como mártires, mas hereges trapaceiros [*sed haereticos uos esse fallaces*]⁵⁷⁴. O caminho a ser tomado seria uma junção de leis estatais a leis eclesiásticas, o que potencializava a disciplina eclesiástica.

Segundo Paula Dias:

Sem nos atermos à substância das discussões, quem estude a sociedade e a vida religiosa deste período não deixará de ficar com a impressão de que os membros mais proeminentes e mais capazes, mais influentes e com maiores recursos se entregaram ao serviço da Igreja, empenhando-se nos seus assuntos enquanto estrutura temporal, mas também na espiritualidade, no comentário aos textos bíblicos, e na acção pastoral e pedagógica, contribuindo para a modificação de costumes reclamada pelo cristianismo. [...] Temos, portanto, um Estado e uma população urbana que dedica muito do seu esforço e atenção à questão religiosa, e agentes políticos e administradores que lentamente incorporaram e intervieram nas questões da Igreja, como o décimo sexto livro do *Código de Teodósio* o pode demonstrar.⁵⁷⁵

Para Mar Marcos, os compiladores do *Codex Theodosianus* ao destinarem todo o livro XVI para o tema da religião católica, registraram o uso da lei civil como método de combater a heresia e o cisma por parte dos imperadores cristãos, o mesmo procedimento legislativo que acompanhou a definição de ortodoxia entre Constantino e Teodósio, dentro das reuniões internas da Igreja. Estabelecer a ortodoxia e conter a heterodoxia eram,

⁵⁷² *Contra Petiliano* II,58,131 (in BAC 507, p. 190). Cf. Langa, Pedro, *notas complementarias* nº 21 e 26, in BAC 507.

⁵⁷³ *Contra Gaudêncio* I,20,23 (in BAC 541, p. 674) [*quia et latrones hoc facere possunt, quos inquiri leges publicae iusserunt*].

⁵⁷⁴ *Contra Gaudêncio* I,20,23 (in BAC 541, p. 675).

⁵⁷⁵ Dias, *op. cit.*, 2013, p. 54-55.

respectivamente, a função da Igreja e do Estado com Teodósio a estabelecer nos seus cânones medidas de repressão contra vozes divergentes:

En la legislación de Teodosio se establece el cristianismo como religión única y oficial del Imperio, mientras que todas las demás creencias, catalogadas de *superstitiones*, son consideradas heréticas. El emperador, según se indica al final del edicto *cunctos populos*, es un mero ejecutor de la voluntad divina, un instrumento transmisor de la *religio licita*. A su vez, la sanción divina hace a las leyes imperiales sagradas y su transgresión se convierte en un acto de sacrilegio. Por ello, y en pro de la unidad necesaria para conseguir el beneplácito de la *summa divinitas*, todos los no católicos pueden y deben ser perseguidos. El CTh establece três categorías de *haeretici*, que se consolidarán en los sucesivos códigos legislativos: herejes propiamente dichos, esto es disidentes del credo oficialmente sancionado, paganos y judíos. A los herejes está dedicado el título 5, que con sus 66 leyes constituye el más largo de todo el libro XVI. Se menciona aquí una larga lista de grupos heréticos (maniqueos, encratitas, novacianos, priscilianistas, varias sectas de arrianos, etc.) y cismáticos (donatistas), cuyas desviaciones teológicas no se especifican. Se asume que la definición doctrinal es tarea interna de la Iglesia, que se regula mediante los cânones conciliares, mientras que es deber del estado arbitrar las medidas necesarias para erradicar el error de la faz de la tierra. Las leyes, muy reiterativas, persiguen la segregación de los grupos heréticos, tanto en el plano cívico como físico. Los herejes están excluidos del disfrute de los privilegios concedidos desde Constantino a la Iglesia (inmunidades fiscales, execión de desempeñar cargos curiales, posibilidad de acudir al obispo para dirimir asuntos judiciales, etc.), se les prohíbe ocupar cargos públicos y servir en el palácio imperial, se les priva del derecho de testar, confiscación de bienes y de lugares de culto, que pasarán al fisco, prohibición, en fin, del derecho de reunión y de debatir en público y privado acerca de sus ideas.⁵⁷⁶

A defesa agostiniana da intervenção do poder civil contra aquilo que considerou como falsa religião, e/ou cisma, e daí ao entendimento de que comprometia a universalização da Igreja, se apoiaram em alguns textos tirados do Novo Testamento, dos quais merecem destaque Mateus (22,21) e Romanos (13,4). Em certo sentido, Agostinho defendeu a continuidade de um processo que se iniciara contra aqueles que chamou de “pagãos”, e que até se voltar contra heresias e cismas específicos também tivera o consentimento dos próprios donatistas⁵⁷⁷. Isto posto, procurou neste ponto as evidências de que o problema dos

⁵⁷⁶ Marcos, Mar. Ley y Religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V). *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*. Abunaham, Montserrat (coord.) Anejos, Serie de monografía: Ley y religión, XI, 2004, p. 64-65. Cf. también Escribano Paño, *op. cit.*, 2011, p. 400.

⁵⁷⁷ *Contra Parmeniano* I,10,16 (in BAC 498, p. 232) [*An et hoc displicet?*].

donatistas não seria a intervenção do Estado, mas a fato deste ter se voltado contra a facção africana; Agostinho destacou repetidas vezes em seus *Contra* que os próprios partidários de Donato se voltaram contra seus fiéis para expulsar cismáticos internos – os maximianistas – , o que não os teria incomodado ao serem auxiliados pelo poder imperial. Ou seja, em seu *Contra Parmeniano*, pretendeu demonstrar que o problema não seria a intervenção estatal, mas para qual lado esta penderia⁵⁷⁸.

Nas cartas que escrevera a Dulcício, o bispo donatista Gaudêncio apresentou aquilo que entendia sobre a possibilidade e legitimidade do uso imperial em questão de religião. Colocando-se contrário a esta relação que se consolidava entre Estado e catolicismo, o bispo de Thamugadi defendeu que as ações da divindade consistiam em enviar profetas para ensinar a suas mensagens, e não reis, ou mesmo imperadores; e de forma semelhante ocorreu com o próprio Cristo, que não enviou soldados para difundir o Evangelho, mas pescadores. Para refutar o donatista, Agostinho procurou demonstrar que Gaudêncio desconhecia, ou ocultava passos importantes dos textos sagrados sobre a temática. Considerou que sua interpretação estava equivocada, e caso ele tivesse aprendido o que disseram esses mesmos profetas e pescadores não precisaria estar passando por uma intervenção real. Segundo Agostinho, no Antigo Testamento são marcantes as históricas que narraram a vida de reis que tiveram papéis importantes para a religião, tais como caso do rei de Nínive, Nabudonosor, e sobretudo Davi, rei que, ao menos para Agostinho, tinha profetizado (cf. Salmo 71,8) que o Cristo chegaria a todos os pontos do *orbis*, o que seria sinal fundamental para se pensar a universalidade da Igreja e, a sua relação com o poder civil que, segundo o exemplo bíblico, legitima e guarda a verdadeira religião. Desta forma, sua refutação pretendia colocar os donatistas como sendo aqueles que pretendiam dismantelar a Igreja profetizada por profetas, reis bons, e difundida pelos apóstolos.⁵⁷⁹

Ao colocar a Igreja no centro do debate, Agostinho não hesitou em defender que Dulcício, tribuno romano, aplicasse as leis imperiais para o bem da religião (cristianismo católico), e para tal considerou essa relação como legítima uma vez que o imperador estava labutando pela união dos cristãos. O imperador cristão [*christianus imperator*] teria como incumbência não deixar impunes os adversários das coisas divinas, como teria sido o caso do donatismo. Contra a ideia de Gaudêncio, de que o imperador deveria somente cuidar

⁵⁷⁸ *Contra Parmeniano* I,10,16 (in BAC 498, p. 233-234).

⁵⁷⁹ *Contra Gaudêncio* I,34,44 (in BAC 541, p. 713-714).

daquilo que era próprio da *res publica*, e não das religiosas, [*quae terrena re publica continentur*⁵⁸⁰], a sua réplica tomou como pressuposto o texto sagrado de Jonas (3,3-8) em que este teria percorrido toda a grande cidade de Nínive informando sobre a ordem divina, e de que o rei ao acreditar no profeta teria decretado que se cumprisse a penitência pedida, e como o povo não o desobedeceu, não foram necessários confiscações, proscricções, terror de soldados. Dessa forma, Agostinho procurou compatibilizar neste seu tratado a legitimidade da interferência de um rei em um tema religioso desde que estivesse de acordo com a vontade divina (conforme poderia ser tomados exemplos nas escrituras sagradas). Isto seria de utilidade temporal, e que, por extensão, também colaboraria com a paz eterna (a salvação)⁵⁸¹.

Enfim, justificava desta forma a existência de uma preocupação do imperador que caminhava ao encontro da Igreja; isto é, Estado e Igreja ao se juntarem, tornaram-se poderosos aliados no processo de estabelecimento da ordem no fim do Mundo Antigo, e que foi idealizado nos princípios de unificação, paz, e normatização dos comportamentos dos cidadãos.

Ao diferenciar paz temporal (do mundo) e paz eterna (de Deus), Agostinho conseguiu sustentar um argumento que favorecia a ideia da renovação da *pax romana* com *pax christiana*, ou *pax catholica*, em meio ao longo processo considerado como *christiana tempora*.

Em *Contra Petiliano*, Agostinho fez uso deste tema da intervenção do Imperador cristão como legítima para refutar a acusação do bispo donatista de que os católicos, ao se envolverem como poder estatal negaram a condição de serem a verdadeira Igreja dos mártires, tão próprio da cultura africana. Para o Bispo de Hipona, ao contrário, não havia problema na relação Igreja e Estado, desde que isto não prejudicasse a fé cristã. Em sua réplica, ao procurar apresentar alguma contradição na acusação do adversário, lembrou o fato de que os donatistas no passado haviam enviado petição ao imperador Juliano – considerado “o apóstata” e inimigo dos cristãos pelos padres ortodoxos da Capadócia – tendo em vista a solicitação de devolução de basílicas⁵⁸². E retomou uma vez mais o caso do rei

⁵⁸⁰ *Contra Gaudêncio* II,12,13 (in BAC 541, p. 758).

⁵⁸¹ *Contra Gaudêncio* II,12,13 (in BAC 541, p. 758-760).

⁵⁸² *Contra Petiliano* II,92,203 (in BAC 507, p. 241) [*Uobis enim, sic nos arguitis, quid fuit cum rege pagano et quod grauius est apostata et christiani nominis hoste Iuliano, a quo uobis basilicas quase uestras reddi deprecantes hoc in eius laude posuistis*]. Cf. Langa, Pedro, *notas complementarias* n° 29, in BAC 507.

Nabucodonosor que, tal como está narrado em Daniel (6,21), poderia ser decifrado como personagem prefigurativa do Estado romano, isto é, o rei que, de perseguidor tornou-se cristão e protetor⁵⁸³. Agostinho defendeu a ideia de que seria justificável um rei apoiar uma causa justa, o que para ele significava a defesa da verdade (não ignorando a luz da verdade) e da Igreja católica como sendo a verdadeira⁵⁸⁴.

Ao contrário do que poderia ter sido a relação dos donatistas com Juliano, Agostinho elogiou as ações de Constantino que, diferentemente do imperador chamado “apóstata”, tinha abraçado o cristianismo, e, para fortalecê-lo, governou a favor da unidade da Igreja, como foi o caso histórico do episódio em que procedeu de forma negativa a solicitação dos donatistas. Conforme visto, Constantino reuniu tribunais episcopais em Roma e Arlés para resolver a problema⁵⁸⁵, o que não foi favorável aos cismáticos. Logo, enquanto o imperador Constantino representava a unidade cristã a partir da paz, Juliano representou a negação da paz cristã com a sua divisão:

Constantino ordenó que se os quitasen las basílicas; Juliano, que se os devolviesen: ¿deseáis saber cuál de estas dos determinaciones conviene a la paz cristiana? La primera la estableció el que había creído en Cristo; la segunda, el que había repudiado a Cristo.⁵⁸⁶

Agostinho usou contra o adversário o fato de que os donatistas não podiam sequer negar que haviam solicitado auxílio do Estado posto que os documentos públicos registraram os fatos⁵⁸⁷; com isso, associar donatismo a Juliano e catolicismo a Constantino tornou-se um importante argumento para justificar a tese da universalidade da Igreja em meio à *pax constantiniana*.

Mas Agostinho não parou por aí: inferiu que reis e/ou imperadores não poderiam ser excluídos desse processo, uma vez que eles também faziam parte da humanidade em sua

⁵⁸³ *Contra Petiliano* II,92,204 (in BAC 507, p. 243).

⁵⁸⁴ *Contra Petiliano* II,92,205 (in BAC 507, p. 244).

⁵⁸⁵ *Contra Petiliano* II,92,205 (in BAC 507, p. 245).

⁵⁸⁶ *Contra Petiliano* II,92,205 (in BAC 507, p. 246) [*Constantinus uobis basílicas iussit auferri, Iulianus restitui: quid horum christianae paci conueniat uultis nosse? Illud fecit qui crediderat in Chirstum, hoc fecit qui dimiserat Christum*].

⁵⁸⁷ *Contra Petiliano* II,92,205 (in BAC 507, p. 246).

condição [*aliter communi condicione qua homines sunt*], isto é, todos deveriam temer a Deus, mas somente alguns pela sua atividade teriam poder para suprimir os ídolos da terra – conforme textos dos Profetas Isaías (2,18) e Zacarias (13,2). Ao fazer alusão às leis do imperador Honório, quando proibiu os sacrifícios da tradicional religião romana em 399, arguiu que tanto um rei poderia ser servidor do Reino, como também um homem comum poderia não ser, e vice-versa.⁵⁸⁸

Apesar de reconhecer a relação Igreja e Estado, Agostinho procurou demonstrar que havia um limite para tal relação entre Igreja e Estado, e que, portanto, não poderia depositar sua esperança somente neste poder terrestre, mesmo que isto estivesse ligado à defesa da Igreja: “e se solicitamos algo dos príncipes em benefício da Igreja, não coloquemos, contudo, nossa esperança neles” [*et si aliquid a principibus pro utilitate ecclesiae petimus, non in eis tamen speramus*⁵⁸⁹]. Para Agostino o Salmo citado por Petiliano revelava que os reis desejavam ser ensinados, entender e compreender como servir a Deus⁵⁹⁰, e daí saber como proceder com seus decretos, para o bem dos fiéis.

3.4.1 O uso do braço secular

Agostinho articulou todo um raciocínio para evitar a problematização do uso do braço secular, e resolver a questão dos bens terrenos entre os cristãos: “Claro que si juzgasteis conveniente acudir a essas leyes para defender vuestro imperio terreno, no tenemos motivo para reprenderos. Esto hizo Pablo quando ante los inicuos atestiguó que él era ciudadano romano”⁵⁹¹; logo, concordou como válida toda ação contra hereges e/ou cismáticos⁵⁹².

⁵⁸⁸ cf. *Contra Petiliano* II,92,210 (in BAC 507, p. 254). Cf. Langa, Pedro, *nota complementária* nº 37, in BAC 498.

⁵⁸⁹ *Contra Petiliano* II,97,224 (in BAC 507, p. 263).

⁵⁹⁰ *Contra Petiliano* II,92,211 (in BAC 507, p. 256) [*intelligere et erudiri et seruire domino in timore et exultare cum tremore et apprehendere disciplinam*].

⁵⁹¹ *Contra Petiliano* II,58,131 (in BAC 507, p. 189-190) [*Si autem in adiutorium etiam terreni imperii leges assumendas putastis, non reprehendimus. Fecit hoc Paulus, cum aduersus iniuriosos ciuem Romanum*].

⁵⁹² *Contra Parmeniano* I,11,18 (in BAC 498, p. 236) [*Unde merito constitutionibus iustis grauiora patiuntur*].

Mas o caso não era simples. Mesmo forçando os cismáticos a cederem as suas basílicas aos católicos após a Conferência de Cartago em 411⁵⁹³ Agostinho informa em *Contra Petiliano*⁵⁹⁴ sobre a dificuldade de se saber até que ponto se sustentaram os desmandes cometidos pelos donatistas à revelia das leis. Agostinho recusou também a ideia de Petiliano segundo a qual os católicos usavam as leis imperiais para confiscar as basílicas donatistas; argumentou ainda que, ao contrário disto, o que ocorria seria uma restituição para que esses bens tivessem uso tendo em vista fins diferentes, pois enquanto os donatistas os usavam para separação (cisma), os católicos os usavam para unidade⁵⁹⁵, a Igreja teria posses onde antes fora perseguida: “porque a Igreja de Cristo tem a posse no lugar onde os perseguidores reinavam” [*quia ecclesia Christi possidet ubi persecutores Christi regnabant*⁵⁹⁶].

A discussão a propósito da posse dos bens centrou-se sobre quem possuía os bens por primeiro e/ou por herança. Para Agostinho, os donatistas ao romperem com a unidade acabaram para colocar a relação entre Igreja e Estado como algo odioso, o que era estranho, pois os cismáticos expulsaram os maximianistas a partir dos mandatos proconsulares⁵⁹⁷; conforme visto acima, mesmo os donatistas fizeram uso de leis anti-heréticas para expulsar os seus cismáticos⁵⁹⁸. Como já referimos, um concílio donatista reuniu 310 bispos para condenar aos maximianistas, que, ao resistirem, levaram a que fossem acionados juízes que registraram as decisões deste concílio nas atas proconsulares, legitimado a expulsão por via legal, o que posteriormente se converteu em violência àqueles que descumpriram e resistiram aos decretos legais. Isto implicou inclusive na expropriação legal de posses⁵⁹⁹; segundo Agostinho: “O que com justiça lograriam possuir os inimigos da justiça?” [*Quid enim ualent iuste possidere inimici iustitiae?*]⁶⁰⁰. Para o Bispo de Hipona a acusação católica de que os donatistas estavam com seus bens não consistia em um “falso testemunho”, e uma

⁵⁹³ *Contra Gaudêncio* I,6,7 (in BAC 541, p. 648-n.43).

⁵⁹⁴ *Contra Petiliano* II,83,184 (in BAC 507, p. 222).

⁵⁹⁵ *Contra Petiliano* II,59,191 (in BAC 507, p. 191).

⁵⁹⁶ *Contra Petiliano* II,59,134 (in BAC 507, p. 191-192).

⁵⁹⁷ *Contra Petiliano* II,58,131 (in BAC 507, p. 188).

⁵⁹⁸ *Contra Petiliano* II,58,131 (in BAC 507, p. 190). Cf. Langa, Pedro, *notas complementarias* nº 21 e 26, in BAC 507.

⁵⁹⁹ *Contra Parmeniano* I,11,18 (in BAC 498, p. 237).

⁶⁰⁰ *Contra Parmeniano* I,11,18 (in BAC 498, p. 237). Cf. Langa, Pedro, *notas complementarias* nº 29 e 31.

contestação somente seria cabível caso os partidários de Donato conseguissem comprovar que o catolicismo não era a Igreja de Cristo; chegou inclusive a afirmar que os cismáticos ao procederem desta forma acusavam o próprio Cristo de “falso testemunho” [*falsi testimonio*]⁶⁰¹.

As ações civis consideradas como justas, no caso a interferência do Estado romano, dependiam do motivo para qual essas leis foram feitas: na ótica agostiniana: se para o bem daquilo que se pensava como erro ou não. De tal modo, em *Contra Crescônio* defendeu que cabia ao imperador promulgar leis que promovessem o bem e condenavam o mau. Os reis deveriam servir a Deus e não desobedecerem os mandatos divinos, o que tornaria possível o êxito em ordenar o reino fosse no âmbito civil, a sociedade humana, como no religioso⁶⁰². Tal justificativa da intervenção estatal no contexto da controvérsia significava que o Império deveria agir no sentido de favorecer aqueles que se consideravam os legítimos porta-vozes da doutrina cristã, para Agostinho: o clero católico. Não só isso, o Estado também deveria punir entre os cristãos aqueles que comprometiam o cristianismo oficial, passando a serem definidos como inimigos de Cristo. Todavia, advertiu que essa ação do Estado deveria ocorrer segundo uma certa moderação acomodada a sentimentos mais humanos e ajustada à caridade⁶⁰³, exprimindo que o Estado não deveria aplicar todo o poder que dispunha, para que nenhuma imprudência fosse cometida⁶⁰⁴. No seu último tratado, *Contra Gaudêncio*, quando o donatismo parecia perder as esperanças no enfrentamento com a Igreja que detinha o apoio secular, Agostinho insistia que a mesma lógica aplicada aos ladrões (para se manter a ordem) por meio de leis públicas⁶⁰⁵ fosse destinada aos donatistas, uma vez que os considerou como heréticos trapaceiros [*sed haereticos uos esse fallaces*]⁶⁰⁶. Para justificar seu radicalismo, Agostinho alegou contra o adversário que a violência estava ligada à tentativa de sobrevivência do donatismo, que naquele momento levou a assaltos em

⁶⁰¹ *Contra Petiliano* II,58,131 (in BAC 507, p. 189).

⁶⁰² *Contra Crescônio* III,51,56 (in BAC 541, p. 395) [*non solum quae pertinente ad humanam societatem, uerum etiam quae ad diuinam religionem*].

⁶⁰³ *Contra Crescônio* III,51,57 (in BAC 541, p. 396) [*Sed in omnibus tenendus est modus aptus humanitati, congruus caritati*].

⁶⁰⁴ *Contra Crescônio* III,51,57 (in BAC 541, p. 396) [*Vbi uero nulla e diuinis humanisue legibus potestas conceditur, nihil improbe atque imprudenter audeantur*].

⁶⁰⁵ *Contra Gaudêncio* I,20,23 (in BAC 541, p. 674) [*quia et latrones hoc facere possunt, quos inquiri leges publicae iusserunt*].

⁶⁰⁶ *Contra Gaudêncio* I,20,23 (in BAC 541, p. 675).

residências de católicos, ou incendiando seus templos, ou ainda agressões corporais que levavam lesões graves e até mesmo à assassinatos⁶⁰⁷.

As leis romanas não ajudaram os donatistas⁶⁰⁸. Entre as leis que paulatinamente reprimiram cismas e heresias de 391 a 400 destacaram-se a de 10/I/386, que ameaçou com pena capital quem comprometesse a paz da Igreja, e a de 16/VI/388, que proibiu a discussão em público sobre religião, sob pena de morte. No entanto, não é fácil dimensionar o alcance disto à época, pois seria necessário distinguir donatistas de circunceliões, pois nem todos chegaram ao sectarismo. Cite-se o exemplo de quando Agostinho informou Gaudêncio que Dulcício não o estava ameaçando com morte, mas sim com exílio⁶⁰⁹.

Para Agostinho, portanto, os donatistas reclamavam sem razão da intervenção do Estado na controvérsia; argumentava que tais ações eram mais brandas se comparadas ao furor donatista e dos circunceliões que comprometiam a paz e ordem constituída; logo, o Estado tinha legitimidade em sua ação [*Romanis legibus*]⁶¹⁰. Nesta perspectiva, os donatistas que morriam voluntariamente passavam a ser considerados como suicidas, e não mártires: “este suicídio de vós, entre todas as heresias errantes sob o nome de cristãs” [*cum hoc malum inter tot haereses sub christiano uocabulo errantes proprium sit haeresis uestrae*]⁶¹¹, como foi o caso de Gaudêncio, muito semelhante a esta ideia já apresentada anos antes em *Contra Crescônio*.

Agostinho destacou também que Petiliano, a partir de Mateus (16,26), acusou os católicos de buscarem em primeiro lugar as suas riquezas do que a própria alma, se revoltando contra as expropriações dos bens donatistas; para esse problema, refutou argumentando que o Estado somente tomou tal atitude contra aqueles que tinha definido como herege. Chegou ainda a comparar o caso à formação antiga, pois para ele o filho prudente temia o açoite do pai e evitava incorrer no erro, e, o pernicioso não temia e menospreza a correção [*disciplinae*] levando-o ao açoite: “¿No entendes ya, varón elocuentes, que quien careciese de todos los bienes terrenos por la paz de Cristo, tiene a

⁶⁰⁷ *Contra Gaudêncio* I,22,25 (in BAC 541, p. 679).

⁶⁰⁸ *Contra Petiliano* II,47,110 (in BAC 507, p. 174) [*quibus uos et aduersus leges Romanas tutos esse arbitramini*].

⁶⁰⁹ Cf. Langa, Pedro, *notas*, in BAC 507, p.114/n. 80.

⁶¹⁰ *Contra Crescônio* III,49,54 (in BAC 541, p. 392-393).

⁶¹¹ *Contra Crescônio* III,49,54 (in BAC 541, p. 393).

Dios, y quien há perdido, aunque sea unos pocos, por el partido de Donato, no tiene cabeza?” [Iam non intellegis, uir diserte, quoniam qui pro pace Christi omnibus terrenis caruerit, deum habet, qui autem pro parte Donati uel palcos nummos perdiderit, cor non habet?⁶¹²].

Esse novo tempo permitiu a Agostinho pensar uma eclesiologia que buscasse mais a unificação e formação do cristão, do que a ação que culminasse no martírio; a Igreja que pretendia a partir dali estava mais ligada à ideia de poder: “É dele que se diz: *dominará de mar a mar, desde o rio até os confins da terra*. De que rio se trata aqui senão daquele em que foi batizado, o qual desceu sobre ele a pomba, grande sinal de caridade e unidade?” [De illo dictum est: *Dominabitur a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrae* (Ps 71,8). *Quo utique flumine, nisi ubi baptizatus est et ubi super eum columba descendit Magnum caritatis et unitatis indicium?*⁶¹³].

A relação Igreja e Estado representava um novo momento para o cristianismo, ao menos para o catolicismo, e foi marcado pela possibilidade de se professar a fé cristã sem correr o risco do martírio, como nos primeiros tempos.

3.4.2 O auxílio do Estado para a correção

A rigor, o Estado romano para Agostinho constitui-se em um importante auxiliador do catolicismo tendo em vista a correção dos costumes, no combate aos vícios; por extensão, tornou-se evidente que a relação entre as duas instituições impactou profundamente sobre o fenômeno educativo: “Neste caso de modo algum se deve falar de perseguição de homens, uma vez que é perseguição de vícios” [Absit autem ut ista persecutio dicenda sit hominum, eum sit potius pro hominibus liberandis persecutio uitiorum⁶¹⁴].

No decurso da polêmica, e de forma muito mais acentuado no fim do debate, a correção como prática disciplinar no pensamento agostiniano justapõem-se à ideia de coerção como dever do Estado romano. No seu último tratado antidonatista, quando foi solicitado a se pronunciar sobre o bispo cismático que aventou cometer suicídio no lugar de

⁶¹² *Contra Petiliano* II,98,226 (in BAC 507, p. 268).

⁶¹³ *Contra Petiliano* II,58,131 (in BAC 507, p. 188).

⁶¹⁴ *Contra Gaudêncio* I,5,6 (in BAC 541, p. 646-647).

cumprir as ordens legais, Agostinho aparece como um refutador marcando uma posição radical, principalmente ao interpretar a coerção como um fator pedagógico auxiliar ao processo de correção.

Segundo Peter Brown,

[...] o donatismo seria reprimido com um rigor excepcional. As leis contra os donatistas tornaram-se coercitivas, no verdadeiro sentido da palavra: puniam os leigos por *não* se tornarem católicos. Em 405, a Igreja donatista fora meramente “desbaratada”: vira-se privada de seus bispos, suas igrejas e suas verbas, e seus membros tinham perdido alguns direitos civis. A partir de 412, em contraste, uma tabela de multas excepcionalmente altas passou a ser aplicada aos leigos de todas as classes que não se ligassem à Igreja católica.⁶¹⁵

O historiador também afirmou que Agostinho, ao combater os donatistas, derrubou as barreiras entre as sanções espirituais (do bispo) e do poder político (do imperador):

Agostinho, em contraste, havia praticamente admitido que o homem, em seu estado decaído, exigia mais do que pressões puramente espirituais para se manter longe do mal. Parte de seu poder episcopal de “admoestar” as ovelhas desgarradas entre os cristãos da África transmitiu-se para o “terror” das leis imperiais, e a “disciplina apostólica” do bispo disseminou-se por toda a sociedade, desde os imperadores que promulgavam leis até os chefes de família que surravam seus dependentes donatistas para submetê-los à Igreja católica.⁶¹⁶

A estruturação do seu pensamento em defesa desta ideia, primeiramente partiu do estabelecimento comparativo entre as duas Igrejas (católica e donatista): ao definir a primeira como sendo obra de Deus [*opus diuinum*] e a segunda como ficção humana [*figmento humano*]. Argumentou que, em se tratando de educação, somente à primeira caberia a condição de *locus* de formação para atingir a sabedoria [*homines sapientes*]. Ao negar essa condição à facção de Donato, Agostinho procurou sustentar que o procedimento de coerção não consistia em uma perseguição aos não católicos, mas de que isto seria a ação conjunta entre Igreja e Estado como oportunidade para a consecução da correção [*sibi esse*

⁶¹⁵ Brown, *op. cit.*, 2005, p. 417.

⁶¹⁶ Idem, p. 296-297.

correctiones ocasionem]; o que também correspondia a uma forma de justificar, ou atribuir à intenção do imperador cristão como algo positivo (correção dos cismáticos). Com isso, justificou-se o princípio violento do braço secular ao apresentá-lo como um tipo de auxílio em prol da religião e a salvação dos cristãos.⁶¹⁷

Ainda outros pontos podem ser destacados. Ao fazer uso de uma máxima paulina (cf. 2Cor 12,14) Agostinho apresentou a Igreja como uma mãe [*Mater autem catholicam*] que tinha como objetivo buscar e arrebanhar pessoas, e para tal o Estado era um tipo de auxiliador junto a prática corretiva [*corrigere*] para a construção da unidade cristã. Se a proposta de mudança [*in pacem catholicam transeunte*] não ocorresse de forma espontânea, legitimava-se o papel da intervenção civil para forçar a situação⁶¹⁸. Segundo Agostinho, umas das críticas de Gaudêncio se pautava neste problema, e a forma como o confisco dos bens por parte dos católicos inseriu-se na ação coercitiva, a tentativa agostiniana foi primeiro de o convencer que, se ele e os seus fiéis levassem o suicídio às vias de fato, de toda a forma os bens acabariam por transferirem-se à Igreja católica, e daí, demonstrar que o *transire* e *corrigere*, seriam mais importantes que a obstinação donatista⁶¹⁹. E mesmo que a pretensa argumentação não tenha apontado o problema dos bens como objetivo principal, mas a normalização do cristianismo como algo justo⁶²⁰ Agostinho se omitiu de problematizar a prática católica de apropriação dos bens, algo que era recorrente após a sua oficialização posta pelo Estado.

Entre suas justificativas lembrou (e isto se repetia com frequência na estratégia agostiniana) o fato de que os próprios donatistas não discordavam disto, pois expropriaram basílicas maximianistas, assim como destruíram templos da antiga religião romana. Para Agostinho isso não se tratava de roubo, mas de erradicar o erro a todo custo⁶²¹. Isto se tratava de cumprir os mandatos do Império cristão, o que em termos religiosos significava que a Igreja não arrebatava os bens dos hereges, e sim os guardava, e quanto fosse possível lhe devolvesse após a correção [*correctis*], ou seja, ao passarem à paz católica [*ad pacem*

⁶¹⁷ *Contra Gaudêncio* I,33,43 (in BAC 541, p. 712-713).

⁶¹⁸ *Contra Gaudêncio* I,37,50 (in BAC 541, p. 724) [*ad cenam tanti patris familias, si sponte non uultis intrare, compellimus*].

⁶¹⁹ *Contra Gaudêncio* I,37,50 (in BAC 541, p. 723-724).

⁶²⁰ *Contra Gaudêncio* I,38,51 (in BAC 541, p. 724) [*De iustitia certamen est, non pecunia*].

⁶²¹ *Contra Gaudêncio* I,38,51 (in BAC 541, p. 725) [*In talibus quippe omnibus factis non rapina concupiscitur, sed error euertitur*].

*catholicam transeunte*⁶²²]. Para o caso pecuniário, a situação seria ainda mais fácil àqueles que se corrigissem, pois, uma vez retornando se devolveria o dinheiro, vestidos, frutos, utensílios, campos, casas⁶²³.

Dulcício, o legado romano que havia sido destinado ao caso do extremismo de Gaudêncio, ao optar pela tentativa de estabelecimento pacífico (não armado) da ordem, foi ao encontro da defesa agostiniana de correção, inclusive preferindo o desterro para os donatistas que não se emendassem do que a aplicação fria de penas que pudesse culminar em morte⁶²⁴; o que significa já uma ação direcionada e combinada entre Estado e Igreja.

A complexidade desta relação fez com que seus adversários o acusassem de negar o livre arbítrio. E como este era um tema importante no conceito de educação agostiniano, nos *Contra* a definição de livre arbítrio foi retomada.

Para Agostinho nada deveria obrigar as pessoas a abraçarem a fé contra a vontade [*cogendus inuitus*]; assim, os bons costumes [*mores optimi*] deveriam ser escolhidos pela livre vontade [*libertate uoluntatis eliguntur*] e a disciplina [*disciplina*] somente tinha como seu papel castigar o mal viver [*male uiuendi*] quando este se prolongava em relação à doutrina do bem viver [*bene uiuendi*], e neste caso, quando surgiram leis que contrariavam os donatistas não seria para forçá-los a fazer o bem, coisa que dever-se-ia optar por eleição e amor pela boa vontade [*libera uoluntate*], mas para evitar o mal pelo temor das penas, mesmo que sem o deleite da boa consciência obtivesse o freio dos maus pensamentos [*claustra cogitationis cohercet malam cupiditatem*⁶²⁵]

Agostinho informa que, para Petiliano os católicos negavam aos homens o exercício do seu livre arbítrio [*liberum arbitrium*] como dom dado por Deus⁶²⁶; e isto significava tocar em um ponto complicado para o catolicismo, sobretudo porque o bispo donatista usou como fundamento um passo de João (6,44) em que ficava evidente que Deus teria colocado que a atração entre o Filho (Jesus) e os homens não deveria romper com a liberdade de escolha. Entretanto, a refutação agostiniana concentrou-se em negar isso, mas, para desarticular o adversário, ponderou que somente as mentes mais inteligentes poderiam penetrar essa

⁶²² *Contra Gaudêncio* I,38,52 (in BAC 541, p. 726).

⁶²³ *Contra Gaudêncio* I,38,51 (in BAC 541, p. 724-726).

⁶²⁴ *Contra Gaudêncio* I,11,12 (in BAC 541, p. 652).

⁶²⁵ *Contra Petiliano* II,83,184 (in BAC 507, p. 220).

⁶²⁶ *Contra Petilino* II,84,185 (in BAC 507, p. 223-4).

complexa temática. Todavia, concordou que a atração entre humanidade-Cristo estabelecida por Deus não eliminaria o livre arbítrio, mas inferiu que também as leis para admoestar com correção não o eliminavam [*quae legum cohercitionibus admonentur, non auferant liberum arbitrium*], e cabia ao homens suportarem essas coisas pela justiça, o que significava ser um bem suportar tais eventualidades, e somente a partir daí perceber qual seria o melhor caminho para sua vontade, ou seja, tal qual o sentido apresentado no chamado “sermão da montanha” seriam bem-aventurados aqueles que sofressem perseguição por causa da justiça, o que seria diferente caso sofressem pelo cisma (uma vez que este passou a ser considerado crime). Esta lógica foi aplicada por Agostinho como correção [*correctores uestri sunt*], pois entendeu que nada privava o livre arbítrio: “Nadie, pues, os priva del libre albedrío, pero debéis considerar com diligencia qué elección vais a tomar: corregiros y viver en paz, o perseverado en la malicia, soportar autênticos suplícios bajo el nombre de un falso martírio”⁶²⁷.

Agostinho destacou esses detalhes porque na literatura donatista predominava o princípio de que, em relação aos católicos, somente a eles caberia a ideia de integridade cristã, posto que a verdadeira Igreja cristã teria como praxe sofrer perseguição dos poderes seculares, o que lhe dava o complemento de Igreja “dos mártires”, e não poderia ser compatível com a ação perseguidora em aliança com o Estado⁶²⁸. Foi esta hipótese que emergiu quando Gaudêncio escreveu a Dulcício informando que segundo a concepção judaico-cristã (cf. Eclesiástico 15,14) os homens foram criados com o livre arbítrio. A sua tarefa como legado romano consistia em lhe negar esta condição por meio de leis impostas por mandato humano. Mas Agostinho refutou tal argumentação ao considerar que o bispo de Thamugadi com sua atitude acabava por desconsiderar que também havia uma vida cívica a ser vivida, representada pela ordem fundamenta em leis públicas.⁶²⁹

Agostinho conduz esse problema para um excerto da carta de Paulo aos romanos (13,1-4) para demonstrar que a liberdade também poderia ser um problema, como possibilidade de perdição para os que dela fizessem mau uso. A fonte paulina escolhida discorria sobre a ideia de que a alma estava submetida a autoridades superiores, estabelecidas

⁶²⁷ *Contra Petiliano* II,84,186 (in BAC 507, p. 225) [*Nemo ergo uobis aufert liberum arbitrium, se duos diligenter attendire quid potius eligatis, utrum correcti uiuere in pace an in malitia perseverantes falsi martyrii nomine uera supplica sustinere*].

⁶²⁸ Cf. Langa, Pedro, *notas*, in BAC 541, p. 665/n.116.

⁶²⁹ *Contra Gaudêncio* I,19,20 (in BAC 541, p. 665-666) [*quid mihi nunc humano imperio eripitur*].

pela divindade, logo, enfrentar tal autoridade seria enfrentar aquilo que fora posto por Deus, e ademais não haveria complicações para temer os magistrados dentro de um Estado cristianizado, pois estes não fariam mal para quem praticasse o bem⁶³⁰.

Portanto, ao questionar no adversário sua aversão à aplicação das leis por parte do Estado, Agostinho mostrou-se como um defensor desta relação; e para tal, ao menos no debate sobre o tema do livre arbítrio, inferiu que esta condição humana não poderia impedir que o poder [*potestas*] se omitisse, ao não tomar medidas contra aqueles que comprometessem a paz dada ao cristianismo pelo imperador. Justificou seu raciocínio com o exemplo de Moisés que, apesar de ter sido injuriado, e mesmo suportando a situação, não deixou de castigar severamente quem injuriou a Deus. Agostinho classificou a atitude/argumentação de Gaudêncio como um duto movido por presunção herética [*haeretica praesumptione*]. Em termos teológicos, o raciocínio agostiniano pretendia demonstrar que o livre arbítrio não justificaria qualquer tipo de ofensa contra a divindade [*ad faciendas iniurias Deo*].⁶³¹

Para debater o conceito de livre arbítrio, Agostinho retornou a criação do Homem para demonstrá-lo como condição humana; no entanto, Deus castigaria o seu mal uso, e foi o que teria feito com os primeiros homens que pecaram, e antes mesmo de suas mortes corporais foram desterrados do paraíso. Apesar deste ponto fundamental da fé cristã, o imperador preferiu não proceder tão severamente e aplicou penas mais benignas, impondo desterro no lugar de pena de morte, e Gaudêncio, ao assumir o suicídio, teria por si mesmo assumindo a morte, o que levou ao Bispo de Hipona classificar sua atitude como um grande mal por representar a tentativa de promover a ruptura da unidade e paz do Cristo [*unitatem Christi pacemque conscindere*], por extensão, a negação da promessa evangélica [*promissa euangelica*] de universalidade: “isto é, como se trata de uma guerra civil, sois portadores dos estandartes cristãos contra o verdadeiro e supremo rei dos cristãos” [*hoc est aduersus uerum et summum regem christianorum, tamquam ciuilli bello christiana signa portare*]⁶³².

Agostinho argumentou ainda que o fato do imperador ser brando em relação a um mal grande como o cisma, considerado por ele como caso grave, justificava a intervenção

⁶³⁰ *Contra Gaudêncio* I,19,20 (in BAC 541, p. 666).

⁶³¹ *Contra Gaudêncio* I,19,20 (in BAC 541, p. 666-667).

⁶³² *Contra Gaudêncio* I,19,21 (in BAC 541, p. 669).

tendo em vista a correção [*occasione correctionis*]⁶³³. Enfim, o livre arbítrio não seria caso para impunidade indisciplinada⁶³⁴; assim como não deveria ser artifício para atitudes que comprometessem a paz católica.

A sua sentença *in pacem catholicam transeunte*⁶³⁵ representava a tese agostiniana da possibilidade de mudança, e que implicou em um fator importante para o processo formativo entendido como melhora do ser humano, um movimento fisicamente representado – isto é, o homem transportava-se, deslocava-se para o lugar ideal de formação – mas também era um movimento interior, de transformação. Ao requerer uma *transfrentia* à Igreja universal como o início de um processo pedagógico, Agostinho definiu-a como o melhor *locus* para efetivar-se a disciplina.

⁶³³ *Contra Gaudêncio* I,19,21 (in BAC 541, p. 669).

⁶³⁴ *Contra Gaudêncio* I,19,21 (in BAC 541, p. 670).

⁶³⁵ *Contra Gaudêncio* I,37,50 (in BAC 541, p. 723).

4. A IGREJA COMO *LOCUS* IDEAL DE EDUCAÇÃO

Na polêmica contra os donatistas Agostinho sustentou teologicamente o lugar assumido pela Igreja católica na História, enquanto realidade temporal, cuja ascensão reforçou-se quando se solidarizou com o Estado romano. Entretanto, a crise donatista se consolidou com o problema da legitimidade teológica desta relação.

Tal tensão serviu aos propósitos de Agostinho para a afirmação da Igreja católica enquanto espaço físico e dotado de autoridade institucional. Contra a ideia de purismo da Igreja primitiva, contrária aos poderes temporais (assumidos pelo donatismo), o problema que se colocava à Igreja da era constantiniana consistia na necessidade de não mais se limitar como morada dos perfeitos. Quando os donatistas, por exemplo, radicalizaram a respeito do batismo ao defendê-lo como dependente da santidade do ministro, para Agostinho estavam abertas as condições de apresentar a Igreja com um outro papel, o educativo, isto é, como *locus* de aperfeiçoamento, de santificação. Desta forma, a obra de Cristo não era só ou exclusivamente sacramental: o cristão não atingia a sua forma plena com o batismo. Esta é a porta que o inicia. A adesão a Cristo e à verdadeira fé era um processo que se fazia na comunidade da Igreja, orientada pelos mestres, pelos educadores, que são os clérigos. O católico na perspectiva agostiniana é semeado pelo dom, pela graça, mas cresce em interação com a sua comunidade, com a Igreja. Esta é a nova polis, Θεόπολις, a que educa o homem cristão e o prepara para a cidadania celeste.

Isto nos leva às seguintes questões: quem assumiu este magistério, e de que forma? Como e onde se daria o processo educativo? Qual o pressuposto pedagógico defendido? Os *Contra* escritos por Agostinho, nos permitem inferir que a Igreja, enquanto *locus* formativo, pode ser entendida a partir de três frentes: (1º) o papel formativo atribuído ao clérigo, sobretudo o bispo, desde o seu exercício pedagógico a partir da *cathedra* até a sua colegialidade episcopal na elaboração do magistério católico; (2º) a defesa de uma prática pedagógica com a *disciplina ecclesiastica* tendo em vista corrigir erros comportamentais e doutrinários para a unidade dos cristãos; e (3º) a ideia da possibilidade de mudança inerente à condição humana como lógica da transformação e santificação dos cristãos, mas cujo proveito dependeria do percurso educativo desenvolvido na Igreja.

4.1 O ministro eclesiástico como agente da educação

Nos seus *Contra*, Agostinho destacou o importante papel educativo que o clero desempenhava na sociedade tardo-romana. Essa tarefa, assumida pelos ministros eclesiásticos, com a liderança dos bispos, que deveriam adotar para conter a polêmica africana, fez com que a *cathedra* episcopal configurasse a Igreja católica como *locus* de mediação que ligava os três agentes da educação cristã: Deus, fiel e clérigo.

Segundo Henri Marrou, “a ‘Igreja docente’ é constituída pelo bispo”⁶³⁶; entretanto, importa destacar que o magistério da Igreja, apesar de ser responsabilidade dos bispos, este não poderia estar presente em todos os lugares, daí esta responsabilidade ser delegada, por ele, ao clero, que assumia também esta tarefa formativa para com os fiéis.

Agostinho elegeu um excerto do livro da Sabedoria (1,5) para demonstrar que o processo formativo que culminaria na santificação do cristão dependeria da ação disciplinadora [*disciplinae*] do Espírito Santo: “o espírito santo, o educador, foge da duplicidade” [*sanctus enim spiritus disciplinae fugit fictum (Sap 1,5)*]⁶³⁷. Esta máxima bíblica, que não figurou apenas nos *Contra*, mas também em outros tratados⁶³⁸, tinha como pressuposto investir contra os seus adversários objetivando provar que a Igreja que considerou verdadeira, a católica, era o ambiente privilegiado para a formação do cristão, e apresentava essa vantagem – contra os dissidentes – por possibilitar a verdadeira educação. Para comparar o resultado da educação no *locus* legítimo e ortodoxo, elaborou uma metáfora heresiológica definindo o resultado da educação donatista como equivocada, e não só isso, associou o educador donatista a um tipo de lobo sob capa de santidade [*id est iustitiae pelle obtegunt lupum*]⁶³⁹ ao adaptar a parábola dos “falsos profetas” do *Evangelho* de Mateus (7,15).

⁶³⁶ Marrou, Henri-Irénéé. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Tradução Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editôra, 1957, p. 42.

⁶³⁷ *Contra Parmeniano* II,10,21 (in BAC 498, p. 275-6).

⁶³⁸ Cf. *Contra Petiliano* II,26,61; III,35,40 (in BAC 507, p. 130; 350-351).

⁶³⁹ *Contra Parmeniano* II,10,21 (in BAC 498, p. 276).

Aplicando isto aos cristãos donatistas, sobretudo ao seu clero, vinculou essa ideia de duplicidade como hipocrisia, em que o donatista seria aquele que rechaçava [*fugiet*], num sentido de fugir, recusando ao Espírito o protagonismo na ação educativa [*quem fugiet spiritus sanctus disciplinae*⁶⁴⁰], impossibilitando o espaço donatista como *locus* formativo.

Buscou ainda em outros textos bíblicos – João 20,21-23 e Mateus 10,20 – os argumentos sobre a possibilidade sacramental de perdão dos pecados estar diretamente ligada à ação do Espírito Santo, tal poder não estaria na ação humana, e a mesma lógica valia para o ensino apostólico, assim como a regeneração e consagração da assembleia. Portanto, a eficácia da educação cristã estava inexoravelmente ligada à ação do Espírito⁶⁴¹ (divindade). O que Agostinho apresentou aos seus interlocutores donatistas seria que tal processo formativo tinha como instrumento o clérigo (sobretudo o bispo) como intermediador entre Deus e o cristão (o educando), e isto poderia se concretizar com mais facilidade na Igreja católica.

Em seu *Contra Parmeniano* resumiu esse seu pensamento da seguinte forma:

Examinemos el texto evangélico: *Como el Padre me ha enviado, así os envío yo. Dicho esto exhaló su aliento y les dijo: recibid el Espíritu Santo. A quien perdonéis sus pecados le quedan perdonados, y a quien se los retengáis, le quedan retenidos.* Tales palabras estarían en contra de lo expuesto, y nos veríamos obligados a admitir que estas acciones son obra meramente humana, no algo realizado por medio del hombre, si, después de haber dicho: *así os envío yo*, inmediatamente hubiese añadido: *A quien perdonéis sus pecados, le quedan perdonados, y a quien se los retengáis, le quedan retenidos.* Pero como en medio de las dos afirmaciones está la frase: *Dicho esto exhaló su aliento y les dijo: recibid el Espíritu Santo*, y a continuación se afirma que tendrá lugar por su medio la remisión o la retención de los pecados, está suficientemente claro que no son los apóstoles quienes realizan esta acción, sino el Espíritu Santo por medio de ellos.

Lo mismo se dice en otro lugar: *No sois vosotros quienes habláis, es el Espíritu Santo quien habla en vosotros.* Pero la presencia del Espíritu Santo en un prelado o ministro de la Iglesia es de tal manera que, si no es un hipócrita, obra por su medio el don de la vida eterna y la regeneración o la edificación de aquellos que son consagrados o evangelizados; si, en cambio, se tratara de un hombre falso, ciertamente estará ausente de su propia salvación y se retirará de sus pensamientos irreflexivos, puesto que está escrito: *El Espíritu Santo que educa abandonará al hipócrita*; sin

⁶⁴⁰ *Contra Parmeniano* II, 12,26 (in BAC 498, p. 287).

⁶⁴¹ *Contra Parmeniano* II, 11,24 (in BAC 498, p. 282-283).

embargo, no se retirará de su ministerio, por medio del cual realiza la salvación de los demás. [...].

En cuanto a aquellos que propagaban el Evangelio con un corazón puro, es decir, todos aquellos que predicaban no otra cosa ciertamente que la verdad, que es Cristo, pero que no lo hacían con sinceridad de corazón, sino con miras a su propio provecho, a éstos los deja que lo anuncien, y se alegra no precisamente por ellos, sino por los que se salvaban por su medio, al poner en práctica el precepto de Cristo: *Cumplid lo que os dicen, pero lo que ellos hacen no lo hagáis. Porque dicen y no hacen.*⁶⁴²

A sua defesa de que a verdade não era propriedade humana, e de que o bispo (e o clero) era um instrumento de anúncio, apoiou-se na interpretação do seguinte ensinamento de Paulo: “Esta verdade da sabedoria, que o bem-aventurado Paulo, longe de destruí-la, utilizava para instruí-los” [*Hanc illi ueritatem sapientiae, quam beatissimus Paulus non solum non destruebat, uerum etiam ad illos instruendos adhibebat*⁶⁴³]. Segundo Pedro Langa⁶⁴⁴, Agostinho fez questão de mencionar que Paulo (cf. *Atos dos Apóstolos* 17,28) usava a verdade e *dela* e *com* ela instruí-a, pois tal sabedoria por si só já persuadia, e mesmo que essa verdade estivesse sendo ensinada fora da Igreja por cismáticos e heréticos, ainda assim não perderia a sua sacralidade. Assim, além da importância da defesa desta verdade cristã, consistia também na definição da legitimidade de quem dela poderia fazer uso, isto é, a quem cabia ser o instrumento, um meio de acesso entre o cristão e Deus: para Agostinho, o clero católico.

⁶⁴² *Contra Parmeniano* II,11,24 (in BAC 498, p. 282-285) [*Nam illud ex euangelio: sicut misit me pater, et ego mitto uos. haec cum dixisset, insufflauit et ait illis: accipite spiritum sanctum. si cui dimiseritis peccata dimittentur et si cui tenueritis tenebuntur (Io 20,21-23) contra nos esset, ut cogeremur fateri ab hominibus hoc, non per homines fieri, si, posteaquam dixit: et ego mitto uos, continuo subiecisset: si cui dimiseritis peccata dimittentur et si cui tenueritis tenebuntur. Cum uero interpositum est: haec cum dixisset, insufflauit et ait illis: accipite spiritum sanctum et deinde inlatum per eos uel remissionem uel retentionem fieri peccatorum, satis ostenditur non ipsos id agere, sed per eos utique spiritum sanctum, sicut alio loco dicit: non enim uos estis qui loquimini, sed spiritus sanctus qui in uobis est (Mt 10,20). Spiritus autem sanctus in ecclesiae praeposito uel ministro sic inest, ut, si fictus non est, operetur per eum spiritus et eius mercedem in salutem sempiternam et eorum regenerationem uel aedificationem, qui per eum siue consecrantur siue euangelizantur, si autem fictus est, quoniam uerissime scriptum est: sanctus enim spiritus disciplinae fugiet fictum (Sap 1,5), desit quidem saluti eius et auferat se a cogitationibus eius quae sunt sine intellectu, is ministerium tamen eius non deserat, quo per eum salutem operatur aliorum. (...) Illos uero qui euangelium annuntiabant non caste, qui non quidem aliud nisi ueritatem, id est Christum, tamen uon ueritate cordis sui sed per occasionem commodorum suorum annuntiabant, sinit eos annuntiare et gaudet non utique illis, sed eis qui per eos salui fiebant tenentes praeceptum dicentis: quae dicunt facite, quae autem faciunt facere nolite. dicunt enim et non faciunt (Mt 23,3)].*

⁶⁴³ *Contra Gaudêncio* II,10,11 (in BAC 541, p. 754).

⁶⁴⁴ Cf. Langa, Pedro, *notas*, in BAC 541, p. 754/n. 121.

Se no seu pequeno tratado *De unico Baptismo contra Petilianum*, ao citar o versículo 23 deste mesmo capítulo 17 dos *Atos dos Apóstolos* [“O que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos”], demonstrou que Paulo exorta para a possibilidade de se conhecer e adorar a Deus sem mesmo o conhecer, o que permitiria inclusive pensar tal devoção fora da Igreja, assim como o batismo e sua administração também fora da Igreja por aqueles que o ignoram⁶⁴⁵. No entanto, Agostinho preferiu deixar transparecer que esse tipo de situação somente seria compreensivo caso consistisse em atitudes motivadas na ignorância⁶⁴⁶, logo, não poderia ser um processo educativo (de forma proposital, como fazia o clero donatista).

Em um primeiro momento das suas reflexões, adotou uma posição moderada de aceitação de algumas práticas fora da Igreja, para num segundo momento, com a exclusividade da Igreja católica pelo Estado, adaptar uma postura enfática e contundente a respeito do assunto. Em seu último tratado da controvérsia se mostrou radical ao afirmar que adorar a Deus fora da Igreja ou conservar e administrar o batismo dentro de um cisma ou heresia não significaria que tais cristãos seriam salvos, pois, para o primeiro caso poderia incorrer no sacrilégio de “paganizar” a divindade cristã ou adorar outros deuses (entendidos como falsos), e, no segundo caso, porque concretizariam sua condenação ao vincularem de forma sacrílega um sacramento a atos que considerou como iniquidade e erro humano, afastando-se de qualquer possibilidade de purificação por meio do batismo. Ou seja, a plena eficácia sacramental para Agostinho somente se alcançaria dentro da Igreja, por extensão, a consecução da santificação também estaria neste *locus*. Em um sermão proferido na Igreja de Cesaréia da Maurítânia, em 18 de setembro de 418, chegou a afirmar que “nunca se poderá encontrar a salvação senão na Igreja católica” [*sed nusquam nisi in ecclesia catholica salutem poterit inuenire*]⁶⁴⁷.

Vale lembrar que, apesar de incisivo em afirmar este princípio teológico, conforme mencionado, não negava, segundo os parâmetros por ele estabelecidos, esse ministério fora da Igreja. Os conteúdos da fé cristã até poderiam ser aprendidos fora da Igreja, mas não para o proveito do homem. Essa conclusão agostiniana aparecia de forma moderada em seus primeiros textos anti-donatistas, mas, após as leis anti-heréticas de 405 e a Conferência de

⁶⁴⁵ *Contra Petiliano UB 5,8* (in BAC 507, p. 422).

⁶⁴⁶ cf. Langa, Pedro, nota complementária 34 in BAC 507.

⁶⁴⁷ *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem 6* (in BAC 507, p. 595).

Cartago em 411, a exclusividade do catolicismo ficou enfatizada de forma enérgica em seus *Contra*.

Não foi por acaso que Agostinho utilizava constantemente as exortações paulinas. De fato, Paulo não se omitiu de ir debater com os filósofos (cf. At 17,23ss), mas ao final do embate, quando apresentou aquilo que concebeu como as verdades do cristianismo, não convenceu seus interlocutores, demonstrando que, mesmo ao ensinar a verdade em local adverso, poderia ocorrer que esta não fosse compreendida e aceita, cabendo esse processo a um local mais propício, que para o Bispo de Hipona era a Igreja católica; e até por isso tomou providências para convocar os donatistas ao debate aberto na Igreja, o espaço que considerava como ideal para se elucidar o que é a verdade e se aprender o que foi mandado pelas Escrituras:

Dices que yo insisto y provoco siempre a que los vuestros discutan conmigo para dilucidar la cuestión de la verdad; pero que los vuestros proceden con más prudencia y paciencia, ya que en la iglesia siempre enseñan a la gente lo que está mandado en la Ley y no se preocupan de respondernos porque saben que si la Ley divina y tantos documentos de las Escrituras canónicas no pueden persuadirnos qué es lo mejor y más verdadero, nunca autoridad humana tras la discusión de los errores podrá devolvernos a la regla de la verdad. ¿Por qué entonces tú has juzgado bueno hablar contra nosotros mientras ellos se callan? Pues si hacen bien, ¿por qué no imitarlo? Y si mal, ¿por qué lo alabas?⁶⁴⁸

Ao colocar isto contra os seus adversários, Agostinho ao mesmo tempo demonstrava também aos seus interlocutores católicos a importância do ofício episcopal em meio à problemática.

Segundo Ramón Teja⁶⁴⁹ é oportuno destacar que com a política imperial favorável ao catolicismo, os bispos, que sempre foram influentes em meios cristãos, a partir desse momento assumiram uma autoridade civil, uma projeção político-social, inclusive devido às

⁶⁴⁸ *Contra Crescônio* I,3,4 (in BAC 541, p. 196) [*In stare me dicis et prouocare sempre, tu ad dinoscendam ueri quaestionem mecum uestri disceptent, sed uestors prudentius ac patientius facere, qui in Ecclesia tantum quae in lege mandata sunt populos docente nec nobis respondere curant, scientes quia, si lex diuina et tot documenta legalium Scripturarum nobis quid sit melius quid uerius suadere non possunt, numquam humana queat auctoritas nos discussis erroribus ad ueritatis regulam reuocare. Quid tibi ergo uisum est, ut aduersus nos illis tacentibus tu loquaris? Nam si bene faciunt, cur non imitaris, si male, cur laudas?*].

⁶⁴⁹ Teja, Ramón. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Editorial Trotta, 1999a (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión), p. 75ss.

suas origens, pois a maioria era oriunda de abastadas famílias, e de grande formação cultural. Eram homens que tinham condições de conduzirem a sociedade de seu tempo. A condição sacerdotal representou o elemento novo, proporcionando uma nova liberdade de ação de uso da palavra. Não só isso, aos poucos o episcopado se consolidou como um poder emergente, rivalizando com imperadores e altos funcionários do Estado ao elaboraram seus próprios fundamentos ideológicos, com sua definição eclesiástica e papel social, e suas relações com o o poder. Também importa destacar que, mesmo que a imagem do bispo tenha sido construída desde o século II a partir de uma literatura apologética e patrística, somente com o século IV procedeu-se uma auto-reflexão sobre sua função em relação à política e ao Estado, visto o novo quadro econômico, político, religioso e social que se organizava.

Segundo Leonardo Boff, enquanto o episcopado dos três primeiros séculos não se organizou em uma visão jurídica e afeta ao poder, consistindo em um caráter místico, com a virada constantiniana a figura do bispo ganhou outros contornos: a Igreja “passou a ser a grande herdeira do Império: o direito, a organização em dioceses e paróquias, a centralização burocrática, os cargos e titulação”⁶⁵⁰ acabaram por consolidar a experiência hierárquica e a divisão territorial geográfica eclesiástica. Isto posto, o bispo surge como um dos atores da transformação social do fim do mundo antigo:

“El mundo greco-romano creó numerosas figuras que conforman la enorme riqueza de la civilización antigua. Junto al político, podemos distinguir al sacerdote, al jurista, al filósofo, al rétor, etc., por limitarnos a aquellas que son un produto más exclusivo de la civilización clásica. El obispo no es identificable o asimilable con ninguna de éstas, pero tiene un poco de cada una de ellas. Es una especie de poliedro: según el punto de vista del observador, puede aparecer como un sacerdote, un político, un rétor, un jurista, un juez, pero el resultado final es una conjunción de todas ellas. Por ello, pensamos que el obispo es la creación más original del mundo antiguo en su etapa final y la que quizá mejor caracteriza a la sociedad tardo-antigua”⁶⁵¹

Mas tanto essas definições, como as tradições que construíram, seguem de forma complexa dada a heterogeneidade que foi o mundo romano em suas várias regionalidades. Com a polêmica africana, e as construções teológica de Agostinho, o episcopado ganhou

⁶⁵⁰ Boff, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2005, p. 118.

⁶⁵¹ Teja, *op. cit.*, 1999a, p. 75.

definições cada vez mais complexas, como foi o caso do seu *status* de *dispensatores* das verdades sagradas.

É importante destacar que o termo utilizado para definir o bispo, *dispensator*, corresponde ao grego *oikonomos* (aquele que é encarregado dos bens, administrador da graça)⁶⁵²; desta forma, como ao clero cabia administrar o conteúdo (a doutrina cristã), ou conhecimento sobre Deus e as verdades da fé, o seu papel naquele momento em que o cristianismo tornava-se a ideologia dominante lhe imputou *status* educativo de grande importância; conforme visto acima, foi a época em que os bispos passaram a concentrar o saber e o poder.

O sacerdócio, sobretudo o bispo, é definido na circunferência de uma sociedade hierarquizada, em que o religioso está unido ao político e social. Sua função carregava em si condições de poder, ao ser entendido como chefe da comunidade, um mestre, desempenhando uma hegemonia sobre os seus fiéis; para Ramón Teja, este poder ao qual se revestiam os bispos foi caso de preocupação de Agostinho.⁶⁵³

O bispo, segundo Agostinho, tinha um papel muito bem definido dentro da Igreja: administrar e distribuir as verdades sagradas e o sacramento [*Ad mundandum et dispensandum uerbum ac sacramentum aliquid est*⁶⁵⁴]. Com relação à prática religiosa era um dispensador [*dispensatore, dispensator*⁶⁵⁵], e mesmo que não fosse o dono do bem sagrado, nem o responsável pela purificação (algo que caberia somente à divindade)⁶⁵⁶, ainda assim Agostinho colocou em pauta uma perspectiva pedagógica ao seu ofício, pois o bispo era o formador cristão, um instrumento importante, ainda que não seja o principal agente educativo, conforme pode-se apreender na sua teoria do conhecimento – a Iluminação –, pois mesmo que a sua preocupação quando da sua elaboração não tinha sido esta, tornar-se legítimo cotejá-la para melhor entender a orientação que pretendia dar ao corpo doutrinal que estava reflexionando, para orientar a consolidar a condição do bispo pedagogo, o grande responsável pela formação do povo a seus cuidados, como comunicador das verdades da fé.

⁶⁵² Cf. Langa, Pedro, *notas*, in BAC 507, p. 50/n.25.

⁶⁵³ Teja, *op. cit.*, 1999a, p. 86.

⁶⁵⁴ *Contra Petiliano* III,54,66 (in BAC 507, p. 389). Cf. III,55,67 (in BAC 507, p. 389): “o distribuidor da palavra e do sacramento evangélico” [*Minister ergo, id est dispensator uerbi et sacramenti euangelici*].

⁶⁵⁵ *Contra Petiliano* I,6,7 (in BAC 507, p. 50-51).

⁶⁵⁶ *Contra Petiliano* III,54,66 (in BAC 507, p. 389) [*ad mundantum autem et iustificandum non est aliquid*].

Para Pereira Melo, em Agostinho a pedagogia cristã consistia na relação que se estabelecia entre mestre e discípulo, em que o primeiro criava para o segundo a possibilidade de se chegar ao domínio da verdade:

O processo comunicativo discutido por Santo Agostinho tem íntima relação com a sua teoria do conhecimento, na qual a iluminação tem um papel fundamental. É ela que favorece a compreensão intelectual e a formação do *verbum mentis*. Assim, a iluminação explicaria um dos episódios que tanto despertou sua admiração: a convergência/coincidência na mente daquilo que ele entende como verdades eternas e imutáveis. Essas verdades seriam próprias do mundo interior, da alma racional, e tendo sua origem em Deus, fonte da Verdade plena e absoluta existente no interior do homem, poderiam ser apreendidas por meio de uma estratégia de ensino.⁶⁵⁷

Tema caro ao pensamento teológico-pedagógico agostiniano, motivo porque em textos antidonatistas defendeu que a Iluminação se alcançava mais facilmente na Igreja católica, privilegiando este *locus* onde se contemplaria de forma proveitosa a “luz da verdade”. Dessa forma, pôs em contradição seus rivais ao fazer uso de um ensinamento de Cipriano de Cartago, tido como autoridade para ambas as Igrejas:

“Ella es la que, inundada de la luz del Señor, extiende sus rayos por el orbe entero; extiende sus ramos con abundante fecundidad a toda la tierra”. Por consiguiente, “aunque se ve que hay cizaña en la Iglesia, no debe impedir nuestra fe y nuestra caridad; de modo que, porque vemos que hay cizaña en la Iglesia, nos separemos nosotros mismos de ella. Nosotros solamente tenemos que esforzarnos por poder ser trigo; a fin de que, cuando el trigo comience a ser recogido en los graneros del Señor, percibamos el fruto por nuestra obra y fatiga. Dice el Apóstol en su carta: *En una casa grande no hay sólo vasos de oro y de plata, sino también de madera y de barro; y los unos para usos de honra, los otros para usos viles*. Nosotros procuremos y trabajemos cuanto podamos para ser vasos de oro o de plata. Por lo demás, el quebrar los vasos de barro sólo compete al Señor, a quien se ha dado el bastón de hierro. El siervo no puede ser mayor que su amo; que nadie se arrogue lo que el Padre sólo da al Hijo, hasta el punto de pensar que puede llevar la pala para ventilar y limpiar la era, o separar del trigo, con juicio humano, toda la cizaña. Esto sería una obstinación soberbia o una sacrílega presunción, que se arroga la insensata locura; y mientras algunos se arrojan siempre más de lo que autoriza la mansa justicia, perecen fuera de la Iglesia; y mientras se ensalzan con insolencia, cegados

⁶⁵⁷ Pereira Melo, José Joaquim. *Santo Agostinho e o problema da aprendizagem humana*. 2014 (no prelo), p. 12.

por esa su hinchazón, pierden la luz de la verdad”. Estas son palabras del bienaventurado Cipriano, no mías.⁶⁵⁸

E este é um ponto de grande importância para se pensar a educação em Agostinho e o papel do bispo pedagogo. Isto é, a partir sua teoria do conhecimento (Iluminação divina), fora de um ambiente propício os homens dificilmente poderiam ser contemplados com o que entendeu ser a verdade.

Com a teoria da iluminação, as suas reflexões que se opunham aos donatistas, é possível inferir que a sua preocupação foi demonstrar que o ministro eclesiástico, a exemplo de qualquer mestre humano, não era o portador da luz, mas alguém que indicava quem era a luz ao criar as condições favoráveis em um espaço favorável, para a efetivação do conhecimento das verdades da fé. Exemplificou o seu raciocínio com João Batista:

¿Hay tales lumbreras entre los donatistas que puedan incluso dar la luz a alguien? Porque ni siquiera a Juan Bautista, el mayor de los nacidos de mujer, le concede el evangelista San Juan tal privilegio: *No era – dice de él – la luz; su misión era dar testimonio de la luz. La verdadera luz era la que ilumina a todo hombre al venir a este mundo. Si esa luz ilumina a todo hombre, ninguno queda ya para que Parmeniano pueda decir que él lo ilumina. Bien es verdad que a los santos metafóricamente les llamamos luces. No obstante, una cosa son las lumbreras con luz recibida, y otra distinta es la luz que ilumina. De ella únicamente es de la que dice Juan Bautista: Todos nosotros hemos recibido de su plenitud.*⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ *Contra Gaudêncio* II,13,14 (in BAC 541, p. 761-762) [*<<quae Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit, ipsa est quae ramos suos per uniuersam terram copia ubertatis extendit. Proinde etsi uidentur in illa esse zizania, non tamen impediri debet aut fides aut caritas nostra, ut quoniam zizania esse in Ecclesia cerminus ipsi de Ecclesia recedamus. Nobis tantummodo laborandum est ut frumentum esse possimus, ut cum frumentum coeperit dominicis horreis condi, fructum pro opere nostro et labore capiamus, Apostolus in epistula sua dicit: In domo autem magna non solum uasa sunt aurea et argentea, sed et lignea et fictilia, et quaedam quidem honorata, quaedam inhonorata (2 Tim 2,20). Nos operam demus et quantum possumus laboremus, tu uas aureum uel argentum simus. Ceterum fictilia uasa confringere Domino soli concessum est cui et uirga ferrea data est (cf. Ps 2,9). Esse non potest maior domino suo seruus (cf. Io 13,16) nec quisquam sibi quod soli Filio Pater uindicarit, ut putet ut ad aream uentilandum et purgandam palam <uel uentilabrum> iam fere se posse aut a Frumento uniuersa zizania humano iudicio separare. Superba est ista obstinatio et sacrilega praesumptio quam sibi furor prauus adumit. Et dum sibi semper quidam plus quam mitis iustitia deprecit adsumunt, de Ecclesia pereunt, et dum se insolenter extollunt, ipso suo tumore caecati ueritatis lumen amittunt>>. Beatissimi Cypriani sunt uerba ist, no mea].*

⁶⁵⁹ *Contra Parmeniano* II,14,32 (in BAC 498, p. 298) [*Tantane aput illos sunt lumina, ut inlumenare etiam possint? Quod nec illi, quo in natis mulierum maior nemo surrexit, Iohanni Baptistae (cf. Mt 11,11) Iohannes euangelista concedit, de quo ait: non era ille lumen uerum quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum (Io 1,8-9). Si omnem hominem illud lumen illuminat, nullum relinquit quem Parmenianus illuminare se dicat, quia, etsi sancit homines secundum quendam modum dicuntur lumina, aliud tamen sunt lumina illuminata, aliud tamen lumen illuminans, quod solum illud est de quo idem Iohannes Baptista dicit: nos omnes de plenitudine eius accepimus (Io 1,16)].*

Assim, a luz para os bons seria iluminação, uma dádiva da graça divina, enquanto que para os maus seria tormento, a cegueira e a ignorância para as verdades da fé:

Por todo, no dudo se te ocurrirán muchas cosas que, aunque sean buenas y enderezadas a algo útil, no son, sin embargo, útiles a todos los que las poseen, sino sólo a los que usan bien de ellas. La misma luz que ilumina a los ojos sanos y enfermos, les sirve a unos de ayuda y de tormento a otros; el mismo alimento robustece la salud de unos, perjudica la de otros; el mismo medicamento sana a éstos, debilita a aquéllos; las mismas armas protegen a unos, son impedimento para otros; el mismo vestido sirve a unos para cubrirse, a otros de estorbo. De la misma manera, el bautismo a unos les conduce al reino, a otros a la condenación.⁶⁶⁰

Portanto, defendeu que o uso das verdades sagradas em ambiente não católico poderia implicar em *ad perditionem, ad poenam aeternam; ad perniciem*⁶⁶¹. Dessa forma, pode-se inferir que em seu pensamento construiu-se na justificação da necessidade da Igreja enquanto *locus* para a Iluminação, uma vez que a prática corretiva do magistério católico oportunizava o progresso moral até à consecução da educação cristã.

A Igreja era *locus* formativo porque possibilitava por meio do seu magistério, da convivência em comunidade congregada para o mesmo fim, e dos bons exemplos que a vivência cristã poderia favorecer, o aperfeiçoamento do cristão, a transformação do comportamento rumo ao que entendia como o homem ideal, e assim esta unificação dentro da comunidade local estava em sintonia com a ideia de unidade eclesial externa, ou seja, concretizada na universalidade da Igreja, a sua catolicidade. Não por acaso, em sua última réplica afirmava que existia apenas uma e verdadeira irmandade universal [*uera germanaque catholica*], a única que estaria iluminada por Deus [*Domini luce perfusa*]. Tal afirmação visava concluir como verdadeira Igreja aquela que estava espalhada por todo o orbe, englobando bons e maus até o dia da “colheita” definitiva, mas sem perder de vista a sua

⁶⁶⁰ *Contra Crescônio* I,23,28 (in BAC 541, p. 225-226) [*Iam ex hoc etiam tibi ipsi occurrere multa non dubito, quae quamuis bona sint et ad utile aliquid instituta, non omnibus tamen habentibus sint uitalia, sed tantummodo bene utentibus. Nam cum eadem luce et sani oculi perfunduntur et saucii, istis adiumentum est, illis tormentum; idem cibus alias ualitudines alit alias laedit, idem medicamentum hos curat illos debilitat, eadem arma alios muniunt alios inpediunt, eadem uesti aliis tegimento est aliis inplicamento. Sic et baptismus aliis ualet ad regnum aliis ad iudicium*].

⁶⁶¹ cf. *Contra Crescônio* IV,5,6 = *ad perditionem*; II,13,16 = *ad poenam aeternam*; *De baptismo* III,101,15 = *ad perniciem*.

tarefa de corrigir os erros, e apontar o que entendia como verdades que deveriam ser universais; o que levou a Agostinho dar a questão por encerrada [*Itaque quia uerbo tuo causa finita est*⁶⁶²].

A partir dessas orientações, em *Contra Crescônio* defendeu a importância do papel episcopal, nesse exercício reafirmou a sua condição de atualizador e transmissor do que constava nas Escrituras para os fiéis dentro da Igreja⁶⁶³. Agostinho recorreu a detalhes específicos das cartas paulinas para justificar para o episcopado o posto que ocupava, como pontes de ligação entre Deus e o homem (cf. 2Cor 13,3; 2Tm 4,3; Tt 1,9-11). Da carta de São Paulo a Tito (1,9-11) destacou as qualidades que um bispo deveria ter: ser perseverante segundo a doutrina da palavra digna de fé e refutando contradições criadas por insubordinados e sedutores [*uaniloquentes et mentis seductores*⁶⁶⁴]. Ciente do peso educativo desta tarefa, que o cansava, mas do qual dizia não fugir⁶⁶⁵; escreveu Agostinho:

A no ser que pretendas que estos documentos que he aducido de las santas Escrituras deben ser interpretados en el sentido de que – cosa que alabaste por hacerlo los vuestros – sólo en la iglesia hay que enseñar a los pueblos lo que manda la ley; quizá piensas que sólo en ella se debe corregir y dejar convictos a los que piensan de otra manera, de suerte que cada doctor trate de enmendar el error de los suyos, con la discusión y la predicación únicamente.⁶⁶⁶

Nesta esteira, Agostinho põe em destaque a função da dialética para a prática episcopal, ou seja, o bispo deveria saber discernir o verdadeiro do falso pela discussão [*Qui enim disputat, uerum quid sit disputando discernit a falso*⁶⁶⁷], assim, deveria dominar este método [*id est ueritatis a falsitate discretor*], logo, a primeira ação seria a de não enganar a

⁶⁶² *Contra Gaudêncio* II,13,14 (in BAC 541, p. 760).

⁶⁶³ *Contra Crescônio* I,9,12 (in BAC 541, p. 206) [*memento apostolicas epistulas non eis tantum scriptas, qui tempore illo quo scribebantur audiebant, sed etiam nobis – non enim ob aliud in ecclesia recitantur*].

⁶⁶⁴ *Contra Crescônio* I, 9,12 (in BAC 541, p. 207[208]).

⁶⁶⁵ *Contra Crescônio* I,9,12 (in BAC 541, p. 207).

⁶⁶⁶ *Contra Crescônio* I,10,13 (in BAC 541, p. 207-208) [*Nisi forte ista, quae a me de Scripturis sanctis documenta prolata sunt, sic accipienda arbitraris, ut, quod uestros factitare laudasti, in Ecclesia tantum quae in lege mandata sunt populi doceantur. Ibi enim forsitan putas corripiendos et conuincendos esse diuersa sentientes, ut unusquisque doctor suorum tantummodo disputando et praedicando emendet errorem*].

⁶⁶⁷ *Contra Crescônio* I,15,19 (in BAC 541, p. 216).

si mesmo para não errar na distinção, e isto não ocorreria sem auxílio divino⁶⁶⁸. Depois, a partir daquilo que conseguiu pela ação humana e pela graça divina, o verdadeiro dialético examina o que os outros conhecem como verdade, e mediante isto os conduz para a verdade que não conheciam ou não queriam crer. Demonstrava-se, portanto, que o conhecimento se alcançava no princípio de ciência e fé⁶⁶⁹, por fim, quem trilhasse esse caminho reconheceria as verdades do cristianismo. Para Agostinho, o bispo tinha essa tarefa e responsabilidade [pro mei officii sarcina]⁶⁷⁰ pedagógica enquanto formador de homens.

Essa distinção episcopal, deveria ser marcada por símbolos que punham em evidência o seu poder e prestígio, e um dos mais significativos consistia na cátedra, no centro da abside da Igreja, com o clero ao seu redor e as virgens que cantavam e o acompanhavam em sua procissão de entrada e saída dos ofícios⁶⁷¹. Desta forma conduzia as massas com sua oratória, o que demonstrava que o bispo era um mestre. Em Agostinho essa docência somente teria sentido se conduzisse o discípulo Àquele que considerou como verdadeiro Mestre (Deus):

A Agustín lo que le preocupaba es que la posición del obispo sentado sobre su cátedra, dominando a la vez el presbyterium y la asamblea de fieles, diese lugar a interpretaciones erróneas por parte de las gentes simples, o los sentimientos de orgullo que la cátedra puede provocar en quienes la ocupa. El *superior locus* de que habla en algunas ocasiones, o el *altior lucus* de otras, se puede transformar en *fastigium superbientis* (altura de soberbia) [Gesta cum Emerito, 7]. Para evitarlo, desarrolla una etimología de *episcopus* en que trata de poner de relieve la función de superintendente, de vigilante, y, por tanto, de servicio que el episcopado representa [...].

Por ello se esfuerza en justificar la concepción “ministerial”, no “honorífica”, del episcopado: *Episcopus... nomen es operis, non honoris* y es por lo que no dee aspirar al episcopado quien desea ser un superior y no un servidor (*intellegat non se esse episcopum qui praesse dilexerit, non prodesse*), dice más adelante recurriendo a un juego de palabras, tan de su gusto, entre *praesse* y *prodesse*, similar al citado *honor-onus* de la *Epístula* 35. Es la misma idea que pretende inculcar cuando compara el alto sitial del obispo con la plataforma del vigilante del viñedo, que es un observatório y no *fastigium* de la soberbia: *Frates, si Dominum cogitamus,*

⁶⁶⁸ *Contra Crescônio* I,15,19 (in BAC 541, p. 216-217) [*ne non recte discernens ipse fallatur, quod nisi diuinitus adiutus peragere non potest*].

⁶⁶⁹ *Contra Crescônio* I,15,19 (in BAC 541, p. 217) [*deinde cum id quod apud se egit ad alios docendos profert, intuetur primitus quid iam certi nouerint, ut ex his eos adducat ad e aquae non nouerant uel credere nolebant, ostendes ea consquentia his, quae iam scientia uel fide retinebant*].

⁶⁷⁰ *Contra Crescônio* II,2,3 (in BAC 541, p. 248).

⁶⁷¹ Teja, *op. cit.*, 1999a, p. 83.

locus iste altior specula vinatoris est, non fastigium superbientis [Geta cum Emerito, 7]. Pero como antiguo rétor que era, Agustín tampoco olvida la otra función que compete al obispo y que lleva aparejado no el trono, sino la cátedra elevada del maestro. Tratando de dar un sentido espiritual a esta posición, recurre a la idea de que es la propia inferioridad, como discípulo del único Maestro, lo que debe prevalecer sobre la superioridad que proporciona el enseñar a los fieles: <<La proclamación (de la Palabra) justifica que nosotros estemos sentados en un lugar dominante (*praesidemus*), pero es en el seno de una única escuela donde todos tenemos un maestro común en los cielos>> [Sermo 298, 5; EnPs 126,3].⁶⁷²

A importância da *cathedra* do bispo como sinónimo do seu exercício docente pode ser atesto pela primeira vez no cânon 58 do concílio de Elvira (c. 303) com o termo “primeira cátedra”: *in eo loco, in quo prima cathedra constituta est episcopatus*. Para S. Mazzarino a expressão *prima cathedra* se reporta à cadeira do bispo, mas isto não excluía que o presbítero também pudesse ter a sua cadeira, ou seja, além da docência do bispo também significava docência do presbítero, ainda que entendida em um grau inferior⁶⁷³.

A definição de *prima cathedra episcopatus* com a imagem de assento do bispo era importante para o *locus* eclesiástico pois demonstrava que a chave da definição passava pela ideia de docência, de um magistério desempenhado pelo bispo. Não obstante, o termo também se relacionava ao ensinamento “superior” romano, a *cathedra* seria a versão latina do grego *thronos*: “infatti, θρόνος non è altro che la traduzione greca del concetto di cathedra come cattedra professorale”⁶⁷⁴. Nesse sentido, a definição do cânon de Elvira pode ser comparada com a terminologia estatal, segundo a qual a expressão *prima cathedra* se referia à cadeira docente mais elevada, o *centenarius* (professor que tinha maior salário):

Le comunità Cristiane, i cui vescovi si richiamavano alla tradizione evangelica τῆς Μωϋσέως καθέδρας, tradussero infine *cathedra* con più che con il termine evangelico di καθέδρα: questa è la prova decisiva che presero a modello il θρόνος dell’insegnamento “universitario” statale; e dall’insegnamento ‘universitario’ statale presero il termine *prima cathedra episcopatus* esplicito nel cânone 58 del concilio di Iliberri ed implicito in τοῦ δευτέρου θρόνου della lettera di Costantino a Chresto.⁶⁷⁵

⁶⁷² Teja, *op. cit.*, 1999a, p. 84-85.

⁶⁷³ Mazzarino, *op. cit.*, 2003, vol. 1, p. 153. Cf. Saxer, Victor. *Cátedra* (in DPAC, 273).

⁶⁷⁴ Mazzarino, *op. cit.*, 2003, vol. 1, p. 156.

⁶⁷⁵ Idem, p. 157-158.

Não obstante, a definição de *prima cathedra* em Elvira não foi utilizado exclusivamente para se dirigir à sede episcopal romana, mas às sedes episcopais de uma maneira genérica⁶⁷⁶, isto é, a *cathedra* do bispo constituiu-se durante a era constantiniana como um componente importante para constituir a Igreja como *locus* de poder espiritual e temporal, e no caso particular, o educativo.

A definição da cátedra do bispo revela a relação entre poder e docência uma vez que tem impacto direto e legal na relação com os cidadãos no fim do Mundo Antigo. Para S. Mazzarino, no âmbito eclesiástico “via che conduce dall’idea di docenza a quella di potere è caratteristica per la storia generale dell’idea di episcopato”⁶⁷⁷.

Segundo Adalber Hamman, na cultura cristã africana o bispo não era apenas um celebrante, ele também representava um tipo de pai da comunidade; Agostinho, por exemplo, é “o condutor desta liturgia viva e matizada, onde o público fala, protesta, aplaude, aclama ou rejeita”⁶⁷⁸. Peter Brown destacou que, após as leituras litúrgicas, Agostinho reencontrava-se no papel de professor: “Sentado em sua *cathedra*, com um livro aberto no colo, Agostinho devia sentir-se numa posição não muito diferente daquela a que se acostumara em sua carreira anterior. Era professor outra vez, expondo um texto venerado”⁶⁷⁹. Esta sua ação pedagógica também era o papel de todos aqueles que assumiram o episcopado.

Este exercício pedagógico foi teorizado por Agostinho a partir de uma didática própria que, por ser cristã, priorizava ao mesmo tempo o exercício intelectual, moral e ascético do educando. Segundo Pereira Melo:

Para Santo Agostinho, prestar atenção significa não ser atraído por qualquer outra situação; significa esquecer-se de tudo o que é exterior e voltar-se para o “eu”, a fim de enxergar a Verdade, ou seja, não se voltar para nada que não seja a Verdade, ter como meta o conhecimento desse Bem maior. Esse procedimento é fundamental para a alma que almeja conquistar essa graça inteligível e aprender. Por meio do esquecimento do que é exterior, da atenção máxima, da vontade plena e do desejo de

⁶⁷⁶ Mazzarino, *op. cit.*, 2003, vol. 1, p. 160.

⁶⁷⁷ Mazzarino, *op. cit.*, 2003, vol. 1, p. 169.

⁶⁷⁸ Hamman, Adalbert. *Santo Agostinho e seu tempo*. Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989. (Patrologia, 5), p. 178.

⁶⁷⁹ Brown, *op. cit.*, 2005, p. 323.

purificação e deliberação, é possível entregar-se incondicionalmente ao amor de Deus e, assim, conseguir a graça do conhecimento da Verdade.⁶⁸⁰

Portanto, o clérigo, principalmente o bispo, desempenhava o papel de um professor por excelência, a exemplo de quaisquer outros mestres, o diferencial era que seu magistério não era apenas intelectual, mas, e sobretudo, espiritual. Sua fala reportava-se a interpretação da vontade divina expressa nos escritos sagrados e nas verdades propostas pela Igreja universal. A sua fala assumia o papel de ligar Deus e os homens. Nos textos da polêmica, ao buscar como fundamento um texto paulino, 1 Cor 4,15, permitiu Agostinho considerar o bispo como um instrumento pedagógico para a transmissão da Palavra de Deus (os textos das Escrituras). Desta forma, existia uma diferença fundamental entre aquele que ensina e o conteúdo ensinado: sendo o primeiro (educador) tinha como característica a própria mutabilidade, logo, o segundo (verdade sagrada) era mais importante por ser de natureza imutável: “nasce o crente não da esterilidade do ministro, mas da fecundidade da verdade” [*nascitur credens non ex ministri sterilitate, sede ex ueritatis fecunditate*⁶⁸¹]. Segundo Pedro Langa, a “expresión antitética *ministri sterilitate* (del ministro) *ueritatis fecunditate* (del Evangelio)”⁶⁸² definia a diferença com os donatistas, pois ao grupo cismático o ministro eclesiástico deveria ser puro, não apresentar falhas, ao passo que o ministro em Agostinho deveria buscar a santidade, mas o processo formativo não dependia se ele atingisse isto ou não.

A oração sacerdotal, a pregação, ou outras formas de o bispo se dirigir aos fiéis tinha importância formativa na medida em que conseguiriam construir-se como contendoras de verdades evangélicas, e somente assim era considerada como válida para Agostinho, pois o conteúdo ensinado, uma vez que era a transmissão da verdade mesma, isto é, não sendo uma construção humana. Tal como o próprio Paulo havia feito no areópago em Atenas, e que, mesmo entre “pagãos” não hesitou em tomar a estátua do “deus desconhecido” como ponto de partida para ensiná-los⁶⁸³. Ao apresentar essa função pedagógica do sacerdote, Agostinho acreditou articular a busca da verdade como um exercício que permitisse a legitimidade de

⁶⁸⁰ Pereira Melo, *op. cit.*, 2014, p. 6.

⁶⁸¹ Cf. *Contra Petiliano* II,5,10 (in BAC 507, p. 81).

⁶⁸² Langa, Pedro, *notas*, in BAC 507, p. 81/n. 15. Cf. Langa, Pedro, *notas complementarias* n° 13, in BAC 507.

⁶⁸³ *Contra Petiliano* II,30,69 (in BAC 507, p. 135).

algo para ensinar [*et quid doceas*⁶⁸⁴]. Não por acaso em *Contra Crescônio* ratificou a ideia de que seria mais grave o não saber ler-interpretar as Escrituras do que entregá-las sob perseguição, como foi o caso dos *traditores*⁶⁸⁵ na África.

Para Adalbert Hamman:

A cátedra do bispo significa também que a igreja é o local privilegiado onde “é servido o festim das Santas Escrituras” [cf. *Sermo* 90,9] e a liturgia, o momento em que é partido o pão de Deus. Não há reunião litúrgica, no domingo, nos dias de festa ou na iniciação batismal, como iremos ver, sem que o bispo deixe de expor as Escrituras. O donatismo, em que frequentemente os *slogans* e o *pathos* ocupavam o lugar da teologia, tornava mais urgente o ensino da fé e a pregação da doutrina evangélica. E o Bispo de Hipona retornava sem cessar ao escândalo da divisão e à necessidade de unidade, para mostrar a face de uma Igreja una, santa, católica, a verdadeiramente mãe dos cristãos.⁶⁸⁶

Este ponto específico aparece intimamente ligado ao problema do ensino dos conteúdos basilares do cristianismo (doutrina). Segundo Mujica Rivas:

Doctrina significa también, en este contexto, las “leyes, los preceptos y principios, que constituyen el contenido dogmático de la enseñanza religiosa” (la doctrina de Cristo, la de san Pablo), tomados en conjunto o considerando un punto preciso del dogma. Y, cuando la *doctrina* es referida a la Iglesia, indica su postura frente a proposiciones filosóficas o teológicas erradas o heréticas; por contraposición a las cuales se la llama “sana doctrina”. Aunque esta expresión puede denotar también la cualidad salvífica de la doctrina Cristiana, que además favorece la curación de las heridas del pecado.⁶⁸⁷

Isto posto, mesmo que argumentasse estar na ação divina o próprio ato de ensino, o papel do clero não pode ser interpretado como mera formalidade. A questão pode ser exemplificada quando refutou Petiliano sobre a interpretação que deu a um excerto de Mateus (5,19) em que Jesus destacou o problema de se transgredir os mandamentos divinos

⁶⁸⁴ *Contra Petiliano* II,50,116 (in BAC 507, p. 179).

⁶⁸⁵ *Contra Crescônio* II,22,27 (in BAC 541, p. 282-283).

⁶⁸⁶ Hamman, *op. cit.*, 1989, p. 215.

⁶⁸⁷ Mujica Rivas, *op. cit.*, 2010, p. 193.

e os ensinar aos demais homens. Para Agostinho a expressão “aquele, portanto, que violar um só desses menores mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo” [*autem fecerit et sic docuerit*] (Mt 5,19)⁶⁸⁸ tratava-se do papel do sacerdote educador que ensinasse uma doutrina equivocada, o que implicava o descumprimento de doutrina católica e daí à corrupção dos seus ouvintes. Diferente desta ação cismática, ensinar a doutrina de forma correta possibilitaria cumprir o objeto formativo do cristão, idealizado no santo, aquele que teria lugar garantido no Reino dos Céus [*ad regnum caelorum*]⁶⁸⁹

Agostinho foi além neste ponto ao inferir que não só conhecimento e ensino da doutrina fossem suficientes, mas o comportamento moral do mestre era fundamental. Agostinho ligou essa sua ideia ao problema da unidade rompida dos cristãos pelo cisma donatista; e, para justificar seu argumento, os relacionou aos fariseus que, mesmo ensinando na Cátedra de Moisés [*cathedram Moysi*] não praticavam o que ensinavam. Tal contradição entre a fala e comportamento [*dicere et non facere*] foi destaca em seu *Contra Petiliano*:

En efecto, al decir que aquellos sentados em la cátedra de Moisés decían y no practicaban, amonesta sin embargo a los pueblos a practicar lo que dicen y a no hacer lo que hacen, a fin de que no se abandone la santidad de la cátedra y se divida por los malos pastores la unidad del rebaño.⁶⁹⁰

Para Agostinho existia uma norma autêntica, inviolável e verdadeira [*uerissima et inuiolabilis regula ueritatis*] que, caso não cumprida, deveria servir para reprovar [*inprobandum*] e emendar [*emendandum*] aquilo que tinha como falso e vicioso para a implantação do verdadeiro e virtuoso [*agnoscendum autem et acceptandum quod uerum atque rectum est*]. A proposta é formativa porque argumentava que o que se deveria detestar [*detestemur*] era o erro⁶⁹¹, não a pessoa do cismático, por exemplo, e daí ao exercício corretivo do seu comportamento e doutrina. Destacou ainda que os criadores do cisma

⁶⁸⁸ *Contra Petiliano* II,61,137 (in BAC 507, p. 193).

⁶⁸⁹ *Contra Petiliano* III,56,68 (in BAC 507, p. 392).

⁶⁹⁰ *Contra Petiliano* II,61,138 (in BAC 507, p.193) [*Dicens quippe illos cathedram Moysi sedentes dicere et non facere monet tamen populos facere quae dicunt et non facere quae faciunt* (cf. Mt 23,3), *ne cathedrae sanctitas deseratur et propter pastores malos gregis unitas diuidatur*].

⁶⁹¹ *Contra Petiliano* UB 9,16 (in BAC 507, p. 433-434).

donatista representavam um equivocado magistério [*nefando magisterio*]⁶⁹² ao ensinar uma doutrina contrária à universalidade do corpo doutrinal adotado pela Igreja.

Relacionando educação e religião, Agostinho estabeleceu uma diferença importante no ofício episcopal, valorizando profundamente a formação e o formador cristão, pois colocou o exercício ritual como algo mais fácil do que o exercício da fala/ensino, isto porque inferiu que qualquer um poderia batizar, uma vez que o batismo era dom divino (e não de quem o administrava), enquanto que evangelizar (ensinar a doutrina) representava uma tarefa mais difícil:

Sin embargo, aun los menos doctos pueden bautizar perfectamente, pero evangelizar cabalmente es obra mucho más difícil y rara. Por ello el Doctor de la Gentes, muchísimo más excelente que todos, fue enviado a evangelizar, no a bautizar, ya que esto pueden realizarlo muchos, y aquello pocos, entre los cuales sobresalía él.⁶⁹³

Esta importância e responsabilidade de ser formador, fez com que Agostinho se dedicasse à formação do clero. Ele próprio havia redigido um tratado sobre a assunto a pedido de Deogratias, diácono de Cartago, o *De catechizandis rudibus*. Em seus *Contra* deixou evidente que o sacerdote deveria estar preparado para o seu serviço, e uma vez que a polêmica colocou os bispos de ambos os seguimentos frente a frente, considerou como necessário criar as condições de formar um clero capaz de enfrentar os desafios da controvérsia. Agostinho iniciou na Igreja de Hipona um procedimento de formação específico para o clero de sua cidade, um período em que os sacerdotes eram ensinados sobre a doutrina e sobre como agir após a ordenação. Mesmo que nas réplicas isto também não tenha aparecido de forma explícita, é possível inferir que a Igreja enquanto *locus* educativo também era o espaço mais adequado para este tipo de formação.

Para formar o formador cristão, colocou-se como principal atividade o estudo das Escrituras. Ler, estudar, compreender as verdades sagradas deveria ser uma obrigação para

⁶⁹² *Contra Gaudêncio* I,37,50 (in BAC 541, p. 722).

⁶⁹³ *Contra Petiliano* III,56,68 (in BAC 507, p. 392) [*Uerumtamen perfecte baptizare etiam minus docti possunt, perfexte autem euangelizare multo difficilioris et rarioris est operis. Ideo doctor gentium plurimis excellentior euangelizare missus est (cf. 1 Tim 2,7), non baptizare, quoniam hoc per multos fieri poterat, illud per paucos, inter quos eminebat*]. Cf. salvo exceção o batismo do precursor (o batismo de João) todos os demais não diziam o “meu batismo” (cf. Langa, Pedro, nota.complentária 47, in BAC 498).

os clérigos. Superando isto, Agostinho pensava que o educador cristão alcançava as condições básicas para ensinar e difundir a doutrina, fator inexorável aos fiéis que aderissem às fileiras católicas.⁶⁹⁴

O sucesso do empenho de Agostinho nas atividades formativas de preparação do clero africano foi relatado por Possídio, o seu biógrafo:

Com o progresso dos ensinamentos divinos, começou-se a ordenar para a Igreja de Hipona clérigos, que serviam a Deus no mosteiro, sob o governo de santo Agostinho e convivendo com ele. [...] A Igreja, em paz e unidade, começou a pedir insistentemente clérigos ao mosteiro fundado pelo mencionado homem de Deus e que crescia sob seu governo; e foi sendo atendida. Com efeito, mais ou menos dez conhecidos meus, santos e veneráveis, ascetas e doutos, foram cedidos por santo Agostinho a diversas Igrejas, em atenção a vários pedidos. Alguns deles eram dos mais eminentes. [...] Assim, fez-se notória através de muitos e em muitos a doutrina salutar da fé, esperança e caridade da Igreja, não somente em todas as regiões da África, mas também nas transmarinas.⁶⁹⁵

Assumindo a liderança da Igreja católica na África, organizou ao seu redor um clero com duas características básicas: ascese e pobreza. No entanto, a grande preocupação foi preparar um clérigo que tivesse condições de dedicar ao exercício pastoral, assim como ao estudo. O próprio Agostinho cuidava pessoalmente deste exercício formativo, e esta nova geração sob sua tutela constituía-se em uma nova geração de religiosos e de alguns bispos que o auxiliaram na luta contra o donatismo.

Insistiu em que seus padres morassem com ele num estabelecimento monástico, na residência episcopal. [...] Eram instruídos unicamente nas Escrituras cristãs. Com o tempo, muitos membros do mosteiro agostiniano vieram a se tornar bispos noutros lugares e, por sua vez, criaram estabelecimentos monásticos semelhantes. Assim fazendo, preservaram o clero católico como uma casta distinta, que não se envolvia na vida das cidades pelo matrimônio nem pelos interesses econômicos; e, indiretamente, introduziram mais uma cunha na antiga unidade das cidades romanas.⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ Marrou, *op cit.*, 1994, p. 412.

⁶⁹⁵ Possídio, *Vida de Santo Agostinho*, 11,1-3;5.

⁶⁹⁶ Brown, *op. cit.*, 2005, p. 240. Cf. Trapè, Agostino. L'Azione educativa di S. Agostino. *Atti della settimana agostinia pavese*. Vol. 2: S Agostino educatore. Pavia, Industrie lito-tipografiche Mario Ponzio, 1971, p. 29.

Dessa forma, como a polêmica entre católicos e donatistas consistia em um problema de disciplina eclesiástica, Agostinho procurou demonstrar a importância da formação para o exercício sacerdotal e episcopal, principalmente, em um momento em que os debates internos ao cristianismo exigiam disputas entre suas lideranças; não apenas isso, tal situação também pode revelar o papel educativo que o clero exercia para com o seu povo.

Ao defender que o catolicismo representava e continuava a ideia de cátedra apostólica, que pressupunha sucessão para quem a ocupar, assim como unidade entre as equivalentes pelo mundo (citando como exemplo Roma e Jerusalém), em que Roma seria a figuração da nova Jerusalém em dignidade, defendeu que a coligação entre essas cátedras era um colegiado que, reunindo bispos e clérigos, tinha como preocupação estabelecerem uma doutrina comum, uma tradição que ligasse todo o catolicismo, independentemente das particularidades locais, e que isso fosse transmitido para os cristãos.

4.2 O Colégio católico

Nos *Contra agostinianos* o *corpus* eclesiástico, especificamente a reunião colegial dos bispos em forma de sínodo ou concílio, foi apresentado como um magistério que procurou elaborar e definir a ortodoxia católica.

O colégio episcopal definia as direções da Igreja, isto é, suas decisões deveriam ensinar e orientar o mundo católico em uma ação transformadora do homem que se desejava formar, um homem almejado pela Igreja, mas também pelo Estado, após a legitimação do catolicismo.

4.2.1 Colegialidade

Essa união colegial foi sintetizada por Agostinho com o termo latino *compago*; vocábulo que já estava na eclesiologia de Cipriano [*ecclesiastici corporis compaginem*

discordiae suae eminatione (Ep. 55,24)] e representava a tradicional comunhão eclesial africana.

No latim clássico *compago* significava a união entre os membros de um mesmo corpo (cf. Lucrécio, 6,1.1071) assim como a junção de diferentes partes para formar um todo (cf. Cícero, *Fin.*, 3,74)⁶⁹⁷. Segundo Albert Blaise, com a elaboração do pensamento patrístico, sobretudo em Agostinho⁶⁹⁸, acrescentou-se ao termo um caráter místico de “unité, unión [...] (même ceux qui sont baptisés par des indignes) accèdent à l’unité du corps mystique du Christ par le lien intime de la paix – unidade, união [...] (mesmo aqueles que são batizados pelos indignos) o acesso à unidade do corpo místico de Cristo, através da ligação íntima de paz”⁶⁹⁹. A Igreja teria sua consistência nesta coligação [*compago*] como Corpo de Cristo, que vem do grego *chrisma*, a unção, na cabeça, e Cristo é a cabeça, e a cabeça é a fortaleza, e o corpo é forte, e a força era a doutrina correta e seus mestres predicam a verdade [*praedicent ueritatem*]⁷⁰⁰].

Agostinho ainda relacionou *compago* a uma máxima do Atos dos Apóstolos, 4,34-35 [“Não havia entre eles necessitado algum. De fato, os que possuíam terrenos ou casas, vendendo-os, traziam os valores das vendas e os depunham aos pés dos apóstolos. Distribuía-se então, a cada um, segundo sua necessidade”] para demonstrar que tudo era comum porque viviam segundo um só coração e uma só alma, o que faz pensar que *compago* também pressupunha uma doutrina verdadeira que unisse os cristãos, como o símbolo de fé, por exemplo.

Segundo Charles Munier “Cipriano é também o primeiro a usar o conceito de *collegium*, para indicar a comunhão entre os bispos (Ep. LXVIII,3); aliás, ele sublinha que, fora deste deste colégio universal, um bispo sozinho não tem nem poder nem dignidade (Ep. LV,24)”⁷⁰¹.

⁶⁹⁷ cf. Langa, Pedro, *notas*, in BAC 507, p. 328/n.4. cf. Faria, Ernesto. Dicionário escolar latino-português. Brasília: FAE, 1994, pp. 122-123 (= compages, -is; compago, -inis; compingo, -is, -ere, pegi, pactum).

⁶⁹⁸ Cf. *De baptismo* VI,14,23 (in BAC 498, p. 638-640): *ad eandem compaginem corporis Christi interno uinculo pacis accedunt*.

⁶⁹⁹ Blaise, Albert. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Éditions Brepols S.A., 1954, p. 178-179 (= compages, -is; compago, inis).

⁷⁰⁰ *Contra Petiliano* II,104,239 (in BAC 507, p. 281).

⁷⁰¹ Munier, Charles. *Autoridade na Igreja* (in DPAC, 200).

Ao aplicar esse ponto ao caso dos temas caros ao cristianismo (batismo, por exemplo), Agostinho argumentou que não podia ser posse dos hereges ou cismáticos, por não se coligarem em torno de uma doutrina universalizada, como aquela elaborada pelo magistério católico, ou seja, não estavam na “coligação” da Igreja [*ecclesia compage*]. Para Pedro Langa, Agostinho diferenciava os dois magistérios da seguinte forma: enquanto os católicos edificavam sua Igreja e doutrina em uma pedra (cf. Mateus 16,18)⁷⁰², os donatistas estabeleceram a sua edificação sobre a areia, símbolo retirado de Mateus 7,26. Isto posto, somente à Igreja edificada sobre a pedra estabelecia-se uma coligação [*compago*] até os confins da terra, e não somente na África [*non est ergo in sola Africa uel solis Afris*]⁷⁰³.

4.2.2 Apostolicidade

Para Agostinho a negação desta colegialidade universal, tida como apostólica, encontrava sua contraparte, ou negação, em grupos cismáticos, como o caso do episcopado do *pars Donati*. Partindo do ensino de Jesus [*dominus in euangelio docet*], pretendeu desconstruir os donatistas, conforme já mencionado, ao compará-los com os fariseus: “estão sentados na cátedra de Moisés. Portanto, fazei e observai tudo quanto vos disserem. Mas não imiteis suas ações, pois dizem e não fazem” [*cathedram Moysi sedent. Quae dicunt facite, quae autem faciunt facere nolite. Dicunt enim et non faciunt* (Mt 23,2-3)⁷⁰⁴]. Com isso, acabou acusando o *Collegio* cismático como sendo um tipo de assassino da alma: “Supongamos que sólo derrama sangre el que hiere el cuerpo mortal, o asesina a golpes; y, en cambio, el que con seducciones asesina el alma em el cisma sacrílego, ése no derrama sangre” [*Aut si solus ille sanguinem fundit, qui carnem mortalem uel uulnerat uel uulnere permit, ille autem non fundit, qui seductas animas sacrilegio schismatis permit*]⁷⁰⁵. Em se tratando de formação e/ou educação, significava afirmar que somente no *collegio* católico se poderia aprender a doutrina cristã.

⁷⁰² Cf. Langa, Pedro, *notas complementarias* nº 50, in BAC 507.

⁷⁰³ *Contra Petiliano* II,108,247 (in BAC 507, p. 291).

⁷⁰⁴ *Contra Parmeniano* II, 9,18 (in BAC 498, p. 269).

⁷⁰⁵ *Contra Parmeniano* II, 3,7 (in BAC 498, p. 253).

Agostinho articulou essa concepção com a ideia de que a cátedra de onde ensinam os bispos era uma extensão da continuidade apostólica, e por extensão, do clérigo em geral, sob seu comando, o que lhe autenticava a legitimidade em termos de fé cristã. Mas não somente isso, o colégio episcopal representava a universalização da Igreja interligada pelos bispados locais, e isto não se dava somente em um homem (bispo), casa, cidade, povo, mas era algo que estava no *orbis*. Para além de mera extensão geográfica, tal linha ininterrupta de bispos em sedes apostólicas representava um elo ininterrupto que perdurava das origens do cristianismo ao seu tempo [*qua post episcopos ab ipsis apostolorum sedibus inconcussam seriem*⁷⁰⁶]; o que, para ele, sustentaria a tese da sucessão apostólica dos bispos.

A apostolicidade consistia na representação do vínculo orgânico entre a Cabeça da Igreja (Cristo) e a Igreja histórica (comandada pelos bispos). A partir disto, o colégio episcopal exercia o seu magistério ao dar continuidade à doutrina e disciplina que foram transmitidas desde os tempos apostólicos; neste sentido, o magistério católico se colocava como portador e comentador da ortodoxia cristã, e, ao transmiti-la tinha também o objetivo de solucionar as diferenças internas⁷⁰⁷. Vincular, portanto, apostolicidade ao colégio católico, foi um dos argumentos utilizados por Agostinho para justificar o magistério episcopal – que também delegava ao seu clérigo essa autoridade magisterial quando da sua ausência nos lugares em que não podia se fazer presente – como autoridade sobre as verdades da fé cristã.

A defesa desta apostolicidade do colégio católico apareceu no seu *Contra Petiliano*⁷⁰⁸. Contra a acusação de que os católicos estavam assentados em uma cátedra de pestilência [*pestilentiae cathedram/cathedra pestilentiae*] conforme deu a entender retirando de uma máxima do Salmo 1,1, o termo acabou sendo tomado como equivalente a uma assembleia corrompida, onde ninguém que pretendesse alcançar o ideal de santidade poderia associar-se. Para refutar isso e defender o colégio católico, Agostinho procurou demonstrar que a interpretação do bispo donatista consistia em injúria por não possuir fundamento documental (nas Escrituras); argumentou ainda que o equívoco de Petiliano demonstrava-se por este usar fontes, ou excertos, dos textos bíblicos que justificariam a subdivisão da Igreja,

⁷⁰⁶ *Contra Crescônio* III,18,21 (in BAC 541, p. 342-3).

⁷⁰⁷ Trevijano, Ramón, Apostolicidade (in DPAC, 137).

⁷⁰⁸ Cf. *Contra Petiliano* II,51,117-118 (in BAC 507, p. 179-181).

o “Corpo” de Cristo na concepção paulina, o que equivaleria à tentativa de comprometer a “Cabeça”, isto é, Cristo.

Para Agostinho as críticas donatistas à universalidade da Igreja representavam uma teoria infundada; até poderia ser dirigida para alguém dentro da Igreja, mas não para a totalidade dos membros do colégio, pois se assim fosse com a Igreja espalhada pelo orbe deveriam ser consideradas ilegítimas, situação com a qual não podia concordar:

¿qué te há hecho la cátedra de la Iglesia romana, en la cual se sentió Pedro, y en la cual hoy se sienta Anastasio, o la cátedra de la Iglesia de Jerusalém, en la cual se sentó Santiago y en la cual hoy se sienta Juan, con las cuales nos mantenemos unidos en la unidad católica y de las cuales os habéis separado con perverso furor? ¿Por qué llamas cátedra de corrupción a la cátedra apostólica?⁷⁰⁹

Se para Agostinho a chamada “herança de Cristo” significava a presença cristã em forma de Igreja nas múltiplas nações em que os apóstolos estiveram⁷¹⁰, a ideia de universalidade passava a ser fundamentada na ideia de apostolicidade. Isto seria inclusive um conteúdo que os donatistas jamais poderiam ensinar [*Numquam docebis*] por desconsiderarem a comunhão com outros grupos cristãos⁷¹¹. Apoiado naquilo que entendeu como profecia (cf. Mt 24,14), em que a Igreja se espalharia pelo mundo inteiro, afirmou a Crescônio que a apostolicidade e universalidade não poderiam ser características do partido de Donato [*parte Donati*⁷¹²]; isto somente seria plausível pelas igrejas plantadas pelos Apóstolos [*ecclesiis quas apostoli plantauerunt*⁷¹³]. Quando escreveu o terceiro livro contra o gramático donatista, o provocava dizendo que o seu partido ainda tinha a intenção de

⁷⁰⁹ *Contra Petiliano* II,51,118 (in BAC 507, p. 180-181) [*Uerumtamen si omnes per totum orbem tales essent quales uanissime criminariis, cathedra tibi quid fecit ecclesiae Romanae in qua Petrus sedet et in qua hodie Anastasius sedet, uel ecclesiae Hierosolymitanae in qua Iacobus sedet et in qua hodie Iohannes sedet, quibus nos in catholica unitate conectimur et a quibus uos nefario furore separastis? Quare appellas cathedram pestilentiae cathedram apostolicam?*].

⁷¹⁰ *Contra Petiliano* II,31,71 (in BAC 507, p. 136). [*uniuersus orbis terrarum, qua difusa est hereditas Christi, et illa tota gentium multitudo, ubi apostoli ecclesias fundauerunt*].

⁷¹¹ *Contra Petiliano* II,31,71 (in BAC 507, p. 137). [*qui cum omnibus gentibus communionem unitatis habere non uultis*].

⁷¹² *Contra Crescônio* III,64,71 (in BAC 541, p. 417).

⁷¹³ *Contra Crescônio* III,64,71 (in BAC 541, p. 417).

rebatizar esta Igreja que estava em franco processo de crescimento pelo mundo [*ut mundum impleat*⁷¹⁴] ao passo que o donatismo passava pela diminuição do número dos seus adeptos.

A preocupação agostiniana pretendeu demonstrar que os donatistas representavam uma ruptura com o conceito de apostolicidade: “pois não estás em comunhão com todas as igrejas fundadas pelo trabalho apostólico” [*neque enim comunicas omnibus gentibus et illis ecclesiis apostolico labore fundatis*⁷¹⁵], sobretudo ao blasfemarem contra cátedra apostólica [*cathedram apostolicam blasphematis*⁷¹⁶] que, a rigor, significava o colégio católico.

4.2.3 Sinodalidade

Um aspecto fundamental para compreender o colégio episcopal em Agostinho foi o seu *modus operandi*, a sinodalidade: reunião dos bispos para definirem doutrina, tradição e moral do cristianismo. Essa foi uma prática que se consolidou na Antiguidade Tardia.

Desde o século III a reunião colegial em forma de concílio (ou sínodo) tinha atingido um formato estável, principalmente após a paz constantiniana com a organização eclesiástica, quando cada vez mais as Igrejas provinciais criaram a prática de se reunir para resolver questão de ordem disciplinar⁷¹⁷.

Segundo Paula Dias:

A diversidade do cristianismo desenvolveu-se, entre outras razões, a partir da clandestinidade em que o mesmo nasceu: em células familiares ou pequenas comunidades, com escasso contacto umas com outras, com lideranças colegiais escolhidas no seio das próprias comunidades, sem força para impor uma interpretação para além do seu próprio grupo e com escasso ou nenhuma autoridade punitiva para além da segregação da comunidade de origem. Com a Paz, um Igreja visível de estruturas solidificadas pelo apoio imperial emprenhou-se em uniformizar a doutrina, fixar a base dogmática e os ritos fundamentais, para além das divergências locais específicas de cada comunidade. E assim o séc. IV, chamado de

⁷¹⁴ *Contra Crescônio* III,64,71 (in BAC 541, p. 417). cf. Langa, Pedro, *notas*, in BAC 541, p. 417/n. 432.

⁷¹⁵ *Contra Petiliano* II,16,36 (in BAC 507, p. 105).

⁷¹⁶ *Contra Petiliano* II,72,162 (in BAC 507, p. 205).

⁷¹⁷ Munier, Charles, *Concilio* (in DPAC, 319).

Idade de Ouro para a Patrística, foi animado por debates exegéticos, disputas, troca de correspondências entre intelectuais e bispos, polémicas, muitas vezes travadas durante ou na sequência de decisões conciliares, em que a riqueza intelectual e espiritual de uma Igreja centenária pôde expor-se, dar frutos, e relacionar-se com a cultura e a filosofia pagãs. Este movimento intelectual, em que personalidades livres e disponíveis para a leitura, meditação, especulação teológica e filosófica, resultou numa comunicação literária sem paralelo nos séculos anteriores do mundo antigo, e teve efeitos no esforço normativo interno da própria Igreja, que procurou tornar-se uma estrutura disciplinar coerente e uniforme, assente em princípios teológicos unânimes.⁷¹⁸

O próprio Constantino, em seguida à sua conversão, reuniu um sínodo em Arles para solucionar o caso do cisma donatista, o primeiro problema cristão que teve que enfrentar para garantir a ordem disciplinar eclesiástica, situação que naquele momento passava a ser importante para o Império cristianizado.

Importa destacar que apesar de os sínodos locais terem como preocupação tratar da ordem disciplinar, paulatinamente assuntos de teor doutrinário ganharam espaço na discussão colegial, o que é visível pela preocupação que definiram como contrário à tradição e à ortodoxia elaborada pelo magistério:

As estruturas de governo e o tipo de comunhão eclesial estão de tal maneira enraizados no horizonte da Igreja local – e o rico pluralismo manifestado por ela – que até o séc. III ainda não emerge uma instância representativa “universal”. E no entanto nesse período – especialmente onde a experiência sinodal é um hábito bastante difundido (como é o caso da África romana, antes e depois de Cipriano) – começa-se a tomar consciência de que justamente no quadro de uma acentuada autonomia do bispo local e da sua comunidade particular o concílio é a única possibilidade de se dar expressão à unidade da Igreja. Por outro lado o componente sinodal não está ausente nem mesmo onde começam a emergir instâncias eclesiais de nível regional ou supra-regional, como é a situação das “igrejas-mães” de Roma, na Itália, e de Alexandria, no Egito. Aí se desenha já a dialética entre as reivindicações primaciais das sedes maiores – e especialmente do bispo de Roma – e os poderes do concílio, não só local mas depois também universal, embora isso permaneça em estado latente na maioria dos concílios ecumênicos antigos.⁷¹⁹

⁷¹⁸ Dias, *op. cit.*, 2013, p. 54).

⁷¹⁹ Perrone, Lorenzo. De Nicéia (325) a Calcedônia (451): os quatro primeiros concílios ecumênicos: instituições, doutrinas, processos de recepção. In: Alberigo, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15.

Segundo Adalbert Hamman, os bispos se reuniam, estabeleciam acordos, leis e normas disciplinares: “este tipo de organización colegial sirve a la Iglesia de baluarte [...] constituye un elemento esencial de la vida eclesial de los siglos IV y V”⁷²⁰, o magistério, portanto, tinha o dever de “velar por la fe y la disciplina, por su progreso y su ortodoxia”⁷²¹.

A definição de temas fundamentais como resolução própria e exclusiva em concílio tornou-se uma tradição na Igreja cristã africana⁷²². Agostinho seguiu esse costume colegial, principalmente ao abordar pontos em que Escritura e Tradição não eram claras, conforme deixou registrado em seu *Contra Parmeniano*:

Aquí surge otra pregunta: ¿Los que jamás han sido cristianos pueden conferir el bautismo? En este punto no conviene afirmar nada a la ligera sin el respaldo de un concilio de tanto peso cuanto es la importancia de esta cuestión.

Por lo que se refiere a los separados de la unidad de la Iglesia católica, el problema está solucionado: conservan el bautismo y lo pueden transmitir, aunque tanto el poseerlo como el conferirlo es para su propia ruina, fuera del vínculo de la paz. Este punto ya ha sido discutido, examinado con atención y sancionado por la unidad del mundo entero.⁷²³

Inserido na *pax constantiniana*, construir a unidade cristã, fundamentada em uma ortodoxia, o estabelecimento de um magistério para discutir os pontos centrais da fé cristã e eliminar os seus dissensos internos tornaram-se um exercício tão importante quanto a práticas dos sacramentos. A decisão de uma assembleia episcopal era mais importante do que a decisão de um único bispo. Para Charles Munier, na “Igreja antiga, onde a doutrina e a tradição, a ação e o magistério, os sacramentos e o dogma estão inseparavelmente unidos,

⁷²⁰ Hamman, Adalbert. El nuevo rumbo del siglo IV. In: Di Berardino, Angelo (dir.). *Patrologia*. Tradução J. M. Guirau. Madrid: B.A.C., 2007. (BAC 422). Vol III: Le edad de oro de la literatura patrística latina, p. 25.

⁷²¹ Idem.

⁷²² Cf. Munier, Charles (cura). *Concilia Africae* (a. 345-525). Turnholti: Typographi Brepols Editores Ponificii, 1974.

⁷²³ *Contra Parmeniano* II,13,30 (in BAC 498, p. 293) [Et haec quidem alia quaestio est, utrum et ab his, qui numquam fuerunt christiani, possit baptismus dari, nec aliquid hinc temere adfirmandum est sine auctoritate tanti concilii, quantum tantae rei sufficit de hi suero, qui ab ecclesiae catholicae unitate separati sunt, nulla iam questio est, quod et habeant et dare possint et perniciose habeant pernicioseque tradant extra uinculum pacis. Hoc enim iam in ipsa totius orbis unitate discussum consideratum perspectum atque firmatum est].

um bispo não pode modificar, ao sabor de seu arbítrio, uma tradição universalmente aceita”⁷²⁴.

Por isso, no complicado caso do batismo/(re)batismo, próprio da polêmica em tela, Agostinho afirmava que Cipriano de Cartago poderia ter se equivocado:

[...] y, lo que es peor, en tal mentira engañaba la sencillez de los hermanos con la doblez de corazón, sobre todo al quedar escrito lo que se decía.

Porque, si alguno hubiera pensado diversamente a lo que pensó el concilio, ¿cómo podrían condenarlo o excomulgarlo si él leía en alta voz a su favor las palabras iniciales del mismo concilio? Entonces, ¿quién tiene mejor opinión de Cipriano: nosotros que afirmamos que en la cuestión oscura del bautismo él, como hombre, pudo equivocarse, o vosotros, que decís que él, como obispo, al prometer la comunión cristiana, quiso engañar no a cualquier hermano del episcopado, sino a toda la asamblea episcopal? Si a vosotros os parece una impiedad esto, vuestros antepasados obraron contra su parecer al romper la comunión con los orientales por pensar de otra manera sobre esta cuestión.⁷²⁵

Ressaltou que isto em nada diminuiria o significado da sua figura para o cristianismo africano, uma vez que o seu comportamento era uma referência moral incontestável para os seus sucessores, fossem católicos ou donatistas; era um exemplo a ser imitado⁷²⁶.

Lembrou que um outro ponto da controvérsia, a contaminação dos bons pelos maus, foi tratada por Cipriano em reunião sinodal. Agostinho chamou a atenção para este assunto porque considerava incorreta a alegação dos adversários de que no donatismo não havia cristãos com comportamentos contrários à santidade, como avaros, difamadores, bêbedos ou ladrões (para citar alguns exemplos). Caso isso fosse verdade para a Igreja africana, em termos históricos, significaria que o donatismo à sua época representaria uma Igreja melhor, inclusive do que aquela Igreja dos tempos do antigo bispo de Cartago, o que não foi aceito

⁷²⁴ Munier, Charles. *Autoridade na Igreja* (in DPAC, 201).

⁷²⁵ *Contra Crescônio* III,2,2 (in BAC 451, p. 319-320) [...quia talia dolose, non ueraciter promittebat, quodque est in eo mendacio deterius, simplicitatem fratrum duplici corde fallebat, cum praesertim et scriberentur quae dicebantur. Nam quicumque ab illo concilio diuersum sensisset, quo posset ab eis ore damnari uel excommunicari, cumeiusdem concilii pro se principium recitaret? Quis ergo Cypriano tolerabilius sentit, utrum nos, qui eum dicimus in obscura de baptismo quaestione hominem falli potuisse, an uso, qui eum dicitis in promittenda christiana communione episcopum fallere uoluisse non unum aliquem fratrum, sed uniuersam episcopalem societatem? Quod si et uobis de illo credere nefas est, uestri maiores contra eius sententiam, fecerunt, qui se ab orientalium communione, quod de hac re diuersa senserint, diuiserunt].

⁷²⁶ *Contra Crescônio* II,31,39 (in BAC 541, p. 301).

por Agostinho. Ao questionar isto, partiu do pressuposto de que Cipriano não vivera uma separação colegial episcopal em sua época, o que não o impediu de, diante de um problema prático, aplicar com prudência e mesura aquilo que chamou de “medicamento” [*inferens medicinam*⁷²⁷] mesmo que doloroso. Ou seja, não negava a existência de que em sua Igreja haviam famintos enquanto outros buscavam aumentar ainda mais seus bens ao assenhorear-se de propriedades a partir de fraudes, e para aumentar suas rendas multiplicavam seus empréstimos. Agostinho ainda fez questão de destacar que este discurso de Cipriano foi dirigido para a própria Igreja, e não uma outra (cismática ou herética), e não somente para a assembleia de uma forma geral, mas também para os membros do colégio episcopal [*collegii, collegas*⁷²⁸].

A defesa da sinodalidade também foi apresentada em relação ao enfrentamento com Crescônio. Para Agostinho, o leigo intelectual era um exemplo da contribuição donatista para obscurecer ainda mais o debate sobre a doutrina cristã, pois a sua inserção na disputa acabou por aprofundar a controvérsia ao acusar o catolicismo africano como *traditor*, confundindo os cristãos daquele tempo.

No tratado *De baptismo*, que apesar de não ser dirigido diretamente aos seus interlocutores donatistas, é um texto escrito por ocasião da polêmica, Agostinho registrou a importância da decisão colegial como meio de garantir a unidade do magistério doutrinal e formativo da Igreja:

En estas palabras aparece claramente que se trataron estas cuestiones cuando todavía no se veían aclaradas sin ambigüedades, sino que por su oscuridad exigían un gran esfuerzo de investigación. Por lo que toca a nosotros, mantenemos la necesidad de reconocer un bautismo sin complicaciones según la costumbre de la Iglesia universal, confirmada por concilios universales. Las palabras de Cipriano nos aumentan la confianza, ya que nos autorizarían, aun entonces, a tener diferente opinión quedando a salvo el derecho de comunión, y dando primacía y alabando la unidad, como la mantuvieron Cipriano y sus colegas, que celebraron con él aquel concilio, unidos a los que tenían otro parecer, rechazando y demoliendo las insidiosas calumnias de herejes y cismáticos en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que dice por medio de su Apóstol: *Soportándoos los unos a los otros con caridad, solícitos en conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz; y también: Si en algo sentís de otra manera, Dios os lo hará ver. Vamos ya a considerar y exponer las opiniones de los santos*

⁷²⁷ *Contra Parmeniano* III,2,8 (in BAC 498, p. 332).

⁷²⁸ *Contra Parmeniano* III,2,8 (in BAC 498, p. 333).

obispos, salvaguardando con ellos el vínculo de la unidad y de la paz, en cuyo empeño procuramos imitarlos a la medida de la ayuda del Señor.⁷²⁹

A refutação agostiniana partiu do princípio de que a sinodalidade, reunida para além da África, em Igrejas fundadas pelos Apóstolos⁷³⁰ já haviam se manifestado com juízo favorável ao catolicismo. Agostinho informou ainda que, para além das resoluções episcopais, elaboradas em debate colegial, não concordava com a necessidade de romper com a unidade em nome do purismo⁷³¹.

4.2.4 Legislação conciliar

Essas reuniões oficiais do colégio episcopal acabaram por se transformar em lei interna para a Igreja. Conforme visto, a legislação eclesiástica elaborada pelos sínodos e concílios foram impostas sob pena de acusação de cisma ou heresia. O caso das leis eclesiásticas [*ecclesiasticis legibus*⁷³²] e seu impacto social podem ser observados após a absolvição de Ceciliano pela Igreja de Roma, o que permitiu desencadear a intervenção do Estado na África.

O problema foi o fato de que os donatistas, mesmo condenados ou derrotados nos tribunais eclesiásticos, se terem colocado contra Constantino e continuarem a promover o cisma. Tal situação levou os cristãos a debaterem um outro aspecto específico, caro ao cristianismo africano: o martírio. Este ideal cristão abandonou o seu caráter urgente, ou

⁷²⁹ *De Baptismo* VI,7,10 (in BAC 498, p. 629-630) [*Quibus eius sermonibus satis apparet illo tempore ab eis ista esse tractata, quo nondum declarata sine ambagine hauriebantur, sed adhuc clausa magno molimine quaerebantur. Nos ergo iam de baptismi simplicitate ubique agnoscenda consuetudinem uniuersae ecclesiae etiam conciliis uniuersalibus roboratam tenentes, accepta quoque ex uerbis Cypriani maiore fiducia, per quae mihi etiam tunc liceret saluo iure communionis diuersa sentire, unitate quidem praelata adque laudata, qualem beatus Cyprianus et eius collegae, qui cum eo concilium illud fecerunt, cum diuersa sentientibus tenuerunt, haereticorum et schismaticorum seditiosas calumnias proturbantes adque euertentes, in nomine domini nostri Iesu Christi, qui per apostolum suum loquens ait: sufferentes inuicem in dilectione, studentes seruare unitatem spiritus in uinculo pacis (Eph 4,2-3), per quem etiam ait: si quid aliter sapitis, id quoque uobis eus reuelabit (Phil 3,15), sanctorum episcoporum sententias saluo cum eis uinculo unitatis et pacis, in quo retiñendo eos, quantum ipse dominus adiuuat, imitamur, considerandas et pertractandas adgredimur*].

⁷³⁰ *Contra Crescônio* III,68,78 (in BAC 541, p. 425) [*ad iudicium transmarinarum ecclesiarum labore apostolico fundatarum an non est perducta? / in iudicio transmarinarum ecclesiarum*].

⁷³¹ *Contra Crescônio* III,68,78 (in BAC 541, p. 425-426).

⁷³² *Contra Gaudêncio* II,9,10 (in BAC 541, p. 749).

necessidade, com a nova realidade cristã na Antiguidade Tardia. Assim, à medida que o cristianismo saiu da ilegalidade, sobretudo após se oficializar como religião do Estado, novos ideais precisavam ser propostos.

Para Agostinho as decisões conciliares determinaram que os donatistas fossem repreendidos, e isto poderia ser apropriado por seus interlocutores como martírio⁷³³. Dentro deste processo, as leis eclesiásticas também passaram a ser questionadas por parte dos cismáticos e heréticos. Para combater tais ações, Agostinho fez uso de um versículo em que Paulo (cf. Romanos 13,1-4) sustentou que o homem de bem, ao ser perseguido pela *potestas* seria glorificado, e o homem de mal seria castigado⁷³⁴. Portanto, o conceito de martírio era importante para compreender a controvérsia: uma vez que os donatistas se consideravam a “Igreja dos mártires”, perseguida pelos “*traditores*”. A radicalidade martirial era ponto de justificativa do cisma, já que os católicos seriam provenientes daqueles que não conseguiram resistir às investidas imperiais (perseguições) – segundo um concílio donatista realizado em Cartago no ano 312. Agostinho contra argumentou que não bastava a perseguição para fazer o mártir, pois a vítima deveria sucumbir pela defesa da fé que considerava verdadeira e, como o sofrimento acometido aos donatistas tinha ocorrido fora da comunhão eclesial, estes deveriam ser tratados como criminosos comuns, falsos mártires⁷³⁵. Deste modo, Agostinho seguia o mesmo princípio conceitual de Optato de Mileve (III, 8) de que era a causa que fazia o mártir [*Christi martyrem non facit poena, sed causa*⁷³⁶]; e mesmo admitindo que ocorreram atrocidades cometidas contra os donatistas, isto não os fazia mártires; exemplificou essa sua opinião com a crucificação de Cristo entre os ladrões, pois mesmo que todos estivessem sofrendo a mesma pena, a causa não era a mesma, o que diferencia Jesus dos demais.

Destacou ainda que uma vez celebrados os juízos eclesiásticos estes não poderiam ser anulados⁷³⁷, o que revelava a defesa de uma Igreja em processo de institucionalização, com estabelecimento de verdades, regras e estatutos próprios; não por acaso em seus textos

⁷³³ *Contra Parmeniano* I,8,13 (in BAC 498, p. 227).

⁷³⁴ *Contra Parmeniano* I,8,13 (in BAC 498, p. 228). Cf. Langa, Pedro, *nota complementaria* n° 18, in BAC 498.

⁷³⁵ *Contra Gaudêncio* I,26,29 (in BAC 541, p. 687-688).

⁷³⁶ *Contra Crescônio* III,47,51 (in BAC 541, p. 390).

⁷³⁷ *Contra Crescônio* III,13,16 (in BAC 541, p. 336-337).

da polêmica destacou as Atas conciliares e sinodais⁷³⁸ como consolidadoras de um elo entre as diferentes Igrejas espalhadas pelo Império, o que efetiva a sua condução de detentora de um magistério universal.

Com a paz religiosa a Igreja católica aperfeiçoou a sua organização, assim como aumentou suas dioceses e paróquias. Todavia, isto não poderia comprometer a sua unidade. O cânon 5 do concílio de Roma, sob a presidência de Dâmaso (bispo de Roma entre 366 e 384), determinava que “Se a fé é uma, uma só deve ser a tradição. Se a tradição é uma, uma só deve ser a disciplina da Igreja”⁷³⁹. Esta prerrogativa disciplinar, corretiva, para garantir a unidade eclesiástica, tornou-se um dos pontos essenciais do combate ao donatismo.

Portanto, quando os cristãos que estavam fora do catolicismo nele entravam, exigia-se um processo formativo que consistia em corrigir o erro [*destruimus errorem tuum*], conforme aquilo que foi estabelecido como disciplina pelo colégio católico.

4.3 Disciplina Eclesiástica

Nas réplicas aos seus quatro principais interlocutores donatistas, Agostinho apresentou a importância da disciplina eclesiástica como uma forma de uniformizar as normas morais dos cristãos. Nestes termos, a disciplina eclesiástica foi defendida como um tipo de regra tendo em vista a unidade da Igreja, o que, por extensão, refletia na formação do homem cristão.

Para Mujica Rivas:

La palabra *disciplina* asume, pues, un sentido práctico en el mundo latino. Lo mismo ocurre en el ámbito eclesiástico, con relación a la idea de regla, que incluye las normas morales, las reglas de convivencia, las normas establecidas por la Iglesia y la Ley de Dios; y, en este último sentido, remite a la sabiduría tanto teórica (contemplativa) como práctica (moral). Además, vinculada a la idea de regla, la palabra *disciplina* asume el sentido de orden como subordinación a la autoridad en general, y a la autoridad

⁷³⁸ Cf. Langa, Pedro, *notas complementarias* nº 53 e 21, in BAC 498.

⁷³⁹ Citado por Hamman, *op. cit.*, 2007, p. 24.

religiosa, en particular, es decir, a la Iglesia. Es el caso, por ejemplo, de las disposiciones relativas a la vida religiosa.⁷⁴⁰

Segundo Henri Marrou⁷⁴¹, o conceito de *disciplina ecclesiastica* agostiniano dinamizava-se como ensino religioso em um determinado ambiente, assim, a escola de Cristo é a Igreja; em seu sermão *De disciplina christiana* Agostinho disse: “Disciplina deriva de instruir; a casa da instrução é a Igreja de Cristo” [*Disciplina a docendo dicta est; disciplinae domus est Ecclesia Christi*]⁷⁴². Portanto, a definição mesma de disciplina corresponde à regra imposta pela autoridade da Igreja (o magistério episcopal) aos cristãos; isto é, a *disciplina ecclesiastica* é a ação pedagógica por meio de rituais, sacramentos, penitência ou outras prescrições tomadas para se atingir o fim do processo formativo dentro e fora da Igreja. Em Agostinho esta ação era necessária para reparar os cristãos que aderiram ao cisma donatista: “chez saint Augustin, c’est la discipline ecclésiastique qui régle l’attitude à la foi charitable et ferme qu’il convient d’avoir à l’égard des donatistes”.

Relacionando *disciplina a Ecclesia* a educação tornou-se sinônimo de formação moral e comportamental em que um dos primeiros passos para se estabelecer o processo santificador seria a reunião dos cristãos dentro deste espaço. Agostinho parte desta premissa porque um dos primeiros pontos que teve que refletir dentro da polêmica foi o de como reconstruir a unidade cristã na África.

Uma vez que o contexto em que Agostinho lança sua crítica a Parmeniano é aquele em que a Igreja procurava se organizar enquanto instituição universal, assumindo uma forma semelhante ao Império Romano, tornou-se necessário justificar a junção de todos cristãos dentro da instituição, e como demonstrar que a contaminação não era um problema. Agostinho pensava que se Paulo corrigia [*corrigebat*] os sacrílegos que adoravam Deus fora da Igreja [*extra ecclesiam*], ele, Agostinho, também deveria ter como tarefa corrigir [*errores corrigimos*], ensinar os cismáticos pela sacrílega separação [*sacrilega separatione*]⁷⁴³.

⁷⁴⁰ Mujica Rivas, *op. cit.*, 2010, p. 143.

⁷⁴¹ Marrou, Henri-Irenée. “Doctrina” et “disciplina” dans le langage des Pères de l’Église. In: Baxter, J.H.; Beeson, C.H. et al. (eds.). *Bulletin du Cange: Archivum latinitatis Medii Aevi*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1934, p. 19.

⁷⁴² *De disciplina christiana* 1,1 (in Migne, Jacques-Paul. *Patrologie cursus completus*. Paris: Garnier-Migne, 1863. Serie latina, v. 40, c. 669).

⁷⁴³ *Contra Petiliano UB* 6,8 (in BAC 507, p. 422-423).

Assim, o livro terceiro do *Contra Parmeniano* apontou que o objetivo fundamental da disciplina eclesiástica, que levaria à formação do homem que se pretendia para a Igreja, era a manutenção da unidade por um vínculo pacífico:

Toda regla y toda medida de disciplina eclesiástica inspiradas en la piedad deben tener como mira fundamental la unidad que crea el Espíritu con el vínculo de la paz. El Apóstol ordena conservar este vínculo de la paz soportándose mutuamente. Si éste se rompe, todo castigo con vistas a la enmienda no solamente se vuelve superfluo, sino incluso perjudicial, con lo que ni siquiera tiene lugar la enmienda.

Aquellos malos hijos de la Iglesia que, no por odio a las injusticias ajenas, sino por espíritu de disensión, ambicionan atraerse a las masas incautas, bajo el señuelo de un título pomposo, bien sea arrastrándolas a todas o al menos dividiéndolas; hombres hinchados de soberbia, crueles en su obstinación, acostumbrados a la calumnia insidiosa y a la turbulencia y a la rebeldía; todos éstos para no aparecer ante los demás como privados de la luz de la verdad, tienden la negra cortina de una rígida severidad, y aquellos preceptos de la Sagrada Escritura encaminados a corregir los vicios de los hermanos mediante remedios muy dolorosos, dejando siempre a salvo el auténtico amor y la integridad pacífica de la unidad, ellos lo ponen al servicio del sacrilegio del cisma y lo utilizan como pretexto para la división, diciendo: “Mirad cómo lo dice el Apóstol: *apartad el mal de en medio de vosotros*. Y esto no lo ordenaría – dicen ellos – si el mal no perjudicase a los buenos”.⁷⁴⁴

É válido destacar que esta sua preocupação foi registrada em todas as suas réplicas. Em *Contra Parmeniano* argumentou que a disciplina eclesiástica corrigia o cristão para o seu próprio bem, compondo-se como um tipo de castigo que tinha como pressuposto salvaguardar a paz; tratava-se então de um efeito corretivo que somente não teria êxito quando o culpado se amparava em cúmplices (formação de grupo cismático)⁷⁴⁵. Para que a

⁷⁴⁴ *Contra Parmeniano* III,1,1 (in BAC 498, p. 318-319) [*Cum omnis pia ratio et modus ecclesiasticae disciplinae unitatem spiritus in uinculo pacis maxime debeat intueri, quod apostolus sufferendo inuicem praecepit custodiri (cf. Eph 4,3.2) et quo non custodito medicina uindictae non tantum superflua, sed etiam perniciosa et propterea iam nec medicina esse conuincitur, illi filii mali, quid non odio iniquitatum alienarum, sed studio contentionum suarum infirmas plebes iactantia sui nominis inretitas uel totas trahere uel certe diuidere affectant, superbia tumidi, peruicaccia uaesani, caluminiis insidiosi, seditionibus turbulenti, ne luce ueritatis carere ostendantur, umbram rigidae seueritatis obtendunt et, quae scripturis sanctis salua dilectionis sinceritate et custodita pacis unitate ad corrigenda fraterna uitia mordaciore curatione fieri praecepta sunt, ad sacrilegium schismatis et ad occasionem praecisionis usurpant dicentes: “ecce ait apostulus: auferte malum a uobis ipsis (1 Cor 5,13 sec. Parm). Quod malum utique si integris, iniquiunt, non obsesset, nec iuberetur auferri”].*

⁷⁴⁵ *Contra Parmeniano* III,2,14 (in BAC 498, p. 343) [*et salua pace corrigitur et non interfectorie percutitur, sed medicinaliter uritur [...]. Neque enim potest esse salubris a multis correptio, nisi cum ille corripitur qui non habet sociam multitudinem*].

recusa da disciplina não consolidasse ainda mais a divisão, evitando um mal ainda maior, Agostinho informou a Crescônio que a Igreja em um primeiro momento recusava o uso da excomunhão⁷⁴⁶; no seu terceiro livro do *Contra Petiliano*, chamou a atenção de que a busca da unidade não se confundia com um tipo de brandura em relação à disciplina eclesiástica, como se todos os cristãos não tivessem de obedecer a uma conduta comum, defendendo para tal que a disciplina na Igreja era como que um castigo medicinal⁷⁴⁷, uma correção que, conforme buscou no texto paulino de 1 Tess 5,14-15, não poderia ser confundido como algo prejudicial ao cristão [*Non ergo malum est correptionis poena*⁷⁴⁸]; no livro anterior, Agostinho já havia enfatizado na *disputatio* com Petiliano que somente à Igreja universal cabia o exercício da correção, aliás, todo aquele que passou pela correção deveria aceitar aquela que considerou ser a verdadeira Igreja, e, para aqueles que nela ainda não estavam, não havia nem justificativa para ser castigado, nem para ser corrigido⁷⁴⁹. Na sua última réplica, ao observar o radicalismo pretendido pelo bispo Gaudêncio – que conseguiu convencer alguns ao suicídio pelas chamas do que passar pela reforma dos costumes –, informou o donatista de que o caminho planejado pelo cristianismo africano, ao menos aquele que saiu vencedor da Conferência de Cartago em 411, ia contra a relutância deste bispo. Ou seja, a maioria dos cristãos daquela província romana estavam sendo submetidos à ordem da disciplina [*ordine disciplinae*] alterando os seus comportamentos em favor da unidade [*unitatem*], alegando inclusive que muitos (crianças, jovens, adultos, anciãos, e mesmo comunidades locais [*quot loca sunt populis plena*] estavam passando do cisma ao catolicismo⁷⁵⁰.

O que ocorria para Agostinho era o desejo de que se fizesse a comunhão entre todos os cristãos. Negar ou combater esse pressuposto passou a ser entendido como heresia, por

⁷⁴⁶ *Contra Crescônio* III,5,5 (in BAC 541, p. 322).

⁷⁴⁷ *Contra Petiliano* III,4,5 (in BAC 507, p. 304) [*Neque hoc ideo dixerim, ut negligatur ecclesiastica disciplina, ut permittatur quisque facere quod uelit sine ulla correptione et quadam medicinali uindicta et terribili lenitate et caritatis seueritate*].

⁷⁴⁸ *Contra Petiliano* III,4,5 (in BAC 507, p. 304).

⁷⁴⁹ *Contra Petiliano* II,86,189 (in BAC 507, p. 227) [*Quisquis igitur in ecclesia non inuenitur, iam non interrogetur, sed ut correctus conuertatur aut correptus non conqueratur*].

⁷⁵⁰ *Contra Gaudencio* I,29,33 (in BAC 541, p. 693) [*quorum innumerabiles ex Donatistarum nefaria dissensione in pacem Christi ueram et catholicam transeunt!*]. Cf. *Gesta cum Emerito donatistarum episcopo* 9.

ser a divisão do *locus* sagrado. Por isso, foi a dissensão e divisão que fizeram os donatistas heréticos, ao contrário dos católicos que buscavam a unidade⁷⁵¹.

Esta construção da unidade por meio da disciplina eclesiástica [*ecclesiae disciplinam*⁷⁵²] contemplava igualmente um aspecto próprio da problemática catolicismo/donatismo: a contaminação entre bons e maus convivendo num mesmo ambiente religioso, a Igreja. Como era comum nos textos agostinianos, os maus não prejudicavam espiritualmente os bons. Esta era uma maneira particular de Agostinho evitar qualquer tipo de cisma, e não só isto, considerou o cisma por si só como algo pior do que a convivência entre bons e maus em um ambiente sagrado, isto é, o cisma consistia em um sacrilégio [*gravius sacrilegio schismatis*⁷⁵³], que, para ele, significava o rompimento da união em Cristo.

A argumentação agostiniana ao tema estava na defesa da união espiritual em que os considerados bons suportavam os maus, e nisto o zelo para garantir a paz suavizava o rigor da disciplina, estabelecido pelo magistério episcopal e ratificado em tribunal eclesiástico:

He citado estos textos de la Sagrada Escritura para demostrar que difícilmente se encontrará un pecado más grave que el sacrilegio del cisma. No existe urgencia alguna que pueda justificar la ruptura de la unidad. No hay peligro de que los malos cristianos perjudiquen espiritualmente a los buenos, quienes precisamente los soportan para no separarse espiritualmente de ellos. Y esto porque el celo por salvaguardar la paz sabe suavizar o retrasar el rigor de la disciplina. Sólo razones de seguridad aconsejan mantenerla, cuando esté fuera de duda que el tribunal eclesiástico puede castigar una falta con vistas a una saludable corrección sin provocar el trauma de un cisma.

Pero yo prefiero decir: el Señor lo es de aquellos que le temen, aunque se hallen mezclados en medio de multitudes que no le temen. Y esta otra sentencia del Apóstol: *El Señor conoce a los suyos, y apártese de la maldad todo el que invoca el nombre del Señor*. Si el bien de la paz, a fin de no arrancar el trigo juntamente con la cizaña que se pretende recoger antes de tiempo, necesariamente obliga a todos a vivir mezclados con los malos, apártese cada uno de la maldad y podrá invocar con tranquilidad el nombre del Señor. Obrando así, al mismo tiempo que se está apartando de los malvados, sale de en medio de ellos y se aleja por el momento de corazón.

⁷⁵¹ *Contra Petiliano* II, 95,219 (in BAC 507, p. 260).

⁷⁵² *Contra Parmeniano* II,20,39 (in BAC 498, p. 312).

⁷⁵³ *Contra Parmeniano* II,11,25 (in BAC 498, p. 285).

Esto le hará merecedor de separarse incluso corporalmente al fin de los tiempos.⁷⁵⁴

O resultado esperado era a consecução pela disciplina eclesiástica como ação formativa:

“Además – continúan diciendo los donatistas – está escrito: *No os asociéis a las obras de las tinieblas, que no dan fruto alguno; al contrario, reprendedlas. Da hasta vergüenza decir lo que hacen éstos a escondidas*”. Ya hemos aclarado cómo hay que entender estas palabras: no asociarse significa no consentir. Y esto, teniendo en cuenta la disciplina de la Iglesia, es insuficiente si no se les reprende para que puedan corregirse. Pero todo esto se debe hacer salvando la paz y en tanto en cuanto lo permite la obligación de conservar la unidad, no sea que se arranque también el trigo.⁷⁵⁵

Contrário a esse pensamento de Parmeniano, Agostinho insistia no fato de que somente por se estar dentro de uma comunidade onde se encontrava corruptos [*corruptis*] não deveria significar que qualquer pessoa, automaticamente, tornava-se um corrupto; ao contrário, inferiu que só enquanto se procurasse relevar os maus esta ideia poderia ser considerada (ao menos teologicamente). Nesse caso, solicitou até mesmo que, caso o cristão não fosse um remisso, a correção [*correpiat*] deveria dar-se com misericórdia, com amor, cumprindo o seu objetivo⁷⁵⁶. Portanto, a disciplina eclesiástica era uma exigência que não

⁷⁵⁴ *Contra Parmeniano* II,11,25 (in BAC 498, p. 285-286) [*Haec de scripturis sanctis documenta proferimus, ut appareat non facile quicquam esse grauius sacrilegio schismatis, quia praecidendae unitatis nulla est iusta necessitas, cum sibi nequaquam spiritualiter nocituros malos ideo tolerent boni, ne spiritualiter seiungantur a bonis, cum disciplinae seueritatem consideratio custodiendae pacis refrenant aut differt; quam tamen securitas exserit, cum apparet sine uulnere schismatis ad salubrem correctionem posse aliquid ecclesiastico iudicio uindicari. Magis enim nos dicimus: nomen domini eorum est qui eum metuunt (cf. Ps 60,6), quamuis permixti sint turbis eroum qui eum non metuunt, et illud quod apostolus ait: nouit dominus qui sunt eius, et recedat ab iniustitia omnis qui inuocat nomen domini (2 Tim 2,19). Si enim bono pacis, ne ante tempus cum zizania colliguntur eradicetur simul et triticum, necessitate cogitur quisquam esse inter iniustos, recedat tamen ab iniustitia, et securus inuocat nomen domini. Simul enim et ab iniustis recedit et ab eis exit atque separatur interim corde, ut etiam corpore a talibus in fine separari mereatur*].

⁷⁵⁵ *Contra Parmeniano* II,20,39 (in BAC 498, p. 312) [*Iterum, inquit, scriptum est: nolite communicare operibus infructuosis tenebrarum, magis autem et redarguite. Quae enim fiunt ab ipsis latenter turpe est et dicere*] (Eph 5,11-12 sec. Parm.). *Iam ipsa uerba quemadmodum intellegenda sint diximus, quia non communicare est non consentire; quod propter ecclesiae disciplinam parum est, nisi etiam redarguantur, ut corrigi possint. Sed haec salua pace facienda sunt et quantum admittit officium conseruandae unitatis, ne simul eradicentur et triticum*].

⁷⁵⁶ *Contra Parmeniano* II,21,41 (in BAC 498, p. 314-315).

deveria ser negligenciada, uma vez que a falta de correção poderia comprometer a paz⁷⁵⁷. Mas ressaltou que somente no *locus* católico a correção seria concluída⁷⁵⁸.

Definida como regra destinada a quem se pretende educar, *disciplina* tem um caráter mais pedagógico que *doctrina*, pois é uma orientação voltada para ação, a prática, prescritos morais com vistas a modelar ou reformar o comportamento. Para Henri Marrou, *disciplina* como prática educativa traduz “suficientemente bem” a palavra *paideia*, isto é, ligada ao processo formativo o conceito de *disciplina* em Agostinho demonstrava que não só o ensino intelectual estava em jogo, mas tudo aquilo que envolve a educação cristã, que particularizava o aspecto moral⁷⁵⁹.

Pensar, portanto, a *disciplina* como ação formativa cristã (pelo ensino da virtude, pela correção, entre outros) permite identificar um *locus* privilegiado em que a obra educadora de Cristo tenha êxito:

El ámbito propio de la *disciplina* es fundamentalmente escolar y eclesial, por ello, los principales encargos de ella son los maestros y los sacerdotes. No obstante, también los padres deben contribuir a ella, principalmente mediante la enseñanza de las virtudes, que conlleva correcciones y castigos.⁷⁶⁰

Para que a disciplina lograsse os seus objetivos eclesiásticos, e não perdesse o seu caráter educativo, deveria ser aplicada de forma moderada. Para Agostinho, o episcopado deveria ter uma medida correta para desempenhar a disciplina, de tal forma que a paz da Igreja, o espaço onde se dava o fenômeno educativo – e que usou o crescimento do trigo como metáfora [*ne pax ecclesiae uiolentur, in qua maxime tritico parcendum est*⁷⁶¹] –, não fosse prejudicada. A prudência e a medida para a correção garantiriam ao rigor da disciplina

⁷⁵⁷ *Contra Parmeniano* II,22,42 (in BAC 498, p. 316-7): *et ideo disciplina ecclesiastica corrigendum est, ne ad multos persuadendo perueniat. Quod ubi fieri permittit ratio pacis et non fit, ipsa negligentia culpam trahit et in periculo consentiendi est per desidiam corrigendi.*

⁷⁵⁸ *Contra Parmeniano* II,22,42 (in BAC 498, p. 316) [*quanto uerius perfectiorque correctio est ab ipsa parte Donati ad unitatem catholicam remeare!*].

⁷⁵⁹ Marrou, *op. cit.*, 1994, p. 448. Cf. *Idem, op. cit.*, 1934, p. 10-11.

⁷⁶⁰ Mujica Rivas, *op. cit.*, 2010, p. 286.

⁷⁶¹ *Contra Parmeniano* III,2,15 (in BAC 498, p. 345).

a unidade; e com isso evitaria uma imoderada repressão que desfizesse os laços da comunidade⁷⁶².

Os católicos, segundo Agostinho, buscavam os donatistas para lhes darem uma vida que acreditavam ser melhor, ou aquilo que pretendiam como o verdadeiro cristianismo. A partir disso, argumentou que tal processo não poderia ocorrer contra a vontade, e não deveria ser considerado como procedimento violento, mas como ato de correção [*ut uolentes uos corrigatis correctique uiuatis*] que se assemelhava ao modelo da escola antiga: “y una vez corregidos tengáis vida. Porque nadie evita los vicios contra su voluntad; y, sin embargo, el niño, aunque aprenda de buen grado, es azotado contra su voluntad, y precisamente la mayor parte de las veces por quien más le quiere”⁷⁶³, ou seja, o indivíduo seria corrigido para o próprio bem.

O processo de correção [*corripimus*] deveria seguir a premissa paulina [*apostolus*] (cf. Tm 2,24-26) de que o corretor tivesse mansidão, paciência e moderação [*mites, patientes, modestos*] ao emendar os dissidentes. Do texto paulino mencionado enfatizou a expressão *omnes docibilem* para se chegar à verdade: *docibilem* significando a capacidade de instruir-se, no sentido de aprender/escutar/deixar-se ensinar:

¡Ahí está la mansedumbre apostólica! A los que manda tratemos con dulzura, paciencia y moderación, a esos mismos los declara presos del diablo; y no perdió la mansedumbre que recomendaba por no haber querido callar la verdad que enseñaba.⁷⁶⁴

Denominou ainda a correção de *mansuetudo episcopalis*⁷⁶⁵, e também de *mansuetudo catholica*⁷⁶⁶, ou seja, o educador (formador, professor) cristão deveria ter essa mansidão para conquistar os dissidentes em prol daquilo que considerou o não calar a verdade [*quia eam*

⁷⁶² *Contra Parmeniano* III,2,15 (in BAC 498, p. 345).

⁷⁶³ *Contra Petiliano* II,94,217 (in BAC 507, p. 259) [*ut uolentes uos corrigatis correctique uiuatis. Nam nemo ui<tia> uit<at> inuitus: et tamen puer ut hoc uolens discat inuitus uapulat, et hoc plerumque ab homine carissimo. Et haec quidem uobis reges dicerent, si ferirent*].

⁷⁶⁴ *Contra Crescônio* III,78,90 (in BAC 541, p. 442) [*Ecce apostolica mansuetudo! Cum quibus placide, patientier modesteque agi praecipit, eos ipsos dicit a diabolo captiuatos, nec tamen lenitatem, quam commendabat amisit, quia eam quam docebat tacere noluit ueritatem*].

⁷⁶⁵ *Contra Crescônio* III,48,52 (in BAC 541, p. 391).

⁷⁶⁶ *Contra Crescônio* III,43,47 (in BAC 541, p. 383).

*quam docebat tacere noluit ueritatem*⁷⁶⁷], permitindo que o processo de santificação fosse se realizando, se construindo sob os olhares cuidadosos dos pastores.

Agostinho tomou como fundamento do conceito de correção uma série de passos paulinos. A partir de 1Cor 4,21 pensou ser possível visualizar um equilíbrio entre omissão e rigor na prática corretiva, e, a partir disto, para certos casos o castigo deveria ser como que uma vara carregada de amor; todavia, também haveria casos de imoralidade mais complexos, aqueles tidos como graves: em 1Coríntios 5,1, por exemplo, mencionou o adultério, o que foi o suficiente para Agostinho o considerar equivalente ao cisma donatista. Ou seja, havia situações que demandavam decisões mais enérgicas, aquilo que considerou ser um amor com severidade (correção). Destacou que foi o próprio Paulo quem aconselhou o “duelo” [*luctum*] necessário na comunidade [*Cum ergo ad talem uindictam necessitas cogit*⁷⁶⁸] para que, em caso extremo se justificasse até mesmo a exclusão, posto que tal situação era sofrimento para o corpo dos fiéis. No entanto, entendeu que isto somente seria justificável após falha na correção:

No hay que descuidar la salvación de quien es excluido de la compañía de los Hermanos. Hay que procurar que ese castigo le sea de provecho, recurriendo incluso a las súplicas y oraciones si las reprensiones no surten efecto de enmienda.⁷⁶⁹

Ao fundamentar o seu raciocínio nos textos paulinos, Agostinho demonstrou que os católicos, diferentemente dos donatistas, não deveriam medir esforços para suportar um convívio mútuo, visando a unidade católica, mas que manter essa conexão e tolerância não excluía a exigência da correção fraterna⁷⁷⁰, inclusive afirmando que o vínculo dessa paz tinha como objetivo a salvação: “sem romper o vínculo da paz – na qual reside a plenitude da salvação” [*sine corruptione uinculi pacis, ubi salus tota consistit*⁷⁷¹]; deste modo, defendeu

⁷⁶⁷ *Contra Crescônio* III,78,90 (in BAC 541, p. 441-442)

⁷⁶⁸ *Contra Parmeniano* III,1,3 (in BAC 498, p. 322).

⁷⁶⁹ *Contra Parmeniano* III,1,3 (in BAC 498, p. 322) [*Nec illius ipsius qui de medio fratrum tollitur debet neglect salus, sed ita agendum, ut ei talis uindicta sit utilis, et agendum uoto et precibus, si corrigi obiurgationibus non potest*].

⁷⁷⁰ *Contra Parmeniano* III,1,3 (in BAC 498, p. 323).

⁷⁷¹ *Contra Parmeniano* III,1,3 (in BAC 498, p. 324).

a necessidade de corrigir [*corrigeret*] os erros dos pecadores⁷⁷². Agostinho finaliza sua interpretação das cartas de Paulo com 2Coríntios 2,4-11 retomando a ideia de que a correção deveria respeitar uma medida, como um pai ou mãe que oferece a possibilidade do filho que errava se emendar [*emendationem*] por correção [*correcto*], e, a partir daí, reconhecer o papel formativo da penitência [*humilianti in paenitentia*]⁷⁷³. Com isso, a Igreja passava a ser pensada como um instrumento fundamental de educação por não negligenciar a prática corretiva como ação que visava a manutenção da paz cristã [*si etiam disciplinam corripiendi et arguendi salua pace non neglegat*]⁷⁷⁴ ao não abandonar a possibilidade de reforma do pecador público⁷⁷⁵.

Para explicitar esta sua ideia, Agostinho utilizou diversas vezes o simbolismo bíblico da “colheita final” como tempo de separação, e de que, ausente o perigo da correção levar ao cisma, todo crime notório [*crimen notum*] não deveria encontrar defensores e estes não deveriam escapar da severidade da disciplina [*non dormiat seueritas disciplinae*] porque “ela é tão eficaz na correção da perversidade quanto é mais diligente em conservar a caridade” [*in qua tanto est efficacior emendatio prauitatis, quanto diligentior conseruatio caritatis*]⁷⁷⁶. Essa prática corretiva era para Agostinho prudente por não ferir a unidade, a paz, e não retirar o “trigo” limpo antes da colheita, sendo o rigor disciplinar mais proveitoso ao superior que corrige que ao culpado que resiste, e desde que não seja feito como raiva ao inimigo, mas como coerção fraternal [*cohercitione fraterna*], e só assim o culpado perceber-se-ia atemorizado por ser anatematizado por toda a Igreja, sem apoio de ninguém, para o bem de sua saúde [*sanatur*]⁷⁷⁷.

Este sentido del término *disciplina* aparece por lo general vinculado de modo metafórico a la salud. Así, la *disciplina* es “*medicina*” y “*salubriter*” porque corrige las desviaciones y, castigando, purifica el alma de las secuelas que el pecado há dejado en ella, es decir, de las inclinaciones viciosas, haciendo al hombre cada vez más libre y capaz de asumir las consecuencias de sus propias decisiones, enseñándoles así a ser

⁷⁷² *Contra Parmeniano* III,1,3 (in BAC 498, p. 324).

⁷⁷³ *Contra Parmeniano* III,1,3 (in BAC 498, p. 325).

⁷⁷⁴ *Contra Parmeniano* III,4,20 (in BAC 498, p. 354).

⁷⁷⁵ *Contra Parmeniano* III,1,3 (in BAC 498, p. 321-325).

⁷⁷⁶ *Contra Parmeniano* III,2,13 (in BAC 498, p. 341).

⁷⁷⁷ *Contra Parmeniano* III,2,13 (in BAC 498, p. 341).

responsable. El ámbito próprio del uso de este sentido es, pues, el de la enseñanza moral.⁷⁷⁸

A admoestação por parte dos católicos teria como fim ser uma correção [*corripimus*] de teor moderado, para que culminasse no arrependimento⁷⁷⁹. Mas Agostinho foi além, ao colocar o êxito da correção [*emendantis*] como a aceitação do catolicismo. Enfim, em Agostinho a disciplina eclesiástica era um processo de correção tendo em vista um processo pedagógico no *locus* privilegiado, o catolicismo.

A Igreja é espaço pedagógico de uma série de ações eclesiásticas (sermão, comentário bíblico, catequese) que se voltavam para a fixação em modo decisivo dos fundamentos de uma fé comum, de uma identidade católica. Identidade esta que não resulta apenas do ato sacramental, mas também da educação, de um processo pedagógico contínuo e interativo.

Al emplear el término *disciplina*, San Agustín, en general, no alude a la educación familiar, salvo en el caso de que se refiera a las correcciones y los castigos como medio de educación moral. En todos los demás pasajes que hemos analizado, quien enseña o educa es un maestro, la Iglesia, o Cristo, y se hace referencia a la *disciplina* dentro del marco de la educación escolar o eclesial. Y porque Cristo es *disciplina ipsa* y *doctor*, la Iglesia es propiamente la escuela, la casa de la *disciplina* (*disciplinae domus est Ecclesia Christi*). [...] se va perfilando además el concepto de una escuela diferente, que no depende de maestros particulares ni del Estado, sino de la Iglesia.⁷⁸⁰

A Igreja, o colégio episcopal, tendo em vista agir – disciplina eclesiástica – de forma prudente [*sanitas*], deveria aplicar sua correção seguindo a prerrogativa do cuidado para que alguém que, mesmo dentro da unidade eclesial, a estivesse colocando em risco, fosse corrigido com a segurança de que isto não incorresse em um cisma. Agostinho cita Paulo literalmente: “Isto não se faz para erradicar, mas para corrigi-lo” [*ut non inimicum eum existimetis, sed corripite ut fartrem* (2 Thess 3,15)⁷⁸¹]. Com isso ficava estabelecida a sua preocupação educativa, sobretudo por argumentar que, diferentemente do donatismo, para o

⁷⁷⁸ Mujica Rivas, *op. cit.*, 2010, p. 156.

⁷⁷⁹ *Contra Petiliano* II,53,122 (in BAC 507, p. 184).

⁷⁸⁰ Mujica Rivas, *op. cit.*, 2010, p. 185.

⁷⁸¹ *Contra Parmeniano* III,2,13 (in BAC 498, p. 340).

catolicismo o objetivo seria consolidar um processo santificador para os fiéis, e não excluí-la por não serem perfeitas: “não para erradicá-lo, mas para corrigi-lo” [*Non enim ad eradicandum fit, sed ad corrigendum*⁷⁸²].

Acrescentou ainda que a culpa da falha disciplinar não poderia ser atribuída à Igreja, mas ao próprio sujeito que resistiu ao processo corretivo; desta forma, pretendia se manter coerente com o princípio do conceito de liberdade desenvolvido em tratados anteriores (cf. *De libero arbitrio*), e que sem dúvida era um ponto importante para entender o conceito de educação em suas reflexões filosóficas pós-conversão. Ao inserir esse princípio nas refutações aos donatistas, pretendeu garantir o papel da vontade, da liberdade humana [*uoluntatem*]: “E se ele não reconhece como tal, nem se corrige pela penitência, ele mesmo se excluirá, e por sua própria vontade se separará da comunhão da Igreja” [*Quodsi se non agnouerit neque paenitendo correxerit, ipse foras exiet et per propriam uoluntatem ab ecclesiae comunione dirimetur*”⁷⁸³]. A correção mediante a prática penitencial deveria ser uma ação pedagógica, um processo de formação do fiel, e não reiteração do batismo, diferenciando assim o procedimento de ambas as Igrejas.

Essa teorização da unidade cristã, conforme visto, foi apresentada como uma mescla entre “bons” e “maus” que compunha a própria Igreja. E para que isso ficasse claro dentro de uma perspectiva educativa, em que a Igreja se apresentava como espaço formativo, em seu *Contra Petiliano* procurou comprovar que a união dos cristãos se dava somente no plano corporal, e não no espiritual, a menos que tenha sido corrigido pela disciplina eclesiástica:

Por lo cual, mezclados corporalmente, separados espiritualmente los malos en la Iglesia católica, tanto cuando son desconocidos por la condición humana como cuando son condenados en relación com la disciplina, llevan sus cargas propias; y así, los que son bautizados por ellos con el bautismo de Cristo, se encuentran seguros si, con su imitación y conocimiento, no toman parte en sus pecados, ya que, aunque fueran bautizados por los mejores, no serían justificados sino por el que justifica al impío. Porque a los que creen en el que justifica al impío, se les computa la fe para justicia.⁷⁸⁴

⁷⁸² *Contra Parmeniano* III,2,13 (in BAC 498, p. 340).

⁷⁸³ *Contra Parmeniano* III,2,13 (in BAC 498, p. 340).

⁷⁸⁴ *Contra Petiliano* III,38,44 (in BAC 507, p. 356-357) [*Quamobrem permixti corporaliter, separati spiritaliter in catholica ecclesia mali, et quando humana condicione ignorantur et quando disciplinae consideratione damnantur suas sarcias portant, ac per hoc illi securi sunt, si eorum peccatis imitatione et consensione non communicant, quicumque per eos Christi baptismo baptizantur, quia et si per optimos*

Ademais, para Agostinho a Igreja se perpetuava no amor, logo, o magistério episcopal deveria saber como proceder na imposição do castigo⁷⁸⁵. Faz isso em virtude da paz, da unidade, diferentemente dos donatistas que nunca procuram promover a união, que para Agostinho só existia uma verdadeira, a paz católica, por contemplar todo o *orbis*⁷⁸⁶.

No breve texto *De unico baptismo contra Petiliano*⁷⁸⁷ é possível considerar que a correção também se direcionava para o erro doutrinal. A correção [*emendamus*] deveria se restringir somente ao erro, e quando um destes – cismáticos, heréticos, ou cristãos mal instruídos nos conteúdos da fé – se permitia educar, não seria o caso de emendar ou corrigir a totalidade daquilo que acreditava, mas apenas a fé de que o Cristo seria o messias prometido, o ponto fundamental que faltava à fé judaica.

Agostinho encontrou esta equivalência para discorrer sobre o problema cismático africano: semelhantemente aos judeus, quando um cismático ou um herético procurava entrar no catolicismo o que deveria ser feito era a refutação da heresia e cisma e não dos sacramentos que, porventura, carregavam consigo. Ou seja, o que deveria ser corrigido era o pensamento considerado equivocado sobre o conteúdo da fé, o que ratifica a faceta educativa das suas réplicas:

Por consiguiente, si yo descubro a um hereje que disiente de nosotros sobre alguna verdade relativa e la fe cristiana y católica, o aun en último término sobre la misma unidad de la Trinidad y que, sin embargo, está bautizado conforme a la norma evangélica y católica, procuro corregir el pensamiento de este hombre, no atento contra el sacramento de Dios. Hablo, claro está, sobre los judíos y los cismáticos y hereges que yerran en cualquier sentido sobre el nombre de Cristo.⁷⁸⁸

baptizarentur, non nisi ab illo qui iustificat impium iustificarentur. Credentibus quippe in eum qui iustificat impium deputatur fides ad iustitiam (cf. Rm 4,5)].

⁷⁸⁵ *Contra Parmeniano* III,2,4 (in BAC 498, p. 325).

⁷⁸⁶ *Contra Parmeniano* III,2,4 (in BAC 498, p. 326).

⁷⁸⁷ *Contra Petiliano UB* 3,4 (in BAC 507, p. 415-416).

⁷⁸⁸ *Contra Petiliano UB* 3,4 (in BAC 507, p. 416) [*Proinde si de aliqua re ad fidem christianam et catholicam pertinente, si denique de ipsa etiam Trinitatis unitate dissentientem haereticum inuenio et tam euangelica et ecclesiastica regula batizatum, intellectum hominis corrigo, non dei uiolo sacramentum. Loquor de Iudaeis et schismaticis uel haereticis sub Christi utcumque nomine errantibus*].

Ainda em outros parágrafos deste tratado pode-se identificar esse conceito de correção da doutrina cismática:

Siguiendo, pues, nosotros esta norma apostólica, transmitida por nuestros antepasados, si encontramos algo justo aun en los perversos, procuramos enmendar su perversidad, y en modo alguno profanamos lo que hay en ellos de justo, a fin de que en el mismo hombre se corrijan los errores a partir de las verdades que poseen, no sea que la destrucción del error conlleve la destrucción de la verdad.⁷⁸⁹

Esta es la regla que seguimos en la verdade del bautismo: donde la encontramos mantenida y conservada como se mantiene y conserva en la Iglesia católica, no la negamos ni la destruimos, sino que, dejándola en pie, procuramos curar, corregir, enmendar o, si no podemos, evitar como detestable y digno de condenación cuanto de perverso y falso se encuentre en cada uno.⁷⁹⁰

Com este argumento para demonstrar que a correção não deveria ser aplicada ao sagrado, e sim às pessoas que erravam. Essa discussão possui um aspecto pedagógico em Agostinho, pois, quando Petiliano citou a exortação bíblica “O que é torto não se pode endireitar” [*peruersum non potest adornari* (Eccl 1,15)⁷⁹¹], o líder donatista teria cometido um equívoco de interpretação do texto sagrado, posto que, se assim fosse, dentro do cisma não haveria possibilidade de aplicar um processo que visasse o aperfeiçoamento do fiel. Para Agostinho, o cristão batizado que aprendeu uma doutrina heterodoxa não poderia ser batizado novamente só por isso, pelo contrário, seria um fato importante para a Igreja o reconhecimento do erro e partir de um princípio de arrependimento e que, a partir dele, aprender a fé em Cristo até ao conhecimento daquilo que considerou verdade.

De acordo com Mujica Rivas, a correção neste caso consistia no ensino da verdade ou falsidade do conteúdo: “En nesta ocasión, la enseñanza en cuanto acción es la prédica,

⁷⁸⁹ *Contra Petiliano UB 5,7* (in BAC 507, p. 420) [*hanc itaque et nos per maiores nostros traditam nobis sequentes apostolicam regulam si quid recti etiam in peruesis inuenerimus, eorum peruersitate correctam illud quod rectum est minime uiolamus, ut in uno homine ex his quae uera tenet etiam falsa emendentur, non ex falsis conuictis etiam uera destruantur*].

⁷⁹⁰ *Contra Petiliano UB 11,18* (in BAC 507, p. 437-438) [... *hanc regulam etiam in baptismi ueritate sectamur, ut, apud quos eam inuenerimus ita retentam atque seruam, sicut in ecclesia catholica retinetur atque seruantur, non eam negemus neque destruamus, sede ea manente, quod uitiosum, quod prauum, quod falsum in unoquoque fuerit, curemos, corrigamus, emendamus aut, si non possumus, detestatum damnatumque uitemus*].

⁷⁹¹ *Contra Parmeniano II,16,35* (in BAC 498, p. 304).

mientras que la *doctrina* es la verdad o verdades de fe que aquélla insinúa en las almas; e, pues, el contenido de la enseñanza”⁷⁹².

Desta forma, ao tema da *disciplina* ligava-se profundamente a ideia de *transeunte*, e a transição de um comportamento a outro, de uma doutrina equivocada à ortodoxa, do cisma ao catolicismo, que apareceu de forma enfática na tentativa agostiniana de justificar o processo cristão de unidade por meio de uma mudança; mudança essa que revela esse movimento histórico que marcou a ascensão do catolicismo por meio de uma Igreja capaz de formar e reformar os costumes dos cristãos.

4.4 A possibilidade de mudança como argumento pedagógico dos *Contra*

A lógica inerente ao processo formativo cristão em Agostinho antidonatista está na possibilidade de mudança que aplicou à condição humana, isto é, sustentou que a natureza mutável da pessoa, assim como a sua liberdade de transitar de um comportamento ao outro, seria a garantia da consecução do fenômeno educativo.

Para Mujica Rivas, o princípio pedagógico agostiniano se fundamenta na profundidade de transformação que produz no discípulo. O ensino da doutrina e a ação disciplinar são as condições necessárias para que se atinja a plenitude da formação cristã, que, especificamente, consistia no alcançar a máxima identificação e união com Deus, pela graça divina; portanto, não seria possível pensar a verdadeira educação sem a possibilidade da modelação interior: “La necesidad de la *formatio* es evidente para el hombre cultivado que experimenta la impotencia de su voluntad para corregir sus inclinaciones más profundas y sus defectos más enraizados, y que experimenta también la limitación de su inteligencia para comprenderse y comprender, pero que aspira a la plenitude”⁷⁹³.

Segundo Pereira Melo:

⁷⁹² Mujica Rivas, *op. cit.*, 2010, p. 213.

⁷⁹³ *Idem*, p. 291.

A ação humana livre tinha uma função importante a desempenhar no fenômeno educativo agostiniano: em última instância, consistia em aceitar, submeter-se e potenciar as diferentes manifestações da graça e até mesmo ocultar sua misteriosa presença no coração do homem.

Portanto, sem a anuência e a colaboração do homem, o programa santificador para ele preparado por Deus não chegaria ao bom termo.⁷⁹⁴

Em seu *Contra Crescônio* fez questão de deixar este ponto bem claro ao gramático donatista, isto é, mesmo que a Igreja católica considerasse os donatistas como heréticos por romperem a unidade sagrada, o Corpo de Cristo (a Igreja), tal condição não era irreparável, desde que se arrependessem e passassem à Igreja católica [*correcti ad Ecclesiam catholicam transeatis*⁷⁹⁵], *locus* onde se poderia estabelecer uma reforma moral e corrigir os erros doutrinários. Fundamentado em uma sentença de *Ezequiel* (18,21), argumentou:

Y nosotros de tal manera consideramos herético y sacrílego a vuestro error, que no lo consideramos, sin embargo, inextinguible; de otro modo, en vano hubiéramos tratado por todos los medios posibles que, abandonado vuestro error y corregidos, pasarais a la Iglesia católica. Y no creas, según escribes, que usas nuestra palabra como si nosotros dijéramos que este mal no tiene remedio ni perdón. En absoluto decimos esto, ya que merecen el perdón los que se arrepienten de este mal, y es omnipotente el Señor que dice por el Profeta: *Si te conviertes y lloras tus faltas, entonces serás salvado* [...].

Pero a vosotros os parece que no quedan limpios, cuando vienen de vosotros a nosotros, porque no son bautizados de nuevo, como si sólo el bautismo, que no se debe reiterar porque es único e idéntico, fuera lo único que purificara al hombre de su error. También los purifica con la palabra de la verdad el que dice: *Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he dicho*. También los purifica con el sacrificio del corazón contrito aquel que dijo: *un espíritu contrito es un sacrificio para Dios, un corazón contrito y humillado Dios no lo desprecia*. Igualmente los purifica mediante las limosnas el que dijo: *Dad limosna y todo será puro para vosotros*. Los purifica también por medio de la virtud que aventaja a todas, la caridad, el que dijo a través del apóstol Pedro: *La caridad cubre la muchedumbre de pecados*.⁷⁹⁶

⁷⁹⁴ Pereira Melo, *op. cit.*, 2010b, p. 425.

⁷⁹⁵ *Contra Crescônio* II,12,15 (in BAC 541, p. 263).

⁷⁹⁶ *Contra Crescônio* II,12,15 (in BAC 541, p. 263-265) [*Nos autem ita uestrum dicimus haereticum et sacrilegum errorem, ut tamen inextinguibilem non dicamus; alioquin frustra uobiscum, ut eo relicto correcti ad Ecclesiam catholicam transeatis, quibus modis possumus agendum esse censuimus. Nec nostro, sicut scribis, uerbo te uti arbitreris, quasi hoc malum sine uenia et sine medico esse dicamus; quod omnino non dicimus, quia et ueniam merentur, quos huius mali paenituerit, et omnipotens est medicus, qui per prophetam dicit: Si conuersus fueris et ingemueris, tunc saluus eris (Ez 18) [...]. Sed ideo uobis non uidentur mundari, cum ad nos a uobis transeunt, quia non denuo baptizantur, quasi solo baptismo, quem repeti non oportet, cumidem atque unus est, homines ab errore mundantur. Mundantur et uerbo ueritatis ab illo qui ait: Iam uso mundi estis*]

Conforme já apresentado, por diversas vezes nos textos antidonatistas Agostinho inferiu que o Espírito Santo era o disciplinador (educador) dos cristãos [*sanctus spiritus disciplinae*]. Para Mujica Rivas, esse processo disciplinar teria na Igreja o espaço intermediário entre Deus e os discípulos: “Si consideramos que en este caso quien enseña es la Iglesia, y que ella, además de predicar, administra los sacramentos, es posible que San Agustín esté pensando en el papel educativo, si es que cabe la expresión, del Espíritu Santo en las almas de los discípulos por intermedio de la Iglesia”⁷⁹⁷.

O teor pedagógico da argumentação agostiniana consistia em afirmar que a consecução do processo formativo. Descreveu-o de forma simbólica como o chegar à fonte de espiritualidade a partir da caridade ofertada pelo Espírito, ou seja, não bastava somente participar do ritual do batismo (o sacramento em forma visível), mas a possibilidade de mudança [*nullus istorum nisi mutatus accedit*⁷⁹⁸], e em uma mudança para um estágio sempre melhor: isto significava que o cristão deixaria de ser estranho àquilo que o poderia levar à perfeição (a paidéia cristã), a santificação do homem:

Se halla gente de ésta que recibe y da el bautismo visible; sin embargo, a esta fuente propia, de la que ningún extraño participa, a esta fuente sellada, esto es, al don del Espíritu Santo, que difunde la caridad en nuestros corazones, nadie de todos éstos puede acercarse si no cambia; y de tal modo ha de cambiar, que deje de ser extraño para hacerse partícipe de la paz celeste, socio de la santa unidad, lleno de la indivisible caridad, ciudadano de la ciudad angélica. Cualquiera que, depuesto el error de la herejía y el cisma, corregidas las costumbres, se torna con corazón piadoso a esta ciudad, si ya tenía los sacramentos, que pudieron fluir afuera aun hacia los indignos, dichos sacramentos son honrados en él, pues en los extraños no los consideramos ya ajenos. Él es purificado en aquella fuente propia, de la que ningún extraño participa; aquella fuente sellada del Espíritu Santo, de la cual aun entre vosotros, por muy laudables costumbres que tuviera, queda separado cualquiera por sólo el crimen del cisma o de la herejía.⁷⁹⁹

propter uerbum quod locutus sum uobis (Io 15,3). *Mundantur et sacrificio contriti cordis ab illo de quo dictum est: Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum Deus non spernit (Ps 50,19). Mundantur et elemosynis ab illo qui ait: Date elemosynas, et ecce omnia munda sunt uobis (Lc 11,41). Mundantur ipsa quae supereminet omnibus caritate ab illo (cf. Eph 3,19), qui per apostolum Petrum dixit: Caritas cooperit multitudinem peccatorum (1 Petr 4,8).*

⁷⁹⁷ Mujica Rivas, *op. cit.*, 2010, p. 260.

⁷⁹⁸ *Contra Crescônio* II,15,18 (in BAC 541, p. 269).

⁷⁹⁹ *Contra Crescônio* II,15,18 (in BAC 541, p. 269-270) [*Isti quippe baptizati et baptizantes uisibili baptismo repperiuntur; ad illum tamen fontem proprium, cui nemo communicat alienus, ad illum fontem signatum, hoc est ad Spiritus Sancti donum, quo caritas Dei diffunditur in cordibus nostris (cf. Rom 5,5), nullus istorum nisi*

Atingir tal condição era o sentido da educação para Agostinho. Logo: participar plenamente da fonte de caridade (e daí à eficácia do batismo) pressupunha participar ao mesmo tempo da Igreja que defendeu⁸⁰⁰. Pereira Melo destaca que Agostinho colocou “em pauta seu otimismo em relação à condição humana”⁸⁰¹.

A transformação do comportamento cristão, ou processo formativo, consistiu primeiro em estabelecer uma verdade própria ao cristianismo, que foi materializado em ortodoxia católica, para demonstrar que os opositores desta condição teriam a possibilidade de mudar [*mutare*], saindo daquilo que considerou como farsa para chegar à verdade. Agostinho destacou ainda que pior do que negar a verdade, seria persistir na negação⁸⁰², ou seja, aquilo que considerou como “ser herege” ou “ser cismático”. O tema da conversão, que antes tinha como mote levar o indivíduo do paganismo ao cristianismo, no fim do Mundo Antigo, no caso específico da controvérsia antidonatista, transformou-se na luta de converter (ou convencer) cristãos que professam a fé e defendem uma Igreja contrária àquela que estava se tornando hegemônica, o que, em termos históricos, significaria comprometer o processo de consolidação da Igreja entendida como católica.

Como a conversão foi um ponto importante na controvérsia, o próprio Agostinho se colocou como converso e pensava que tal atitude poderia contribuir para a legitimação daquilo que estava defendendo, a de que os cristãos ligassem a possibilidade da mudança ao processo formativo, tendo como pressuposto a ideia de aperfeiçoar o comportamento. No caso específico da polêmica, argumentou que o cristão, ao estar dentro da igreja cismática, comprometia a consolidação da universalidade da Igreja, e essa situação revelava que ocorrera uma inversão da ordem entre o falso e o verdadeiro, gerando a necessidade de uma mudança, corrigida pela verdade; isto é, ir do erro à verdade significava deixar a divisão pela

mutatus accedit, ita omnino mutandus, ut non sit alienus, sed sit caelestis particeps pacis, sanctae socius unitatis, plenus indiuiduae caritatis, cuius angelicae ciuitatis. Ad hanc itaque ciuitatem quisquis haeresis uel schismatis deposito errore correctis moribus pia mente conuertitur, si iam sacramenta gestabat, quae foras etiam ad indignos profluere potuerunt, haec honorantur in eo, quia et in alienis non uidentur aliena, sed iam illo proprio, cui nemo communicat alienus, illo signato Spiritus Sancti fonte mundatur, a quo apud uso etiam, qui quis ceteris moribus laudabilis fuerit, solo schismatis uel haeresis crimine separatur].

⁸⁰⁰ *Contra Crescônio* II,15,18 (in BAC 541, p. 269-270).

⁸⁰¹ Pereira Melo, José Joaquim. Prefácio. In: Pirateli, Marcos Roberto (org.). *Ensaio sobre Agostinho de Hipona: História, Filosofia, Música e Educação*. Maringá: Eduem, 2014, p. 25.

⁸⁰² *Contra Crescônio* III,3,2 (in BAC 541, p. 320).

unidade, a dissensão pela paz, a inimizade pela caridade, a presunção humana pela autoridade das Escrituras.⁸⁰³

Contra a acusação de Crescônio, Agostinho afirmou que não aceitava considerar-se como um dos *traditores*; contrário a isto, destacou que, hipoteticamente, mesmo que ele próprio fosse um *traditor* e/ou tivesse que aperfeiçoar sua conduta (a santificação), ainda assim o processo deveria estar restrito à Igreja universal, e somente ali seria possível mudar para uma condição melhor:

Si ellos no fueron *traditores*, son mis antepasados; si fueron lo que yo no soy, no son mis antepasados. Mi Iglesia es una Iglesia llena de trigo y de paja. Aunque me demuestres, no digo que otros, que llevan su propia carga, sino que yo personalmente soy *traditor* en ella, como en ella puedo cambiarme en mejor, no tengo necesidad de abandonarla. Si llego a conocer a gente así en la comunión de sus sacramentos, corrijo con la palabra y la enseñanza del Señor a los que pueda, y tolero a los que no puedo enmendar. Huyo de la paja para no ser paja, pero no de la era, para evitar no ser nada.⁸⁰⁴

Em Agostinho antidonatista estava vedado ao cristão buscar o processo formativo em outro espaço. Acrescentou ainda que, como bispo, ou o seu representante, caso tivesse contato com pessoas que precisassem ser formadas, corrigia com palavra e “ensino do Senhor” [*disciplina Domini*] o quanto podia, mas também tolerava aqueles que não conseguissem se emendar⁸⁰⁵; assim, particularizou dois elementos importantes para a educação cristã: o conteúdo e local corretos.

Para demonstrar que isto implicava catolicidade e santidade, ou universalidade salvífica, relacionou três passos bíblicos: 1Timóteo 3,15 (“na casa de Deus, que é a Igreja do Deus vivo”), Colossenses 1,23 (“a toda criatura que vive debaixo do céu”) e Salmo 92,1

⁸⁰³ *Contra Crescônio* II,9,11 (in BAC 541, p. 257-258). Cf. Langa, Pedro, nota complementar n° 48, in BAC 541.

⁸⁰⁴ *Contra Crescônio* III,35,39 (in BAC 541, p. 370-371) [*Si nec illi fuerunt traditores, maiores mei sunt; si fuerunt quod ego non sum, non sunt maiores mei. Ecclesiam teneo plenam tritico et palea. Non dico si alios, qui suam sarcinam portant (cf. Gal 6,5), sed si me ipsum in ea mihi ostenderes traditorem, ubi mihi licet in melius commutari, non mihi opus est inde separari. Si quos tales in sacramentorum eius communione cognouero, uerbo et disciplina Domini emendo quos possum, tolero quos emendare non possum. Fugio paleam, ne hoc sim, non aream, ne nihil sim*].

⁸⁰⁵ *Contra Crescônio* III,35,39 (in BAC 541, p. 371) [*Si quos tales in sacramentorum eius communione cognouero, uerbo et disciplina Domini emendo quos possum, tolero quos emendare non possum*].

(“Sim, o mundo está firme [em Deus], jamais tremerá”). Ao utilizar expressões como *toto terrarum orbe difusa propter euangelium e ex persona orbis terrae*⁸⁰⁶ Agostinho desconstruiu a alegação de Petiliano segundo a qual no donatismo o clero possuía uma pureza perfeita, conforme justificava encontrada em um texto atribuído a Davi: “que o óleo do ímpio não me perfume a cabeça” (Salmo 140,5), o que para Agostinho era uma contradição, para além de interpretação equivocada, pois seria impossível o mérito e superioridade alegado pelo cisma quando mesmo o próprio Jesus ensinou [*magister docere dignatus est*] os seus discípulos [*discipulos*] a confissão das faltas no “Pai nosso”. Concluiu que o donatismo não estaria acima do mérito apostólico [*merita apostolorum*], ou seja, diante da *oratione dominica* os donatistas ou estavam impedidos de suplicar como ensinou o mestre ou declaravam que eram pecadores⁸⁰⁷.

A Igreja em Agostinho é um instrumento pedagógico de transformação do comportamento dos homens, um *locus* onde a formação moral dos indivíduos poderia ser concretizada. A questão da educação consistia na afirmação agostiniana de que havia um tempo para a mudança, garantindo a esperança para os cristãos, situação impossível de ocorrer no donatismo que se colocava como uma Igreja formada apenas por justos⁸⁰⁸. Um outro aspecto que alimentava essa possibilidade de mudança seria a sua lógica universalista, em que todos poderiam passar por tal processo, independentemente de onde estivessem, deste que unidos pela causa correta. Este sentido de mudança também foi aplicada por Agostinho ao cisma: para ele, como o donatismo consistia em um erro humano, e mesmo sendo um mau, poderia ser corrigido [*Emenda ergo*]⁸⁰⁹. Isto posto, considerou a impossibilidade da mudança fora da unidade cristã como dor da alma [*dolore animi*]⁸¹⁰, mas uma vez que a mutabilidade da alma possibilitava o aperfeiçoamento, e a Igreja poderia ser o *locus* de potencialização deste processo, ou seja, ela não era o fim último, mas o ambiente que garantiria atingi-lo.

⁸⁰⁶ *Contra Petiliano* II,103,237 (in BAC 507, p. 278).

⁸⁰⁷ *Contra Petiliano* II,103,237 (in BAC 507, p. 279).

⁸⁰⁸ *Contra Gaudêncio* I,12,25 (in BAC 541, p. 677) [*sed quamdiu in hoc corpore uiuitis, spes nobis aliqua de nobis datur; cum uero iam in illa dissensione morimini, multo amarius uos dolemus*]. Cf. Langa, Pedro, *notas complementarias* nº 38, in BAC 541.

⁸⁰⁹ *Contra Petiliano* II,92,213 (in BAC 507, p. 258).

⁸¹⁰ *Contra Gaudêncio* I,12,25 (in BAC 541, p. 677).

Para Agostinho, ao insistirem em se considerar os únicos justos e depreciar os demais, os donatistas se afastaram da possibilidade de construir uma Igreja capaz de reunir a todos os cristãos, negando o exercício disciplinador de corrigir aos maus; contrário a isto preferiram excluir e dividir o cristianismo, por afirmarem saber da maldade dos concidadãos, elaborando uma igreja particularizada.

Diferente disto, para Agostinho o cristão que aceitou sua condição de unidade e universalidade respeitava a colheita final para não comprometer o trigo bom sem saber que fez isso: “não podem ser bons cristãos aqueles que se separam do resto da terra” [*Quapropter securus iudicat orbis terrarum bonos non esse*⁸¹¹], e daí à possibilidade de mudar (melhorar) o seu comportamento dentro da Igreja. Agostinho retoma um passo do Salmo 95, “Cantai ao Senhor um cântico novo! Terra inteira, cantai ao Senhor” [*cantate domino canticum nouum, cantate domino omnis terra (Ps 95,1)*⁸¹²], para explicar uma nova forma de ser cristão, mais compatível com aquele momento (paz constantiniana); e como os donatistas persistiam na idealização do mártir, como a melhor forma de se atingir a santidade, e não em uma Igreja universalizada e capaz de formar o novo tipo de cidadão em meio à multiplicidade de cristãos.

Ao fazer essa leitura histórica do passado da Igreja africana, Agostinho colocou o problema de que os cristãos nunca estiveram livres de membros que eram imorais; mas não interpretou isso como algo sem solução. Ao pensar do ponto de vista educativo, a existência de maus no seu interior dava à Igreja a possibilidade de se tornar um *locus* onde estes mesmos cristãos pudessem passar por um processo de santificação cotidiano, com erros e acertos.

⁸¹¹ *Contra Parmeniano* III,4,24 (in BAC 498, p. 363).

⁸¹² *Contra Parmeniano* III,4,24 (in BAC 498, p. 362).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A posição de Agostinho é fundamental neste momento chave da história, o fim do mundo antigo e o despontar de um outro mundo, o medieval. Constitui-se um momento de crise, em que o cristianismo é chamado a adaptar-se, reinventar-se enquanto força estruturante na nova sociedade. Este lugar funcional para o cristianismo não podia construir-se se neste prevalessem as lógicas sectárias, de santificação e heroização dos fenômenos de exclusão, da automarginalização dos cristãos pela separação dos perfeitos da comunidade. Se a mensagem dominante no cristianismo tivesse sido esta, teria sucumbido como a maioria das expressões religiosas do mundo antigo, no sentido em que seria vencido pelo imobilismo do rito.

Concordando com Paula Barata Dias, a argumentação de Agostinho contribuiu para a estabilidade da Igreja no mundo romano tardio, redefinindo as suas funções, não como um lugar de segredo e iniciação, mas como espaço de acolhimento e formação para o cidadão cristão, que depois se projeta na comunidade alargada. Ou seja, a Igreja encontra forma de permanecer no século com a argumentação de Agostinho.⁸¹³

Tal construção teológica por parte de Agostinho o permitiu atribuir à Igreja, segundo pretendia, uma prerrogativa de correção dos maus e aperfeiçoamento dos bons, ou aquilo que chamou de *disciplina ecclesiastica*. Todavia, é válido ressaltar que a correção somente era justificável na medida em que a Igreja pudesse fazer isso sem cometer injustiças ou excluir alguém sem formá-lo.

É um ponto de vista muito interessante porque Agostinho reflete sobre um problema real, que é a adaptação do cristianismo às novas circunstâncias, à pax e à colaboração entre Império e estruturas eclesiais. O donatismo conservou a sua mentalidade de “Igreja de combate”, sem projeção temporal nessa perspectiva. Em oposição a isso, Agostinho definiu uma Igreja para acompanhar o homem em um tempo e espaço concreto: o Império. A ação de Agostinho em relação ao Donatismo é uma ocasião de o pastor e o líder eclesial fixar um modo de entender a Igreja. Não um lugar de cúpula, terminal, a anteceder o encontro

⁸¹³ (Cortesia da Autora, texto não publicado).

final com Deus, numa atmosfera imediatista; mas um lugar de estar e permanecer, realizando a comunidade, num tempo longo e mediato. A Igreja é a escola do cristão. Desse modo, orientado e disciplinado pelos descendentes dos apóstolos, se purifica dos erros, sendo levado à verdadeira sabedoria, o que entendia ser a verdadeira religião, que só pode ser uma. As comunidades apostólicas do início do cristianismo, as que emergem testemunhadas nos *Atos dos Apóstolos* e nas cartas paulinas, dão conta da diversidade e dos diferentes graus de integração das pessoas nas comunidades. A catequese e a pregação (o que Paulo faz nas suas Cartas) apresentam etapas distintas do aprofundamento cristão nas comunidades, há um ensino, uma instrução a cargo dos apóstolos. A substância cristã implica o conhecimento da matriz judaica (para os judeus-cristãos estaria adquirida) para os catecúmenos gregos e, para todos, o conhecimento da pessoa de Cristo e da sua história. Esse processo implica formação dentro do cristianismo. A entrada não é facultada só aos perfeitos, mas sim a todos com o propósito de se abrir à novidade.⁸¹⁴

Em Jo 14,2 está escrito “Na casa de meu Pai há muitas moradas”; e no passo 1,38-39: “‘Mestre, onde moras?’ Disse-lhes: ‘Vinde e vede!’”: quem pergunta a Cristo onde é a sua casa nada sabe sobre ele. Mas Cristo convida a fazer a experiência de viver com ele numa casa. Esta metáfora da casa do Pai, que acolhe os filhos, implica que os filhos estão num estado inferior de criação, precisam da casa paterna para crescer, se alimentarem, chegarem a adultos. É nesta lógica, afinal a que já pode ser rastreada nos textos neotestamentários, a defendida por Agostinho⁸¹⁵. Com a polêmica antidonatista entendeu que era a Igreja a “Casa de Deus”, *domus Dei*, isto é, o espaço de dimensão educativa místico-espacial.

Nestes termos, o objetivo geral das réplicas agostinianas, além do tom de refutação, partiu do pressuposto de convencer aos cismáticos sobre qual seria a causa da Igreja. A causa, em síntese, consistia em entender que o Cristo, confirmado pelos profetas e apóstolos (conforme o fundamentado em textos tidos como sagrados), teria na Igreja católica a instituição verdadeira do cristianismo ou o *locus* privilegiado para o exercício da fé. Não obstante isso, os longos argumentos que constituem as réplicas e tréplicas e que nunca resultou em acordo algum entre os interlocutores pareceu não desanimar Agostinho. O que para ele importava era a defesa da instituição a qual pertencia, mesmo entendendo ser

⁸¹⁴ Idem.

⁸¹⁵ Idem.

importante a sua participação na disputa, argumentou defender algo que não poderia dar errado e/ou perder.

Os *Contra* agostinianos que se seguiram à sua entrada na controvérsia representavam a concretização de dois elementos importantes da vida e obra do Bispo de Hipona: primeiro, a confiança que os católicos depositaram nele para combater os intelectuais do partido donatista e, segundo, a sua ação como educador/pastor católico. Ao assumir este papel, Agostinho foi além do trabalho de mero refutador. Todavia, da mesma forma que os católicos de Hipona o elegeram à revelia de sua vontade para o exercício episcopal, os católicos africanos o colocaram de frente àqueles que seriam os seus principais adversários sobre o problema da Igreja.

Não só isso, os textos redigidos contra Petiliano podem ser tomados como um exemplo da confiança que o clero católico depositava em sua pessoa, por ser aquele um rival presente. Isto é, ao aceitar o desafio que lhe foi proposto, ficava claro uma preocupação que se tornou comum nas justificavas agostinianas: tudo o que fazia como mestre visava ensinar os cristãos sobre o que seria a Igreja e seu papel naquele momento turbulento que passava o Estado romano, o que se caracterizava também como uma verdadeira preocupação pastoral. O pressuposto da *disputatio* era uma característica marcante destes bispos, até porque eram intelectuais que, mesmo sendo cristãos, tiveram formação dentro da cultura romana, pela *ars liberalis*, sobretudo, pela retórica. O livro II do *Contra Petiliano* pode ser tomado, inclusive, como o símbolo deste exercício dialético. O tema central o qual Agostinho resolveu defender figurava desde a sua saudação, apresentando-se como crítica ao desconstruir no donatista o uso de texto paulino de forma equivocada ao se dirigir aos seus partidários. Para Agostinho, ao contrário do que defendia os seguidores de Donato, o Apóstolo Paulo saudava igrejas locais, particulares, a dos efésios, colossenses, filipenses e tessalonicenses; mas estavam interligadas pela mesma causa, o que demonstrava uma clara alusão ao processo de universalidade da Igreja.

Outro exemplo peculiar foram os motivos que levaram Agostinho a refutar o gramático Crescônio. A justificava agostiniana teria se concentrado em informar que Crescônio não era o destinatário daquele segundo livro do *Contra Petiliano* e que, portanto, não via necessidade de uma réplica a um adversário que tomara posição na disputa, até mesmo porque nem estava na condição de clérigo e pouco tinha a acrescentar à questão. O fato é que, com exceção do terceiro livro do *Contra Petiliano*, até aquela situação, Agostinho

somente tinha respondido a textos que não foram destinados aos católicos e tanto Crescônio e Petiliano, mesmo sem saberem, refutaram ao hiponense ao mesmo tempo. Em todo caso, Agostinho acabou por inserir Crescônio no debate por entender que uma vez atacada a Igreja da qual foi o defensor, *Ecclesiam pro qua milito*, e os seus colegas esperavam isto dele, sentiu-se na obrigação de defendê-la.

Uma vez que a réplicas partiram da defesa da Igreja em sua universalidade, esta passava a ser defendida também como espaço privilegiado para se elucidar o que seria a verdade para os cristãos e o que se deveria aprender dos textos sagrados (considerados como lei). Desta forma, a Igreja foi pensada para ser entendida como *locus* privilegiado de formação.

Ao pensar a Igreja como o melhor *locus* educativo, a defendeu também como manifestação do colégio católico para definições da doutrina cristã. Agostinho reconheceu que o debate intereclesial – uma conferência entre bispos “oradores” – era ponto fundamental para se tentar resolver a querela e isso mesmo consolidava o magistério da Igreja. Mesmo sem apresentar muitos detalhes, destacou o Concílio de toda a África reunido em Cartago em 411 em que foram convidados os bispos donatistas para se tentar chegar à paz e que também se empregasse o testemunho de registros públicos, o que, sem dúvida, demonstrava que, à época, a Igreja católica africana se encontrava em um avançado estágio de organização; isto é, os bispos católicos convidariam os bispos donatistas das mesmas cidades para que se suprimisse a falta de unidade da doutrina e dos ensinamentos, e daí construir uma sociedade, uma unidade de paz e caridade própria de cristãos. Debater uma ortodoxia e uma comunhão significava a defesa da universalidade da Igreja e este foi o conceito defendido neste último grande encontro. Entretanto, a resistência aos resultados, assim como ocorreu no processo da primeira elaboração do *Credo* cristão, em Nicéia no ano de 325, resultou em um desfecho que não se deu de forma idílica. Basta lembrar que o uso do grupo violento dos circunceliões fez parte desta conjuntura.

Essa situação levou Agostinho a sempre procurar o debate com os donatistas, acreditando ser este o melhor caminho para encerrar a divisão dos cristãos na África, consolidando aquilo que entendeu como caridade fraterna, e daí a paz. Em favor disso, argumentava que para o bem da verdade e da unidade seria melhor que os bispos debatessem em foros mais específicos (pacíficos), a partir de argumentos pautados no essencial do cristianismo, indicando, inclusive, que não se recorresse ao foro dos advogados, ação

praticada pelos donatistas. Pensava dessa maneira pois entendia que os advogados lutavam pelas suas partes e o que se verificaria seria somente uma contenda judicial. A rigor, Agostinho defendia que o debate entre os colégios episcopais poderia ser mais proveitoso, uma disputa mais conveniente.

Fosse pelo exercício individual, as réplicas, fosse pela ação coletiva, o colégio episcopal, Agostinho demonstrava ter plena consciência sobre o impacto que a argumentação donatista teria sobre os católicos, comprometendo a sua formação. Isso motivou também nos seus *Contra* uma preocupação de caráter educativo. Quando isso implicava diretamente o adversário, projetava que este se emendasse daquilo que estava afirmando (doutrina cismática e/ou herética): a finalidade seria a correção do interlocutor donatista. Mas as projeções de sua argumentação pretendiam ir além disso, pois era a totalidade dos cristãos que o seu raciocínio pedagógico visava atingir.

Agostinho sabia do caráter teológico e pastoral dos seus *Contra*. Assim, com o impacto que um bispo exercia sobre uma comunidade a partir de um convencimento que poderia influenciar na condução do comportamento dos seus fiéis, ou seja, o bispo (como categoria genérica) e não uma pessoa em específico (Agostinho, Cipriano, Petiliano, ou outros) era uma peça importante para a construção da Igreja como *locus* do encontro entre os cristãos e a divindade.

Esse teor educativo que ficou subentendido nos *Contra* pode ser exemplificado quando, ao discutir a adesão ao catolicismo, Agostinho apresentou para Gaudêncio a história do caso em que se envolveu com Emérito – bispo donatista de Cartago e porta-voz da Conferência de 411 –, e que se negou a passar ao catolicismo [*Si in pacem catholicam transisset Emeritus*]. A negação à transição do cisma ao catolicismo, o *transisset*, significou a recusa do donatista ao não entender como adesão aquilo que considerou ser a luz da verdade [*consensisse lumini ueritatis*]. Essa passagem não se limitava, portanto, em aceitar uma nova doutrina e mudar o pensamento e comportamento, mas implicava, segundo ele, adentrar em um ambiente onde a luz da verdade – e aqui devemos pensar na teoria agostiniana da Iluminação (teoria do conhecimento) – seria mais fácil de ser contemplada: em um *locus* específico, a Igreja católica.

Do ponto de vista prático, a atitude de Agostinho sedimenta e prestigia para o futuro o papel dos pastores, os ministros da Igreja, enquanto educadores (estes novos tempos anseiam por novos líderes). E mais: legitima os lugares religiosos (as Igrejas, sobretudo)

com uma funcionalidade para além da celebração do rito ou dos atos sacramentais. O espaço da Igreja é para ser frequentado pelos imperfeitos, porque o trabalho de formação nunca está concluído. Sacerdotes e Igrejas são eixos para a nova cidade e a importância destes elementos na sociedade ocidental não decorre do modo como o cristianismo os concebeu e os usou nos primeiros anos cristãos, mas é o resultado de uma mudança de mentalidade própria dos finais do séc. IV e V, de institucionalização da Igreja (ofícios e lugares). Para Agostinho, portanto, a obra de Deus é continuada na Igreja e isso ocorre por interferência do Espírito Santo na comunidade dos que o evocam: os sacerdotes, as assembleias cristãs. Um exemplo deste processo via-se no magistério católico ao definir dogmas, verdades da fé que não eram consideradas novas, mas intemporais, que o Espírito Santo permitia que se revelassem em um dado momento para a assembleia cristã, momento em que esta estivesse apta a acolher essas verdades. Desta forma, o princípio do aperfeiçoamento progressivo do cristianismo levado a cabo entre a comunidade cristã é um dos motores para a vitalidade da Igreja enquanto interventora no mundo. É uma estrutura dinâmica, que responde e interfere na sociedade que também é dinâmica. Igreja e curso do mundo estão ligados, tal como os ligou Agostinho.⁸¹⁶

A construção argumentativa em seus *Contra* não deixou em segundo plano a sua preocupação educativa: particularizou a figura do mestre eclesiástico, o magistério da Igreja, a ação disciplinar e a mutabilidade humana como possibilidade para o exercício pedagógico. Identificadas essas dimensões como próprias do fenómeno educativo, foi possível interpretar a Igreja como *locus* ideal de formação na problemática antidonatista de Santo Agostinho.

⁸¹⁶ Idem.

FONTES

AGUSTÍN, San, Obispo de Hipona. *Escritos antidonatistas*. Vol. 1. Tradução Santos Santamarta. Madrid: 1988. (BAC Normal, 498/ Obras completas, XXXII).

AGUSTÍN, San, Obispo de Hipona. *Escritos antidonatistas*. Vol. 2. Tradução Santos Santamarta. Madrid: 1990. (BAC Normal, 507/ Obras completas, XXXIII).

AGUSTÍN, San, Obispo de Hipona. *Escritos antidonatistas*. Vol. 3. Tradução Santos Santamarta. Madrid: 1994. (BAC Normal, 541/ Obras completas, XXXII).

MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologie cursus completus*. Paris: Garnier-Migne, 1863. Serie latina, v. 40.

PETSCHENIG, M. (ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vindobonae: Lipsiae, 1908. Vol. 51. (SANCTI AVRELI AVGVSTINI - Scriptorum Contra Donatistas Pars I).

PETSCHENIG, M. (ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vindobonae: Lipsiae, 1909. Vol. 52. (SANCTI AVRELI AVGVSTINI - Scriptorum Contra Donatistas Pars II).

PETSCHENIG, M. (ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vindobonae: Lipsiae, 1910. Vol. 53. (SANCTI AVRELI AVGVSTINI - Scriptorum Contra Donatistas Pars III).

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, Aldo. *Historia de la pedagogía*. Tradução Jorge Hernández Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. (Col. Filosofía).

ALBANESE, Gabriella. A redescoberta dos historiadores antigos no Humanismo e o nascimento da historiografia moderna: Valla, Facio e Pontano na corte napolitana dos reis de Aragão. In: PIRES, Francisco Murari (org.). *Antigos e Modernos: diálogos sobre a (escrita) da história*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 277-329.

ALFÖLDY, Géza. La Historia Antigua y la investigación del fenómeno histórico. *Gerión*, Editorial da Universidad Complutense de Madrid, n.1, p. 39-61, 1984.

ALONSO TRONCOSO, Víctor. Moses I. finley (1912-1986). *Estudios Clásicos*, Madrid, t. 29, n. 92, p. 75-88, 1987.

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Brasiliense, 2007.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Pensamento e Filosofia, 13).

BARROS, José D'Assunção. Passagens de Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe. *História*, São Paulo, n. 28, v. 1, 2009, p. 547-573.

BELOTTI, Giulio. L'Educazione in Sant'Agostino. Bergamo, 1963. [in: <http://www.cassiciaco.it/navigazione/scriptorium/scriptorium.html> Acesso 18 jan 2013]

BENTO XVI, Papa [Joseph Ratzinger]. *Os Padres da Igreja: de Clemente Romano a Santo Agostinho*. Tradução Silva Debetto C. Reis. Sao Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Catequese do Papa, 3).

BLAISE, Albert. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Éditions Brepols S.A., 1954.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2005.

BOWERSOCK, Glen W. Riflessioni sulla periodizzazione [Traduzione Elio Lo Cascio]. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, v. 1, gen-mar, 2004, p. 7-13.

BRAVO CASTAÑEDA, Gonzalo. Hechos y teoría en Historia (Antigua): cuestiones teóricas en torno a un modelo-patrón de investigación. *Gerión*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, n. 3, p. 19-41, 1985.

BROWN, Peter. *Genesi della tarda antichità*. Traduzione Paola Guglielmotti e Angelica Taglia. Torino: Einaudi, 2011. (Piccola Biblioteca Einaudi, 95).

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BRESSON, Alain. Moses Finley. In: SALES, Véronique (org.). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradwohl Colas. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 209-224.

BRUTTI, Massimo. Introduzione. In: CAPOGROSSI, L.; GIARDINA, A.; SCHIAVONE, A. (a cura di). *Analisi marxista e società antiche*. Roma: Riuniti; Istituto Gramsci, 1978. (Nuova Biblioteca di Cultura, 178). p. 9-41.

BURCKHARDT, Jacob. A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio. Tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Companhia de Bolso).

BURCKHARDT, Jacob. História da Cultura Grega: Introdução (1872). Tradução Cássio da Silva Fernandes. In: MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A História pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 166-178.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. Entre “Antiguidade Tardia” e “Alta Idade Média”. *Diálogos*, Maringá, v. 12, n.2/n.3, p. 53-64, 2008.

CARRIÉ, Jean-Michel. Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. *História* [on-line]. Franca, v. 29, n. 1, p. 456-474, 2010.

CAPOGROSSI, L.; GIARDINA, A.; SCHIAVONE, A. (a cura di). *Analisi marxista e società antiche*. Roma: Riuniti; Istituto Gramsci, 1978. (Nuova Biblioteca di Cultura, 178).

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru, SP: Edusc, 2005. (Coleção História).

CARVALHO, Alexandre Galvão. *Historiografia e paradigmas: a tradição Primitivista-Substantivista e a Grécia Antiga*. 261f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Orientador: Ciro Flamarion Santana Cardoso. Niterói, 2007.

CASCAJERO, Juan. Tiempo y tiempos para la Historia Antigua. *Gerión*, Editorial da Universidad Complutense de Madrid, n.18, p. 17-41, 2000.

CIPRIANI, Nello. *La pedagogia della preghiera in S. Agostino*. Palermo: Edizioni Augustinus, 1984. (Quarere Deum, 2).

CIPRIANO. *La unidad de la Iglesia*. Tradução Joaquín Pascual Torró. Madrid. Ciudad Nueva, 2001. (Biblioteca de Patrística, 12).

CLEMENTE, Santo, Bispo de Roma. *Primeira Carta aos Coríntios*, 59, 3. Tradução Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 1).

CORSARO, Mauro. La riflessione du Asia ed Europa. In: *Omaggio a Santo Mazzarino: un maestro*. Catania: Università di Catania, 2003. (Seminari Santo Mazzarino, 1). p. 27-44.

CRACCO RUGGINI, Lellia. Come e perché è “esploso” il tardoantico?. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, v. 1, gen-mar, 2004, p. 15-23.

DABDAB TRALBULSI, José Antonio. Gibbon. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). *Idéias de História: tradição e inovação de Maquiavel a Herder*. Londrina: EDUEL, 2007. p. 253-302

DELUMEAU, Jean. La vie et l'oeuvre d'Henri-Irénée Marrou (note d'information). In: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 148e année, n. 1, 2004, pp. 223-225.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Edição Peter Hünermann. Tradução José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007

DI MAURO, Alfio Stefano. Santo Mazzarino, Pirandello e la storia d'Italia. In: <http://www.accademiadeglizelanti.it/2007/santomazzarino.pdf>. Acesso 28 fevereiro 2013.

DIAS, Paula Barata. Cristianismo e responsabilidade cristã na Queda de Roma. In: Oliveira, Francisco de; Brandão, José Luís; Mantas, Vasco Gil; Sanz Serrano, Rosa (orgs.). *A queda de Roma e o alvorecer da Europa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. (Humanitas Supplementum, 21). p. 43-64.

DIAS, Paula Barata. Espaço e fronteiras do mundo romano na Antiguidade Tardia. Continuidade e rupturas em relação à Europa Actual. In: *Espaços e Paisagens: Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009. Vol. 2: Línguas e Literaturas, Idade Média, Renascimento, Recepção. p. 313-325

DIAS, Paula Barata. A influência do Cristianismo no conceito de casamento e de vida privada na Antiguidade tardia", *Ágora*, 6, 2004, pp. 99 - 133.

DIAS, Paula Barata. O legado de Constantino na Identidade da Europa Cristã: dois casos de estudo. In: PIMENTAL, M. C.; ALBERTO, P. F. (orgs.). *Vir Bonus Peritissimus aequae: estudos de homenagem a Arnaldo Espírito Santo*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 2013. p. 455-463.

DIAS, Paula Barata. Romanitas e universalismo cristão. Reflexões cristãs sobre o poder de Roma. In: SOARES, Nair de Nazaré Castro; LÓPEZ MOREDA, Santiago. *Génesis e Consolidação da Ideia de Europa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009. Vol. IV: Idade Média e Renascimento. p. 9-22.

DONINI, Ambrogio. *História do cristianismo* (das origens a Justiniano). Lisboa: Edições 70, 1988. (Lugar da História, 10).

DROYSEN, Johann Gustav. Arte e método (1868). Tradução Pedro Caldas. In: MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A História pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 37-46.

DUPLÁ ANSUATEGUI, Antonio. Notas a propósito de la historiografía neomarxista italiana sobre el mundo clásico. *Studia Historica: Historia Antigua*, Ediciones Universidad de Salamanca, n. 19, p. 115-142, 2001.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. El cristianismo marginado: heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV. In: SOTOMAYOR, Manuel; FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coords.). *Historia del cristianismo*. Vol I: El mundo antiguo. Madrid: Editorial Trotta; Granada: Universidade de Granda, 2011. (Colección estructuras y procesos – serie religión), p. 399-480.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Tradução Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, 15).

FARIA, Ernesto. Dicionário escolar latino-português. Brasília: FAE, 1994.

FERNÁNDEZ UBIÑA, José. El cristianismo greco-romano. In: SOTOMAYOR, Manuel; FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coords.). *Historia del cristianismo*. Vol I: El mundo antiguo. Madrid: Editorial Trotta; Granada: Universidade de Granda, 2011. (Colección estructuras y procesos – serie religión). p. 227-291.

FREND, Willian H.C. Crescônio. In: Di Berardino, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 351.

FREND, Willian H.C. Gaudêncio. In: Di Berardino, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 603-604.

FREND, William H. C. Parmeniano. In: Di Berardino, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1094.

FREND, William H.C. Petiliano. In: Di Berardino, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1147-1148.

FINLEY, Moses I. Entrevista a Didier Eribon (14 de março de 1982). In: *Idéias contemporâneas*. Tradução Maria Lúcia Blumer. São Paulo: Ática, 1989a. (Entrevistas ao *Le Monde*). p. 116-122.

FINLEY, Moses I. *História Antiga: Testemunhos e modelos*. Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FINLEY, Moses I. *Uso e abuso da História*. Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989b. (Coleção o Homem e a História, 6).

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2010.

FRIGHETTO, Renan. Transformação e tradição: a influência do pensamento político e ideológico do mundo romano clássico na Antiguidade Tardia. *Diálogos*, Maringá, v. 12, n. 2/n. 3, p. 19-42, 2008.

FUNARI, Pedro Paulo A. Os livros escolares e a História Antiga. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; GARRAFONI, Renata Senna. *História Antiga na sala de aula*. Campinas,SP: IFCH/UNICAMP, 2004. (Textos Didáticos, 51). p. 25-30.

FUNARI, Pedro Paulo A.; GARRAFFONI, Renata Senna. *História Antiga na sala de aula*. Campinas,SP: IFCH/UNICAMP, 2004. (Textos Didáticos, 51).

GALINDO, José Antonio. *Pedagogía de San Agustín*. Madrid: Editorial AVGVSTINVS, 2002. (Biblioteca Agustiniana, 1).

GARCÍA MAC GAW, Carlos G. El donatismo: ¿religión o política? *Gerión*, n.º 12, Editorial Complutense de Madrid, p. 133-153, 1994.

GARCÍA MARTÍNEZ, Mercedes. Resenha: Arnaldo Momigliano u otros, El conflicto entre el paganismo y cristianismo en el siglo IV, Madrid, Alianza Editorial, 251 páginas. *Memorias de historia antigua*, Universidad de Oviedo n. 10, p. 233-235, 1989.

GARRAFFONI, Renata Senna. *Gladiadores na Roma antiga: dos combates às paixões cotidianas*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005. (História e arqueologia em movimento).

GIARDINA, Andrea. Esplosione di Tardoantico. *Studi Storici*, Roma, v. 1, gen-mar, anno 40, 1999, p. 157-180.

GIARDINA, Andrea. Tardoantico: appunti sul dibattito attuale. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, v. 1, gen-mar, 2004, p. 41-46.

GIARRIZZO, Giuseppe. Mazzarino: storici antichi e storiografia moderna. In: *Omaggio a Santo Mazzarino: un maestro*. Catania: Università di Catania, 2003. (Seminari Santo Mazzarino, 1). p. 17-25.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. (Ed. abreviada). Tradução José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (Companhia de Bolso).

GUARINELLO, Norberto Luis. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História científica, história contemporânea e história cotidiana. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 24, n. 48, p. 13-38, 2004.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Uma morfologia da História. *Politeia: História e Sociedade*, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2003.

GUIMARÃES, José Otávio. Experiência e método: introdução a uma entrevista com Jean-Pierre Vernant. In: PIRES, Francisco Murari (org.). *Antigos e Modernos: diálogos sobre a (escrita) da história*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 371-376.

HAMMAN, Adalbert. El nuevo rumbo del siglo IV. In: DI BERARDINO, Angelo (dir.). *Patrologia*. Tradução J. M. Guirau. Madrid: B.A.C., 2007. (BAC 422). Vol III: Le edad de oro de la literatura patrística latina, p. 3-37.

HAMMAN, Adalbert. *Patrologia – Patrística*. In: DI BERARDINO, Angelo (dir.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades cristãs*. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p.1103-1106.

HAMMAN, Adalbert. *Santo Agostinho e seu tempo*. Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989. (Patrologia, 5).

HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Coleção Paidéia).

HOBBSAWM, Eric. *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo, 1840-2011*. Tradução Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HOBBSAWM, Eric. Introdução. In: MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Tradução João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006, p. 13-64.

HOBBSAWM, Eric J. *A era das Revoluções: 1789-1848*. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HONOLD, Alexander. A *Querelle* na Alemanha: Hölderlin e a invenção de uma Antigüidade contemporânea [Tradução Marcus V. Mazzari]. In: MARQUES, Luiz (org.). *A constituição da Tradição Clássica*. São Paulo: Hedra, 2004. p. 313-324.

HUGHES-WARRINGTON, Marnie. *50 grandes pensadores da História*. Tradução Beth Honorato. São Paulo: Contexto, 2008.

IACHELLO, Enrico. Conclusioni. In: *Omaggio a Santo Mazzarino: un maestro*. Catania: Università di Catania, 2003. (Seminari Santo Mazzarino, 1). p. 57-61.

INGLEBERT, Hervé. Peter Brown. In: SALES, Véronique (org.). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradwohl Colas. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 393-409.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Tradução Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 2002. (Coleção Perfil – História das ideias e do pensamento, 6).

JEDIN, Hubert; LATOURETTE, Kenneth Scott; MARTIN, Jochen (ed.). *Atlas d'Histoire de l'Eglise*. Élaboration Jochen Martin. Tradução Centre Informatique et Bible Maredsous. Turnholti: Berpols, 1990.

JOLY, Fábio Duarte. Jean-Pierre Vernant. In: LOPES, Marcos Antônio; MUNHOZ, Sidnei J. (orgs.). *Historiadores de nosso tempo*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 173-192.

- LA PENNA, Antonio. dibattito. In: CAPOGROSSI, L.; GIARDINA, A.; SCHIAVONE, A. (a cura di). *Analisi marxista e società antiche*. Roma: Riuniti; Istituto Gramsci, 1978. (Nuova Biblioteca di Cultura, 178). p. 187-200.
- LANGA, Pedro. Introducción general; Introducciones; Notas y Notas Complementarias. In: AGUSTÍN, San, Obispo de Hipona. *Escritos antidonatistas*. Vol. 1. Madrid: 1988. (BAC Normal, 498/ Obras completas, XXXII).
- LANGA, Pedro. Introducciones; Notas y Notas Complementarias. In: AGUSTÍN, San, Obispo de Hipona. *Escritos antidonatistas*. Vol. 2. Madrid: 1990. (BAC Normal, 507/ Obras completas, XXXIII).
- LANGA, Pedro. Introducciones; Notas y Notas Complementarias. In: AGUSTÍN, San, Obispo de Hipona. *Escritos antidonatistas*. Vol. 3. Madrid: 1994. (BAC Normal, 541/ Obras completas, XXXII).
- LO CASCIO, Elio. Gli “spazi” del Tardoantico. premessa. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, v. 1, gen-mar, 2004, p. 5-6..
- LONGHITANO, Biagio. Introduzione. In: *Omaggio a Santo Mazzarino: un maestro*. Catania: Università di Catania, 2003. (Seminari Santo Mazzarino, 1). p. 11-15.
- LOPES, Eliane Marta Teixeira. Henri-Irénée Marrou: historiador engajado, um autor esquecido. *Cadernos de História da Educação*, Uberlândia: Edufu, n. 4, p. 35-43.
- LOPÉZ CAMPUZANO, Manuel. Peter Brown. *Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*. Murcia, n. 5, 1988, pp. 669-679.
- MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Julio Cesar. O conceito de Antigüidade Tardia e as transformações da Cidade Antiga: o caso da África do Norte. *Revista de E. F. e H. da Antiguidade*, Campinas, n. 24, p. 125-137, jul. 2007/jun.2008.
- MARCONE, Arnaldo. La Tarda Antichità o della difficoltà delle periodizzazioni. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, v. 1, gen-mar, 2004, p. 25-36.
- MARCOS, Mar. Ley y Religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V). 'Ilu. *Revista de Ciencias de las religiones*. Abunaham, Montserrat (coord.) Anejos, Serie de monografía: Ley y religión, XI, p. 51-68, 2004.
- MARONE, Paola. The use of the term “catholic” in the Donatist controversy. *Pomoerium*, nº 6, Madrid, p. 81-91, 2007-2008.
- MARQUES, Luiz. Apresentação. In: MARQUES, Luiz (org.). *A fábrica do Antigo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008. (Palavra da arte, 1). p. 11-23;
- MARQUES, Luiz. O Antigo como totalidade. In: MARQUES, Luiz (coord.). *O triunfo da Antiguidade (1480-1500)*. São Paulo: Duetto Editorial, 2009a. (O tempo do Renascimento, 3). p. 12-23.

MARQUES, Luiz. Dez coordenadas para os anos 1400-1480. In: MARQUES, Luiz (coord.). *A perspectiva domina o espaço* (1400-1480). São Paulo: Duetto Editorial, 2009b. (O tempo do Renascimento, 2). p. 10-15.

MARQUES, Luiz. O imperador do Mediterrâneo. In: MARQUES, Luiz (coord.). *Roma como ideal* (1260-1400). São Paulo: Duetto Editorial, 2009c. (O tempo do Renascimento, 1). p. 20-27.

MARQUES, Luiz. Para entender o Renascimento. In: MARQUES, Luiz (coord.). *Roma como ideal* (1260-1400). São Paulo: Duetto Editorial, 2009d. (O tempo do Renascimento, 1). p. 10-19.

MARQUES, Luiz. O século XV e sua crise. In: MARQUES, Luiz (coord.). *Roma como ideal* (1260-1400). São Paulo: Duetto Editorial, 2009e. (O tempo do Renascimento, 1). p. 66-77.

MARROU, Henri-Irénée. *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?* Tradução Henrique Barrilaro Ruas. Lisboa: Aster, 1979. (Universidade Nova).

MARROU, Henri-Irénée. “Doctrina” et “disciplina” dans le langage des Pères de l’Église. In: Baxter, J.H.; Beeson, C.H. et al. (eds.). *Bulletin du Cange: Archivum latinitatis Medii Aevi*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1934. p. 5-25.

MARROU, Henri-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. Tradução Mário Leônidas Casanova. São Paulo: E.P.U., 1990.

MARROU, Henri-Irénée. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Tradução Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editôra, 1957.

MARROU, Henri-Irénée. *S. Agostino e la fine della cultura antica*. Traduzione Mimmi Cassola. Milano: Jaca Book, 1994. (Biblioteca de Cultura Medievale).

MARTINS, Estevão de Rezende. Introdução: o renascimento da História como ciência. In: MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A História pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 7-14.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. (Coleção Marx-Engels).

MAZZA, Mario. Marxismo e storia antica. Note sulla storiografia marxista in Italia. *Studi Storici*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, anno 17, n. 2, p. 95-124, 1976.

MAZZA, Mario. Santo Mazzarino (27.I.1916 - 18.V.1987) *in memoriam*. *Studi Romani*, Roma, Anno LV, nn° 3-4, luglio-dicembre, pp. 511-554, 2007.

MAZZARINO, Santo. *Aspetti sociali del quarto secolo: ricerche di storia tardo-romana*. Roma: ‘L’Erma’ di Bretschneider, 1951. (Problemi e ricerche di Storia Antica, 1).

MAZZARINO, Santo. *Il basso Impero: Antico, Tardoantico ed èra costantiniana*. Bari: Edizioni Dedalo, 2003. (Storia e civiltà, 13). Vol. 1.

MAZZARINO, Santo. *Il basso Impero: Antico, tardoantico ed èra costantiniana*. Bari: Edizioni Dedalo, 2003. (Storia e civiltà, 14). Vol. 2.

MAZZARINO, Santo. *O fim do Mundo Antigo*. Tradução Pier Luigi Cabra. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MAZZARINO, Santo. *L'Impero Romano*. Roma; Bari: Editori Laterza, 2010. (Biblioteca Storica). 2 vols.

MAZZUCCO, Clementina. Introduzione alla letteratura cristiana antica. In: *Christianismus.it: studi sul Cristianesimo*, 2002 <http://christianismus.it/modules.php?name=News&file=article&sid=19> [Acesso 25 out 2012]

MENDES, Norma Musco. A tipologia de domínio imperial romano em debate. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009, (Quem dizem que sou?, 2). p. 133-144.

MOLÈ VENTURA, Concetta. Mazzarino storico dell'impero romano. In: *Omaggio a Santo Mazzarino: un maestro*. Catania: Università di Catania, 2003. (Seminari Santo Mazzarino, 1). p. 45-56.

MOLINA GÓMEZ, José A. Henri Irénée Marrou (1907-1977). *Antigüedad y Cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*. Murcia, n. 19, 2002, pp. 379-397.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *De paganos, judíos y cristianos*. Traducción Stella Mastrangelo. México,D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011. (Breviarios, 518).

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru,SP: Edusc, 2004. (História).

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Secondo contributo alla storia degli studi classici*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984. (Storia e Letteratura – Racolta di studi e testi, 77).

MOMMSEN, Theodor. O ofício do Historiador (discurso de posse na Reitoria da Universidade de Berlim, 15 de outubro de 1874. Tradução Estevão de Rezende Martins. In: MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A História pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 111-122.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996. Vol. 1 (de Paulo à Era Constantiniãna).

MUJICA RIVAS, María Lilián. *El concepto de Educación de San Agustín*. Pamplona: EUNSA, 2010. (Ciencias de la Educación).

MUNIER, Charles. Autoridade na Igreja. DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a. p. 199-202.

MUNIER, Charles (cura). *Concilia Africae* (a. 345-525). Turnholti: Typographi Brepols Editores Ponificii, 1974.

MUNIER, Charles. Concílio. DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b. p. 319-320.

MUSTI, Domenico. Per una ricerca sul valore di scambio nel modo di produzione schiavistico. In: CAPOGROSSI, L.; GIARDINA, A.; SCHIAVONE, A. (a cura di). *Analisi marxista e società antiche*. Roma: Riuniti; Istituto Gramsci, 1978. (Nuova Biblioteca di Cultura, 178). p. 150

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da educação na Antiguidade Cristã: o pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos no fim do mundo antigo*. São Paulo: E.P.U.; Edusp, 1978.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: E.P.U.; Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. Santo Agostinho e a Herança Romana. *Jornal o Estado de S. Paulo*, nº 754, Suplemento literário 9, jan., 1972.

OGGIONI, Emilio. *S. Agostino filosofo e pedagogo*: saggi. Padova: CEDAM, 1949.

PADOVESE, Luigi. *Introdução à teologia patrística*. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004. (Introdução às disciplinas teológicas, 2).

PALMEIRA, Miguel Soares. A nova “economia antiga”: notas sobre a gênese de um modelo: PIRES, Francisco Murari (org.). *Antigos e Modernos: diálogos sobre a (escrita) da história*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 93-108.

PATANÈ, Leonardo R. *Il pensiero pedagogico di S. Agostino*. Bologna: Casa Editrice Prof. Riccardo Patron, 1967. (Scienze Filosofiche, 7).

PAYEN, Pascal. Conquista e influências culturais: escrever a história da época helenística no século XIX. In: PIRES, Francisco Murari (org.). *Antigos e Modernos: diálogos sobre a (escrita) da história*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 11-37.

PELLAND, Gilles. *Appunti di Patristica*. Ad uso degli studenti. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994.

PEREIRA MELO, José Joaquim. *Análise das transformações dos comportamentos pagãos a partir do advento do cristianismo* (séculos I-VI d.C.). Maringá: UEM, 1999

PEREIRA MELO, José Joaquim. Fontes e métodos: sua importância na descoberta das heranças educacionais. In: Costa, Célio Juvenal; Pereira Melo, José Joaquim; Fabiano, Luiz

Hermenegildo (orgs.). *Fontes e Métodos em História da Educação*. Dourados,MS: Ed. UFGD, 2010a, p. 13-34.

PEREIRA MELO, José Joaquim. Prefácio. In: PIRATELI, Marcos Roberto (org.). *Ensaio sobre Agostinho de Hipona: História, Filosofia, Música e Educação*. Maringá: Eduem, 2014. p. 7-28.

PEREIRA MELO, José Joaquim. Santo Agostinho e a educação como um fenômeno divino. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 24, nº 48, jul./dez., 2010b, p. 409-434.

PEREIRA MELO, José Joaquim. *Santo Agostinho e o problema da aprendizagem humana*. 2014 (no prelo).

PEREIRA MELO, José Joaquim; PIRATELI, Marcos Roberto (orgs.). *Ensaio sobre o Cristianismo na Antiguidade: História, Filosofia e Educação*. Maringá,PR: Eduem, 2006.

PERETTO, Elio. Católico. DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 275-276.

PIRATELI, Marcos Roberto (org.). *Ensaio sobre Agostinho de Hipona: história, filosofia, música e educação*. Maringá,PR: Eduem, 2014

PIRATELI, Marcos Roberto. *A Humanitas em Santo Agostinho, ou como santificar o Homem nas ruínas do Império Romano*. Maringá,PR: Eduem, 2012.

PERRONE, Lorenzo. De Nicéia (325) a Calcedônia (451): os quatro primeiros concílios ecumênicos: instituições, doutrinas, processos de recepção. In: ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 11-119.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. Tradução Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.

QUASTEN, Johannes. *Patrología*. Hasta el concilio de Nicea. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. (BAC 206). Vol. 1.

RANKE, Leopold von. O conceito de História Universal. Tradução Sérgio da Mata e Estevão de Rezende Martins. In: MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A História pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 202-215.

RATZINGER, Joseph. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*. Tradução Antonio Dusini. Milano: Jaca Book, 2005. (Già e non ancora, 36).

RICHÉ, Pierre. *La educación en la cristandad antigua*. Tradução Roser Grau. Barcelona: Herder, 1983

ROMERO POSE, Eugenio. Donatismo. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 426-431.

ROMERO POSE, Eugenio. Rogato. In DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades cristãs*. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p. 1224-1225

ROMERO RECIO, Mirella. La Biblioteca de la Escuela Superior de Diplomática: la presencia de la Historia Antigua en la enseñanza española del siglo XIX a través de sus fondos. *Gerión*, Editorial de la Universidade Complutense de Madrid, v. 23, n. 1, p. 345-370, 2005.

ROSTOVTZEFF, Mikhail Ivanovitch, *Historia social y económica del imperio romano*, tradução Luis López-Ballesteros, Madrid, Espasa Calpe, 1998, (Colección austral. Ciencias/humanidades, 432-433), 2 vols.

ROUSSELLE, Aline. Gibbon, Edward, 1737-1794. In: BURGUIÈRE, André (org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Tradução Henrique de Araujo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 354-355.

SÁNCHEZ VENDRAMINI, Darío N. Transformación y tradición. Consideraciones sobre la adaptación del pensamiento político clásico en la Antigüedad Tardía. *Diálogos*, Maringá, v. 12, n. 2/ n. 3, p. 43-52, 2008.

SANMARTÍN ASCASO, Joaquín. Macrohistoria, microhistoria o historia. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas* (Ejemplar dedicado a: Lengua e Historia: Homenaje al Profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado al cumplir 65 años), Murcia, n. 12, p. 29-36, 1995.

SALZER, Georg. O Humanismo na Europa central (1450-1536/50): um resumo. In: MAINKA, Johann (org.). *A caminho do Mundo Moderno: concepções clássicas da Filosofia Política no século XVI e o seu contexto histórico*. Maringá: Eduem, 2007. p. 75-105.

SARTRE, Maurice. Louis Robert. In: SALES, Véronique (org.). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradwohl Colas. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 189-208.

SAXER, Victor. Cátedra. DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 272-273.

SCHIAVONE, Aldo. *Uma história rompida: Roma Antiga e Ocidente moderno*. Tradução Fábio Duarte Joly. São Paulo: Edusp, 2005.

SCHMITT-PANTEL, Pauline. Pierre Vidal-Naquet. In: SALES, Véronique (org.). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradwohl Colas. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 371-391.

SILVA, Glaydson José da. *História Antiga e usos do passado: um estudo de apropriações da Antigüidade sob o regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007. (História e arqueologia em movimento).

SIMONETTI, Manlio. *Cristianesimo antico e cultura greca*. Roma: Borla, 1983. (Cultura cristiana antigua).

SOTOMAYOR, Manuel. Estructuración de las Iglesias cristianas. In: Sotomayor, Manuel; Fernández Ubiña, José (coords.). *Historia del cristianismo*. Vol. 1: El mundo antiguo. Madrid: Editorial Trotta; Granada, 2011. (Colección estructuras y procesos – serie religión), p. 531-588.

TEJA, Ramón. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Editorial Trotta, 1999a (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión).

TEJA, Ramón. *Los concilios en el cristianismo antiguo*. Madrid: Ediciones del Orto, 1999b. (Biblioteca de las religiones, 4).

TOMASI, Lucia Tongiorgi. Giardini e tradizione classica: due casi esemplari. In: MARQUES, Luiz (org.). *A constituição da Tradição Clássica*. São Paulo: Hedra, 2004. p. 19-39.

TRAPÈ, Agostino. L'Azione educativa di S. Agostino. *Atti della settimana agostiniana pavese*. Vol. 2: S Agostino educatore. Pavia, Industrie lito-tipografiche Mario Ponzio, 1971

TRAPÈ, Agostino. San Agustín. In: DI BERARDINO, Angelo (dir.). *Patrología*. Vol. 3: La edad de oro de la literatura patristica latina. Tradução J. M. Guirau. Madrid: BAC, 2007. (BAC Normal, 422), p. 405-553.

TREVIJANO, Ramón. Apostolicidade. DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patristico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 137.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. (Textos Clássicos).

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Trabalho e escrevidão na Grécia Antiga*. Tradução Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1989. pp. 86-97.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Von DOBSCHÜTZ, Ernst (ed.). *Das Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*. Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912.

YÉBENES, Sabino Perea. Semblanza de Arnaldo Momigliano (1908-1987) en el décimo aniversario de su muerte. *Estudios Clásicos*, Madrid, t. 39, n. 112, p. 87-95, 1997.

VV.AA. *S. Agostino educatore*. Pavia: Industrie lito-tipografiche Mario Ponzio, 1970. (Atti della Settimana Agostiniana Pavese, 2). [in: http://www.cassiciaco.it/navigazione/convegni/pavia/pavia_1970.html Acesso 11 abril 2013]

ANEXOS

MAPA 1: Concílios e Sínodos da Igreja antiga

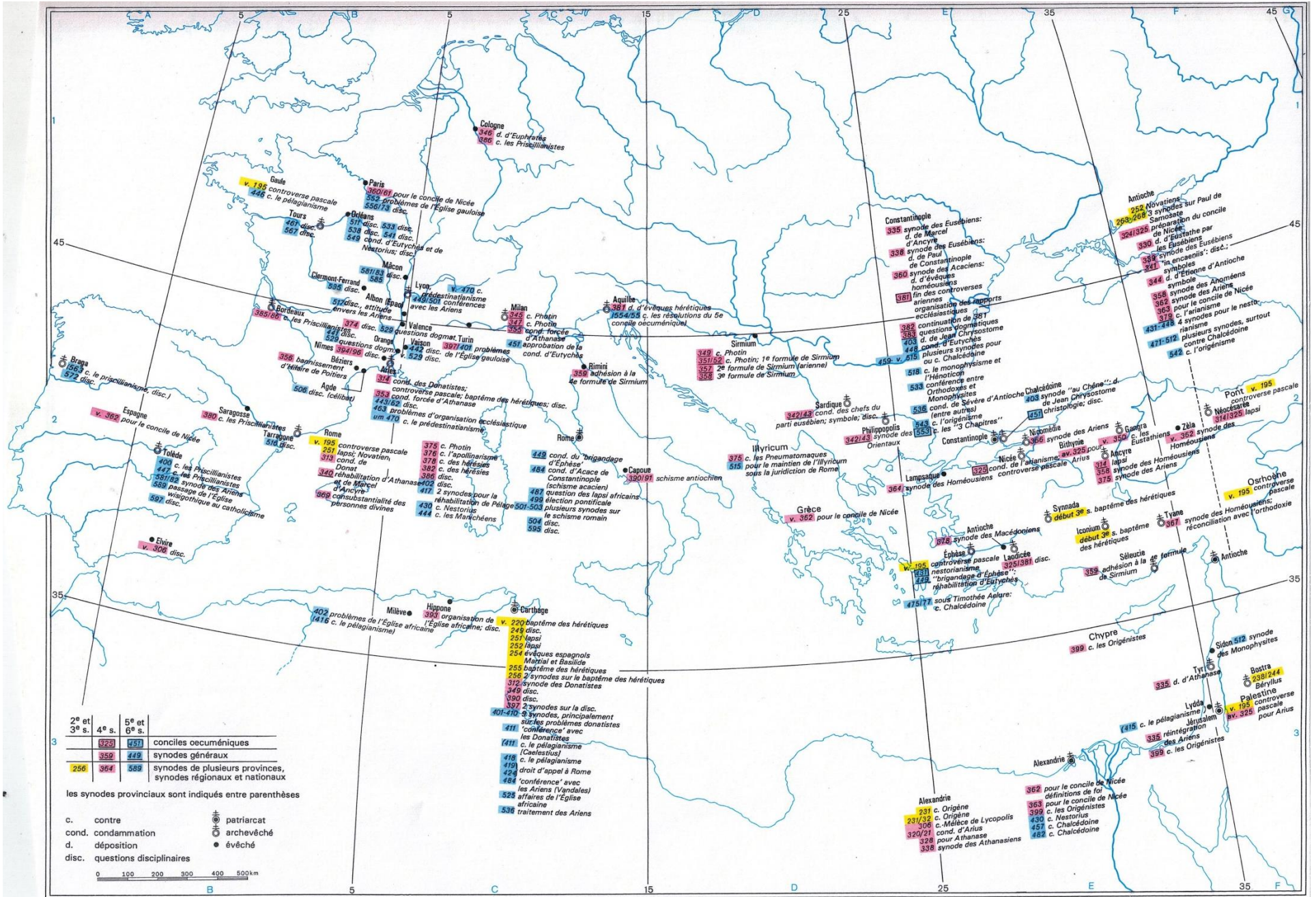
MAPA 2: Sedes episcopais católicas e donatistas da África romana em 411

MAPA 3: Igreja africana (Bispados e rotas)

(in: Jedin, Hubert; Latourette, Kenneth Scott; Martin, Jochen (ed.). *Atlas d'Histoire de l'Eglise*. Élaboration Jochen Martin. Tradução Centre Informatique et Bible Maredsous. Turnholti: Berpols, 1990, pp. 7; 13; 24)

MAPA 4: Hipona

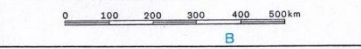
(in Hamman, Adalbert. *Santo Agostinho e seu tempo*. Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989. (Coleção Patrologia, 5) - p. 314)



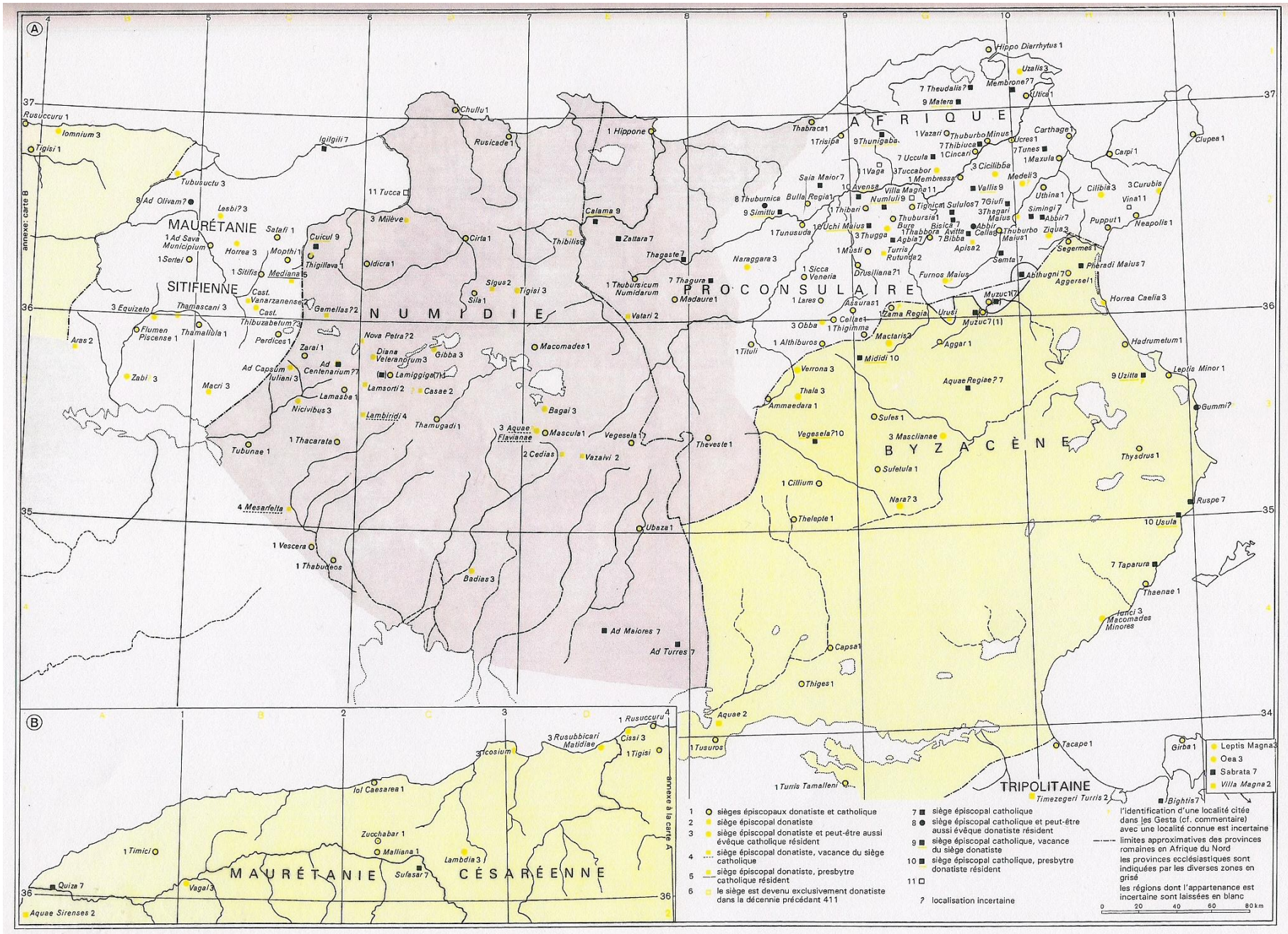
2 ^e et 3 ^e s.	4 ^e s.	5 ^e et 6 ^e s.	
325	451		conciles oecuméniques
359	449		synodes généraux
256	364	589	synodes de plusieurs provinces, synodes régionaux et nationaux

les synodes provinciaux sont indiqués entre parenthèses

- c. contre
- cond. condamnation
- d. déposition
- disc. questions disciplinaires
- ⊕ patriarcat
- ⊕ archevêché
- évêché



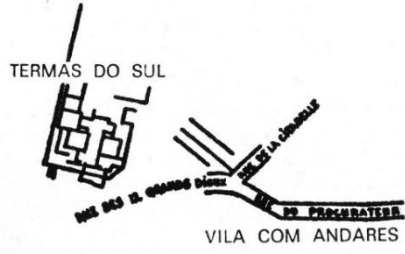
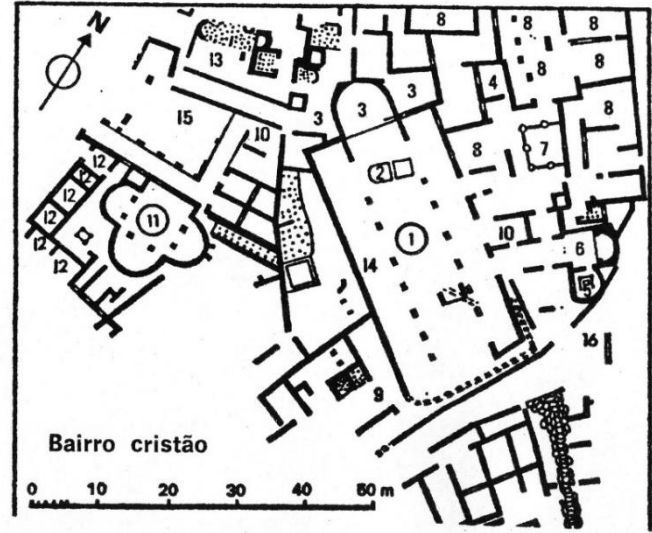
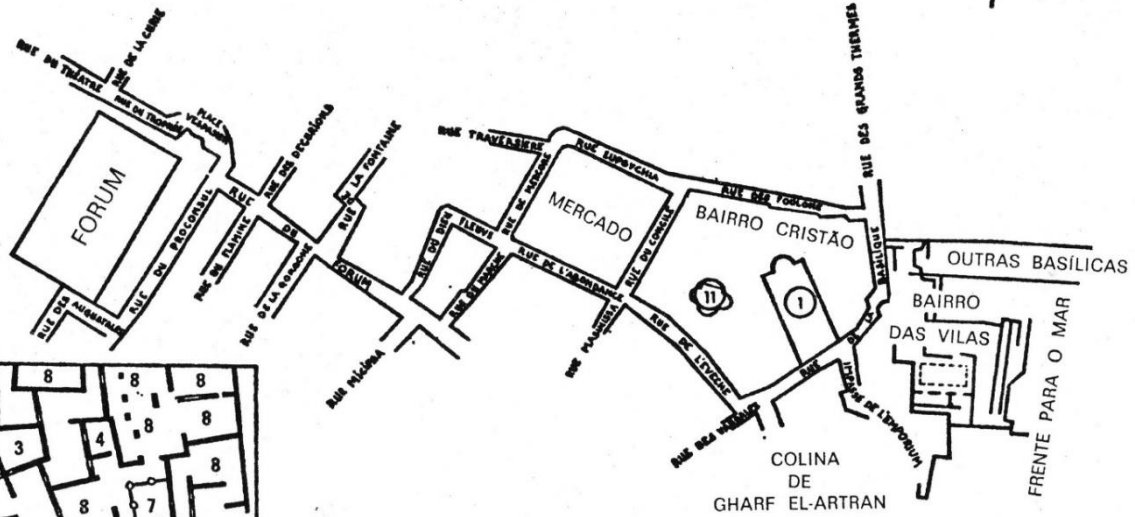
- 402 problèmes de l'Église africaine (416 c. le pélagianisme)
- 407 problèmes de l'Église africaine
- 416 c. le pélagianisme
- 418 c. le pélagianisme
- 419 c. le pélagianisme
- 421 c. le pélagianisme
- 424 c. le pélagianisme
- 428 c. le pélagianisme
- 430 c. le pélagianisme
- 431 c. le pélagianisme
- 432 c. le pélagianisme
- 433 c. le pélagianisme
- 434 c. le pélagianisme
- 435 c. le pélagianisme
- 436 c. le pélagianisme
- 437 c. le pélagianisme
- 438 c. le pélagianisme
- 439 c. le pélagianisme
- 440 c. le pélagianisme
- 441 c. le pélagianisme
- 442 c. le pélagianisme
- 443 c. le pélagianisme
- 444 c. le pélagianisme
- 445 c. le pélagianisme
- 446 c. le pélagianisme
- 447 c. le pélagianisme
- 448 c. le pélagianisme
- 449 c. le pélagianisme
- 450 c. le pélagianisme
- 451 c. le pélagianisme
- 452 c. le pélagianisme
- 453 c. le pélagianisme
- 454 c. le pélagianisme
- 455 c. le pélagianisme
- 456 c. le pélagianisme
- 457 c. le pélagianisme
- 458 c. le pélagianisme
- 459 c. le pélagianisme
- 460 c. le pélagianisme
- 461 c. le pélagianisme
- 462 c. le pélagianisme
- 463 c. le pélagianisme
- 464 c. le pélagianisme
- 465 c. le pélagianisme
- 466 c. le pélagianisme
- 467 c. le pélagianisme
- 468 c. le pélagianisme
- 469 c. le pélagianisme
- 470 c. le pélagianisme
- 471 c. le pélagianisme
- 472 c. le pélagianisme
- 473 c. le pélagianisme
- 474 c. le pélagianisme
- 475 c. le pélagianisme
- 476 c. le pélagianisme
- 477 c. le pélagianisme
- 478 c. le pélagianisme
- 479 c. le pélagianisme
- 480 c. le pélagianisme
- 481 c. le pélagianisme
- 482 c. le pélagianisme
- 483 c. le pélagianisme
- 484 c. le pélagianisme
- 485 c. le pélagianisme
- 486 c. le pélagianisme
- 487 c. le pélagianisme
- 488 c. le pélagianisme
- 489 c. le pélagianisme
- 490 c. le pélagianisme
- 491 c. le pélagianisme
- 492 c. le pélagianisme
- 493 c. le pélagianisme
- 494 c. le pélagianisme
- 495 c. le pélagianisme
- 496 c. le pélagianisme
- 497 c. le pélagianisme
- 498 c. le pélagianisme
- 499 c. le pélagianisme
- 500 c. le pélagianisme





HIPONA, CIDADE REAL

BASILICA DE S. AGOSTINHO



BAIRRO CRISTÃO

- 1 Grande basílica de três naves (basílica pacis)
- 2 Cisterna transformada em basílica funerária
- 3 Capela-mor, êxedra e cadeira episcopal
- 4 Secretarium
- 5 Batistério
- 6 Sala de consignarium (confirmação)
- 7 Pátio com pórticos e lavacrum
- 8 Salas com poços e depósitos de cerâmica
- 9 Mosaico dos "Amores da Vindima"
- 10 Mosaico "Arca de Noé"
- 11 Capela em forma de trevo
- 12 Pequenas câmaras ou células
- 13 Instação industrial anterior à basílica
- 14 Grande salão pavimentado
- 16 Ruas lajeadas com esgoto no meio