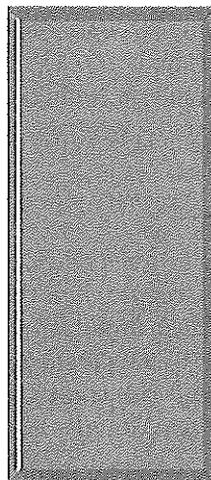


Paulo de Góes (Uniso)

*Religião e violência: o caso dos
circumcilliones no tempo de S. Agostinho*



RESUMO

A relação entre religião e violência é antiga e, a despeito de qualquer boa vontade, é necessário reconhecer que a mesma terá continuidade. Para lembrar um dos muitos fatos antigos em que religião e violência andaram de mãos dadas, tomamos como exemplo o episódio do grupo donatista, que recebeu o nome de *circumcilliones*. Por estar ligado à igreja africana, é necessário recordar a participação do bispo de Hipona no sentido de pacificar os membros do grupo fanático.

Palavras-chave: violência; religião; S. Agostinho; *circumcilliones*.

ABSTRACT

The relationship between religion and violence is old and, in spite of any good will, is necessary to recognize that it will have continuity. In order to recall one of the many events in which religion and violence were hand in hand, we took as example the episode of the donatist group which was called "circumcilliones". As it was linked to the African church, it is necessary to remember the participation of the bishop of Hipona in order to pacify the members of the fanatic group.

Key words: violence; religion; Saint Augustine; *circumcilliones*.

Introdução

A violência que, hoje, assumiu as formas mais insidiosas e mais cínicas, atingindo elevado grau de refinamento, tornou-se um fato banal no cotidiano das pessoas e isso tem se constituído um grande desafio para os governantes e estudiosos em diversas áreas de conhecimento. Não se pode disfarçar a constatação de que a mesma permeia toda a história da humanidade, desde a antiguidade a nossos dias, apresentando um rosto multifacetado, desde o genocídio, o terrorismo, o infanticídio e outras variadas formas.

É verdade que uma tendência à agressividade e à violência se encontra potencialmente em cada um de nós. Visto ser a violência um fenômeno onipresente na história da humanidade, diferentes enfoques têm sido evocados para seu estudo. Roger Dadoun, professor na Universidade de Paris VII (Jussieu), especialista em psicanálise, análise literária e cinematográfica, considera que a violência atinge o homem constantemente, desencadeando estrondos sinistramente reiterados, tais como crimes, guerras, massacres, extermínios, etc. Não sendo um fenômeno apenas de ordem histórica, a violência é considerada por esse autor como própria do ser humano, atingindo-o nas pressões do cotidiano. Não se trata, portanto, de algo eruptivo, envolvendo apenas aspectos externos, cujas muitas expressões e causas têm caráter repentino, imprevisível, mero desvario ou fatalidade histórica. Toma a violência em seu sentido mais estrito, afirmando que qualquer aspecto da realidade humana a ela se associa. Desse modo, a designa como “função estruturante essencial no ser humano retratado em *homo violens*”¹.

Um dos maiores problemas que se coloca para a humanidade, particularmente no início deste século XXI é a relação entre a violência e a religião, especialmente através dos fanatismos de diversos matizes e seus subprodutos, entre os quais, os fundamentalismos, as guerras santas e outros mecanismos. Religião e violência, embora pareçam princípios antagônicos, infelizmente, esses dois conceitos caminharam de mãos dadas durante muito tempo. Essa questão tem suscitado diversos estudos de caráter histórico, sociológico e filosófico, a ponto de hoje termos uma significativa produção intelectual sobre o assunto. Simpósios, congressos, encontros e outras for-

¹ Roger Dadoun, *A violência: ensaio do homo violens*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998, p. 11. Este livro foi publicado originalmente na França, com o título *La violence: essai sur l'homo violens*. Paris: Hatier, 1993.

mas similares de discussão acadêmica têm acontecido. No início de outubro do ano passado, só para citar um exemplo, a Universidade Metodista de S. Paulo (UMESP), através do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, promoveu uma semana de estudos sobre esse tema, envolvendo um bom número de pesquisadores em diversas disciplinas. O objetivo era, na palavra de um de seus coordenadores, Dr. Paulo Barreira, “discutir com a comunidade científica, vinculada às ciências sociais e à religião, a interação entre violência e religião, visando a entender a problemática e a esclarecer a ação necessária”. Desse encontro participaram representantes do Núcleo de Estudos de Violência da Universidade de S. Paulo, representantes de igrejas católicas e protestantes. Foi destacada a presença da Dra. Marion Aubré, antropóloga da École des Hautes Études en Sciences Sociales, de Paris, que apresentou o estudo “Religião e violência em perspectiva antropológica”. Encontros similares têm acontecido, em ordem mundial, resultando publicações interessantes², o que reafirma a atualidade do tema ora focado.

Pode-se dizer que os atentados às torres do *World Trade Center* e ao Pentágono, em 11 de setembro de 2001, foram vistos pelo mundo com profunda consternação, como “uma luta de deuses”. De um lado, os muçulmanos tornaram-se vilões da vida ocidental e da tranqüilidade do “american way of life”. Certamente, a opinião mundial voltou-se para o islamismo como religião e, em determinados setores, encarou-se o muçulmano como indivíduo cuja crença o leva à aspiração de morrer lutando por Alá — fenômeno divulgado como “Guerra Santa” ou *jihad*³. Deve-se lembrar que há diversas correntes dentro do Islamismo, e a que vimos em ação no dia 11 de setembro foi a mais extremada e radical, conduzida por uma interpretação literal das palavras do Alcorão. Os Estados Unidos, considerados uma fortaleza inexpugnável e intransponível do capitalismo bem sucedido foram atingidos por pilotos “kamikazes”, talvez sob o comando de um milionário saudita⁴.

² Como uma das publicações sobre o assunto, deve-se lembrar o excelente texto organizado por Maria Clara Lucchetti Bingemer, da PUC-Rio, *Violência e Religião: três religiões em confronto e diálogo*. S. Paulo: Loyola, 2001.

³ Na verdade, o que Maomé diz no Alcorão é que dentro da *jihad* existem a pequena e a grande *jihad*. Esta última é a luta interior do muçulmano para submeter o *ego* a Deus e ser realmente um homem de Deus, um homem espiritual. A primeira é a luta externa que sempre esteve presente na história do Islã porque este surgiu num contexto conflitivo. Cf. o artigo de Maria Clara Bingemer, 11 de setembro: um ano depois, disponível em: <<http://www.amaivos.uol.com.br/templates/amaivos/noticia>>. Acesso em 15/10/03.

Por outro lado, a cultura americana, acostumada a negar ou camuflar a morte, especialmente quando a banaliza nos filmes de faroeste ou de agentes de espionagem supostamente a serviço do bem, de repente, tiveram que encarar a morte de frente e ainda tiveram que ouvir do representante da *Al Qaeda* o mote desafiador: “Vocês têm milhões de jovens americanos ansiosos para viver e nós temos milhões de jovens muçulmanos ansiosos para morrer”. Tal declaração é impressionante por inverter um valor de grande importância: a vida vira morte e a morte vira vida.

Tudo isso representa a triste realidade de milhares de vítimas civis inocentes, ainda presentes na memória do mundo todo. Não menos presente e, mais que isso, atuante, temos a reação (ou retaliação) não menos fanática de Bush e seus aliados, ao invadir e manter sob seu domínio o Iraque — ação que tem resultado, igualmente, milhares de vítimas que nada tinham ou têm a ver com o litígio. O país que atacou sempre ensinou a amar e praticar determinados valores, tais como a liberdade, a democracia, o respeito ao direito das pessoas, etc. Tudo isso se constitui em evidências que apontam para a relação entre violência e religião. Ou seja, as crenças estimulam atitudes irracionais e acendem um ideal de justificação no qual o bom senso e o juízo ponderado, via de regra, não têm lugar⁵.

Nossa pretensão, neste pequeno artigo, é suscitar o problema que a Igreja africana enfrentou no séc. IV, com o surgimento de um grupo fanático de

⁴ Dentro dos Estados Unidos existem mais de quarenta milhões de muçulmanos, entre árabes, africanos e os que ali se converteram. Diga-se, de passagem, que o Islã é a segunda religião da Europa em número de fiéis e é impressionante ver nas capitais européias sinais visíveis dessa presença

⁵ Do mesmo modo que os muçulmanos não hesitaram em perder suas vidas para destruir outras, atitudes religiosamente injustificáveis, os Estados Unidos, na afirmação de Octavio Ianni, “estão acometidos de um fundamentalismo calvinista enlouquecido, convencidos de que estão travando uma guerra santa contra o mal”. E explica: “Por considerarem que têm a missão de civilizar o resto do mundo, sobretudo o Oriente, que é pouco compreendido, os Estados Unidos se colocam frente ao mundo como eixo do bem”. Entrevista dada a Vera Rita da Costa e publicada em *Ciência Hoje*, v. 31, n. 186, p. 16 e 18. Recentemente, o Conselho de Segurança da ONU aprovou por unanimidade proposta dos Estados Unidos sobre a ocupação do Iraque, fixando a data de 15 de dezembro de 2003 para que o Conselho de Governo Iraquiano entregue o cronograma de transição política. Essa unanimidade, contudo, não convenceu a Rússia, França e Alemanha, que asseguraram o não-envio de soldados ou dinheiro para ajudar a ocupação ainda sem previsão de data para seu término. Também não foi transferida à ONU a responsabilidade da condução do processo. Cf. *Folha de S. Paulo*, 17 dez. 2003, p.

donatistas. Precedendo, contudo, esse enfoque central, faremos breves considerações, de ordem histórica sobre a relação entre violência e religião, pois a relação entre ambas é antiga e, a despeito de qualquer boa vontade, é necessário reconhecer que a mesma terá continuidade.

1. Dos primeiros séculos do cristianismo ao início da Idade Moderna

No que diz respeito aos três primeiros séculos da era cristã não temos evidência da presença de cristãos no exército romano. Entretanto, a partir do final do segundo século, já há evidência dessa presença, visto que a carreira militar passou a ser admitida para os cristãos, embora houvesse restrição à participação em conflitos em que houvesse derramamento de sangue. Isso porque, durante a *Pax Romana*⁶, supostamente inaugurada por Augusto, que “pôs fim à guerra e organizou a paz”, era possível a um homem servir durante muitos anos às legiões romanas sem o envolvimento direto com atividades bélicas. Havia o caso de cristãos que se recusavam a ingressar no exército romano muito mais por causa do culto ao Imperador do que propriamente por causa das guerras a que estavam sujeitos a participar. Esses eram acusados de deslealdade ao Império, uma vez que entendiam que a única luta a ser travada seria de ordem espiritual.

Internamente, nos primeiros séculos, a Igreja enfrentou o problema das idéias desviantes (gnosticismo, montanismo, maniqueísmo, donatismo, pricilianismo, etc.) com certa tolerância. Os despojamento dos interesses materiais, a pouca preocupação com os poderes temporais e, principalmente, o forte espírito missionário levavam a encarar as dissidências sem a forte idéia da coação e, muito menos, da violência. O princípio era o do diálogo ou do convencimento. Aliás, os próprios pregadores não davam um caráter absoluto a suas crenças e as tendências divergentes eram tratadas, nos primeiros concílios, com respeito, especialmente no que concerne o respeito à pessoa humana.

⁶ Evidentemente, deve-se olhar de modo crítico a *Pax Romana*. Klaus Wengst, nesse aspecto, é pertinente, quando assinala que a *Pax Romana* foi experimentada de modo diferente pelos diversos grupos sociais. Por isso, deve ser olhada não somente “a partir de cima”, ou seja, pelos olhos dos dominadores de Roma. Antes, é preciso inverter a perspectiva, “a partir de baixo”, pois, afinal, foi estabelecida e mantida à força pelos romanos sobre “todo o orbe terrestre”. Cf. *Pax Romana: pretensão e realidade*. S. Paulo: Paulinas, 1991, p. 19.

Todavia, na era constantiniana (especialmente a partir de 313), o oficialismo fez com a Igreja passasse a punir rigorosamente não apenas os pagãos como também os hereges. Houve a confiscação de bens, as torturas e até mesmo a morte. E, externamente, com o processo de aceleração de cristianização da sociedade romana, fazendo com que a maioria da população, em pouco tempo, se tornasse cristã, foi inevitável a pressão para que se ingressasse no exército, pois Igreja e Império passaram a caminhar juntos. E, especialmente por ocasião das invasões bárbaras, deu-se expressão a uma nova mentalidade, resultando na teoria da “guerra justa” — tema candente que focalizaremos mais adiante.

No Ocidente, depois da queda do Império Romano, a Igreja passou a ser a única força organizada e intelectualmente coesa na anarquizada Europa. Por isso, do domínio espiritual, passou a promover o poder temporal a ponto de transformar seus dogmas, ritos e costumes nos únicos universalmente aceitos e respeitáveis.

No séc. XI, a Igreja exaltou o homem de combate, representado pelo cavaleiro medieval, movido pelo espírito marcial. As grandes manifestações desse espírito foram as campanhas militares contra os muçulmanos. Na Europa Central surgiram as Cruzadas que, por cerca de dois séculos, combateram os exércitos islâmicos, especialmente pela posse de Jerusalém e de outros “lugares santos”. Daí o surgimento dos papas que, fortalecendo o poder temporal da Igreja, não hesitaram em assumir sua face guerreira. Júlio II é um belo exemplo, quando foi visto entrando em Bolonha, armado até os dentes, deixando de lado as vestes pontificais e vestindo a couraça, comandando infantes e canhões.

Até o séc. XII, os bispos e os seus prepostos exerciam o papel da vigilância da doutrina. Em 1216, o Papa Inocêncio III encomendou a S. Domingos de Gusmão a presidência de um tribunal especial, sediado em Toulouse. Era a “inquisição delegada”, ou seja, presidida e executada por magistrados diretamente ligados à Santa Sé. A própria ordem de S. Domingos, através de uma milícia especial, que não estava confinada à vida conventual, mas jurando guardar a castidade, tomavam as armas, a serviço da Igreja, toda a vez que fossem para isso convocados. A estrutura definitiva do Santo Ofício foi delineada no Concílio de Toulouse, em 1229, ratificada, depois, pela bula de Gregório IX, em 1231. O papa Urbano IV criou, em 1263, o cargo de Inquisidor Geral, concentrando numa única pessoa o controle de todos os tribunais.

O período renascentista, ao lado do humanismo, contemplou o surgimento de novas armas de guerra com grande potencial de destruição, como o canhão, por exemplo, usado pelas monarquias dinásticas, ávidas de conquistas territoriais. Não obstante a condenação da violência por Thomas Morus e Erasmo de Roterdã, príncipes ambiciosos tornaram-se sanguinários e, em nome da religião, instigaram a prática de atos cujo objetivo era tomar posse à força dos territórios disputados. Erasmo acreditou ser o cristianismo a única força capaz de estabelecer a paz. Sua tese se resumia no princípio de que todos os antagonismos nacionais deveriam ser desarmados. Deveria desenvolver-se a consciência de uma civilização solidária e, para isso era preciso retirar todo poder mundano das mãos sacerdotais, deixando-lhes tão somente a autoridade religiosa voltada para o atendimento dos fiéis⁷.

Mesmo os reformadores protestantes que, formalmente, condenavam o uso da força (mas defendiam o princípio da “guerra justa”), foram condescendentes com determinados movimentos de repressão. Lutero, por exemplo, pouco ou nada fez para evitar as guerras camponesas, de 1517 a 1525. A propósito, Engels definiu a atitude de Lutero como “servilismo covarde”. Aliás, o mesmo autor afirmou que Lutero se transformou num “lacaio dos príncipes”⁸. Zwinglio morreu num campo de batalha, quando acompanhava as tropas de Zurique, em luta contra os cantões que não aderiram ao protestantismo. Na época, a religião apoiou e incentivou muitos conflitos que assolaram o continente europeu.

Temos ainda os reformadores radicais, mais conhecidos como *anabatistas*, defensores da exigência do batismo de adultos e adeptos de uma renovação moral e social. Alguns deles, recusando portar armas, prestar o serviço militar ou participar de guerras, foram terrivelmente perseguidos. Se, de um lado, Thomas Münzer soube dialogar com eles, através de uma linguagem popular, na qual combinava elementos religiosos com reivindi-

⁷ Sobre o assunto, recomendamos o excelente texto de Roberto Romano, Erasmo e a guerra. *Premissa*. Campinas: Unicamp, Núcleo de Estudos Estratégicos, cad. 3, abr. 1992, p. 52-69.

⁸ Florestan Fernandes (org.), *Karl Marx, E Engels: história*. S. Paulo: Ática, 1983, p. 236-252. Evidentemente, tais acusações extremadas devem ser tratadas com o devido cuidado. Daí a abordagem mais criteriosa de Julio de Santa Ana. Cf. Lutero e os movimentos sociais na Alemanha durante o período de 1517-1525. *Perspectiva Teológica*, v. XV, n. 37, set. dez. 1983, p. 337-349.

cações sociais, do outro, houve intolerância. Deve-se, ainda, lembrar o fanatismo do grupo anabatista. Em função disso, um bom número de seguidores do movimento, na cidade de Münster, movido por um messianismo ingênuo, morreu portando foices e enxadas, ao tentar enfrentar os canhões dos príncipes.

Na França, a facção católica liderada pelos Guise promoveu a guerra contra os calvinistas, conhecidos como huguenotes, e essa luta estendeu-se por boa parte da segunda metade do séc. XVI. O pior resultado desse confronto foi o massacre dos huguenotes, na célebre noite de S. Bartolomeu (24 de agosto de 1572), resultando a morte de milhares de pessoas em Paris e seus arredores.

Quem desconhece a selvajaria da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), em cuja origem e desenvolvimento havia uma complexa mistura de questões religiosas, políticas e econômicas? Essa guerra devastou grande parte da Europa central, destruindo preciosas vidas humanas.

Para resumi-la, comecemos por lembrar que, no chamado Sacro Império Romano do Ocidente, o rei era eleito pelos príncipes e bispos e coroado pelo Papa, e todos os outros reis deviam respeitá-lo como tal. Com a Reforma Protestante, instalou-se o conflito entre os príncipes eleitores, que se tornaram protestantes, e o pretendente ao trono imperial, o qual deviam eleger, e que desejava preservar o catolicismo. Embora as disputas que o motivaram tenham nascido antes, a fase conhecida como Guerra dos Trinta Anos foi um período de conflito contínuo que começou quando o futuro sacro imperador romano Ferdinando II, rei da Boêmia, tentou impor o absolutismo católico romano em seus domínios, e os nobres protestantes da Boêmia e Áustria se rebelaram, em 1618. Logo, os principais adversários dessa Guerra foram, do lado católico, Ferdinando II, Imperador do Sacro Império Romano, e do lado protestante, Frederico V, rei da Boêmia.

Além das razões religiosas, vários outros motivos contribuíram para o conflito, inclusive disputas sucessórias e territoriais e questões comerciais. A disputa alargou-se, abastecida por ambições políticas das várias potências. Uma luta paralela envolveu a rivalidade da França, simultaneamente, com os Habsburgo do império e com os Habsburgo da Espanha, que vinham tentando construir uma corrente de alianças antifrancesas. Em resumo, no coração de Europa, três denominações disputavam o poder: o Catolicismo romano, o Luteranismo e o Calvinismo. Isso resultou numa confusão de alianças instáveis à medida que os príncipes e prelados chamavam

potências estrangeiras em seu auxílio. A luta envolvia o Sacro Império Romano, que era católico e de domínio da família dos Habsburgo, e uma rede de cidades e principados protestantes que confiaram nas principais potências anticatólicas, a Suécia e os Países Baixos. Note-se que as províncias holandesas tinham, finalmente, sacudido, o jugo da Espanha, após uma luta que havia durado 80 anos.

A questão paralela do conflito estava no fato de os exércitos combatentes serem constituídos, principalmente, de mercenários, muitos dos quais não recebiam seu pagamento. Estes buscavam nos campos o seu suprimento e, assim, começou a “estratégia de lobo”, típica dessa guerra, somando violência a violência. Os exércitos de ambos os lados pilhavam, enquanto marchavam, deixando cidades, vilas e fazendas devastadas. A guerra terminou com a paz de Westfalia, em 1648, e teve lugar quase exclusivamente em solo alemão.

Para não estendermos os exemplos, pois a história do Ocidente, à medida que se difundia a fé cristã, inevitável se tornava alguma manifestação de violência, voltemos ao norte da África, analisando o “locus” principal deste artigo.

2. Os *circumcilliones*, no tempo de S. Agostinho

Os *circumcilliones* (os que andam em torno de granjas e celeiros)⁹ eram compostos, na sua maioria, de camponeses berberes que se constituíam em grupos rurais de homens livres e migrantes, despossuídos de terras que alugavam seu serviço para trabalhos sazonais (a semeadura, a vindima ou a colheita das oliveiras) sob a autoridade de um *conductor*. Em termos religiosos, professavam as tendências donatistas

Donato, bispo de Cartago (313-347), de quem tomou nome o movimento que seguia as pisadas do antigo montanismo, encabeçou um grupo cismático no séc. IV que, de início, se circunscreveu ao norte da África. O cisma, propriamente dito, surgiu após a perseguição de Diocleciano que, na

⁹ S. Agostinho não aceita a raiz *circellionis* (da expressão “circa cella”), cuja referência era aplicada aos monges que vagavam por diversas celas (Cf. *En. in Ps.*, 132, 3). Antes, aplicamos o termo *circumcilliones* (de “circum cellas”) exatamente porque erravam como vadios em volta dos celeiros. E justifica o étimo, ao recordar que o grupo era composto de pessoas sem residência fixa, preferindo viver próximo ao celeiro das fazendas, buscando o que comer.

África, assumiu características próprias em termos de tolerância: sacerdotes e bispos que entregassem as Escrituras e as insígnias eram poupados. O movimento tomou vulto pela não-aceitação da sagração de Ceciliano, em 311, como bispo de Cartago. A rejeição era fundada na possibilidade de que o próprio Ceciliano tivesse entregado as Escrituras para serem queimadas, sendo considerado, portanto, um *traditore*.

O donatismo representado pelos *circumcilliones* adquiriu um matiz de luta social, visto que os camponeses, oprimidos pelos impostos imperiais e constrangimentos outros dos quais eram vítimas, utilizaram-se do movimento para saquear fazendas daqueles que não partilhavam de seu credo e, em alguns casos, até dos próprios donatistas. Alguns autores minimizam o caráter social do movimento¹⁰. Outros encaram os *circumcilliones* sob duplo aspecto, a saber, o religioso e o social, estabelecendo uma certa periodização, enfatizando que nos últimos tempos teria diminuído sua violência¹¹. Saumagne defende a idéia de que o movimento formava uma categoria jurídica muito precisa, uma *ordo* de trabalhadores agrícolas itinerantes que oferecia seus serviços sazonais na região da Numídia. A condição de itinerantes e a estrutura de grupo organizado tornavam seus integrantes mais aptos a uma revolta que os camponeses sedentários e colonos isolados sob determinados domínios¹².

Algumas circunstâncias favoreciam a ação desse grupo como manifestação de revolta. Havia endividamento do campesinato. A hipoteca de terra dos devedores ameaçava a existência de propriedades de pequeno e médio porte. Anos catastróficos de seca vieram a acentuar o problema, especialmente os agricultores que não dispunham de uma pequena reserva. A remessa de imposto não era dispensada por conta de tais circunstâncias.

S. Agostinho, numa de suas cartas (Ep. 185, IV, 14), aponta para outra ação de ordem social dos *circumcilliones*. Trata-se da libertação dos escravos e ajuda aos endividados. Sem entrar em detalhes se a ação era para evitar a concorrência dos escravos no trabalho agrícola ou por pura solidariedade, muitos membros desse grupo ajudavam colonos endividados e

¹⁰ Peter Brown, *Religion and society in the age of Saint Augustine*. London: Harper & Row, 1972, p. 335-338.

¹¹ C. Lapelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas Empire*. Paris: Études Augustiniennes, 1979, v. I (La permanence d'une civilisation municipale), p. 93-94

¹² Charles Saumagne, Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circoncellions d'Afrique. *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, v. 6, 1934, p. 351-364.

escravos a fugirem dos seus senhores (*possessors*), facilitando a ida para outras localidades.

Em termos religiosos, o grupo era movido por um grande ardor pelas Escrituras e, em termos doutrinários, ensinava que o papel desempenhado pelo sacerdote, nos sacramentos, era de substancial importância: o sacerdote tinha de ser santo e estar em plena comunhão com a Igreja para que o sacramento fosse efetivamente válido. Contudo, com o decorrer do tempo, passou a ser uma rebelião popular contra a elite católico-romana. No século IV, muitos desses fanáticos partidários de Donato, para vingar a condenação deste pelo Sínodo de Arles (314) e pelo Concílio de Nicéia (325), protagonizaram uma série de invasões na Numídia e na Mauritânia, saqueando e destruindo edifícios religiosos, desestruturando a paz social e a Igreja.

O Sínodo de Arles foi convocado em virtude de os donatistas não aceitarem as determinações do Sínodo de Roma, em 313. Para dar satisfação mais ampla da exigência eclesiástica, o Imperador decidiu recorrer a uma instância mais alta da Igreja, ou seja, a um concílio ao qual deveria comparecer um número mais representativo de bispos. Tal concílio foi presidido pelo bispo Marino, da mesma cidade de Arles, um dos juizes nomeados antecipadamente pelo imperador. Pretendia ser uma grande assembléia eclesiástica do Ocidente, com o comparecimento de cerca de 46 bispos (da Itália, África, Bretanha, Gália e Espanha).

A repressão decorrente das resoluções de Arles foi dura. As igrejas donatistas foram fechadas, e o movimento foi vítima de perseguição não só da Igreja oficial como do próprio Império. Este último fato motivou a razão pela qual perguntavam: "Que tem o imperador a ver com a Igreja?" Por isso, decepcionados com a resolução do Sínodo, houve a revolta e, à medida que o tempo passava, o grupo crescia, representando essa estranha ligação entre religião e violência.

Graças à violência de suas arremetidas, os donatistas mantiveram a posse de suas igrejas, muitas delas tomadas à força dos católicos, a despeito das leis imperiais que ordenavam o contrário. Sendo, na maioria, berberes que viviam à margem da prosperidade romana, embora não se identificassem plenamente com a "*pars Donati*" e, num primeiro momento, talvez não tivessem ligação direta com os dissidentes da igreja africana, os donatistas souberam aproveitar-se de sua parceria. A estreita solidariedade entre eles, às vezes, episódica e interesseira, de fato, existiu. Do contrário, não haveria

motivo para S. Agostinho referir-se ao grupo com tamanha veemência, considerando-o como um bando de renegados, vergonha da cisão africana (Contra Gaud., I, 28, 32).

Enquanto dissidentes da igreja oficial e partidários do donatismo, enfatizavam os aspectos escatológicos de sua pregação, proclamando a queda do Império Romano. No comportamento, contudo, praticavam uma espécie de banditismo que fazia guerra aberta à Igreja, matando e torturando o clero e os fiéis. Chamavam-se a si mesmos de “agonísticos” e evocavam esse título, dando-lhe um caráter honroso com base nas palavras do apóstolo Paulo (II Tm. 4, 7). Essa divisa era comumente encontrada em epitáfios dos que eram considerados mártires, nos monumentos e em algumas basílicas donatistas. S. Agostinho refuta tal denominação: “Oxalá fossem realmente soldados de Cristo e não soldados do demônio” (En. in Ps., 132, 6). Seu líder era denominado *dux sanctorum* (condutor dos santos), o que bem demonstra a motivação fanática do grupo. Formavam verdadeiras quadrilhas, espalhando-se por todas as regiões da África. Com o passar do tempo, começaram a contar com a aprovação dos presbíteros e bispos de sua cidade de origem. P. Brown, enfatizando sua itinerância, qualifica-os como ciganos ou errantes¹³. Contudo, não residia aqui a exclusividade de sua característica perturbadora, visto que não apenas ameaçavam aos que se afastavam de sua prática como chegavam às vias de fato, infligindo-lhes gravíssimos danos. Destacamos aqui duas de suas principais vítimas: S. Posídio e Máximo. O primeiro, durante uma visita à diocese de Calama, ao ser assaltado e ferido gravemente, escreve: “...*et nisi oboedissent, damnis gravissimis et caedibus adficiebantur, armati diversis telis, baechantes per agros villasque usque ad sanguinis effusionem accedere non metuentes*”¹⁴. Ao segundo, bispo de Bagai, sevícias semelhantes ou piores foram infligidas; foi apunhalado na virilha, enquanto celebrava a missa, e levado ao alto da torre, de lá atirado. Mesmo assim, conseguiu escapar à morte.

Os *circumcilliones* depredavam propriedades não só dos católicos tradicionalistas como dos próprios donatistas não fundamentalistas, ou seja, não aceitavam os partidários de tendências conciliadoras ou irenistas. Isso

¹³ Peter Brown, *Augustine of Hippo. A biography*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 229. Essa qualificação pertence muito mais à origem do grupo que propriamente a seus atos. Cf. ainda Charles Saumagne, op. cit., p. 351.

¹⁴ S. Posídio, *Vita Sancti Augustini*, X.

atesta claramente a sobreposição da questão política e social sobre a religiosa, no que concerne à prática da violência.

Evocando a tradição rigorosa e conservadora dos donatistas, pretendiam resgatar a memória dos mortos, mas o ponto principal a ser lembrado é o de que seus membros, em determinadas ocasiões, iam ao extremo de tirar a própria vida, sob o pretexto de fundo místico, arrogando a glória do martírio, à semelhança dos cristãos da igreja nascente¹⁵. Aliás, nisso residia uma das dificuldades de serem capturados, pois, ao notarem a aproximação de tropas, lançavam-se na água ou precipitavam-se em abismos, aos gritos de "Deo laudes". Misturando descontentamentos de ordem política e econômica, traduziam uma forma extremista de se praticar violência, inaceitável para o pensamento cristão e para a prática religiosa consciente, não importando o credo. Ronald Knox observa que a prática do suicídio, entre eles considerada uma forma de martírio, tinha mais um matiz de atitude revolucionária contra Roma do que propriamente um aspecto religioso¹⁶.

Mulheres também participavam do bando, especialmente as religiosas, virgens consagradas, que eram chamadas de *sanctimoniales*¹⁷. S. Agostinho faz menção dessas mulheres, repetidas vezes, nos seus escritos (cartas, sermões e no livro XXII do *De Civ. Dei*), geralmente de origem humilde (filhas dos *coloni*), presentes na área rural. Em determinadas circunstâncias, elas acompanhavam senhoras ricas, donas de propriedade, em sua *memoria martyrum* particular. Mas muitas delas juntaram-se aos fanáticos *circumcilliones*, em suas ações coletivas e andanças, deixando o voto de castidade, entregando-se a orgias (Ep. *Contra Parm.*, II, 9, 19; III, 3, 18). Eram, portanto, um grupo social bastante distinto das virgens cristãs de nobres famílias às quais a historiografia já dedicou expressivos trabalhos.

¹⁵ Cf. *Eps.* 50; 86; 87, 10; 88, n. 1, 6 e 8; 97, 3; 105, n. 2 e 3; 111, n. 1 e 2; 185, n. 12, etc. Cf. ainda Niceto Blásquez, A moral tradicional da Igreja sobre o suicídio. *Concilium*, 199, 1985/3, p. 73.

¹⁶ Apud John R. Hall, Religion and violence: social process in comparative perspective. Chapter prepared for the Michele Dillon (org.), *Handbook for the Sociology of Religion* (forthcoming, Cambridge University Press, 2001), p. 19. (mimeo).

¹⁷ O termo refere-se ao antigo costume da tradição africana no que diz respeito às virgens consagradas dos partidários de Donato que, contrariando as idéias de S. Agostinho, não viviam nos mosteiros. São numerosos os exemplos reprovados de conduta das *sanctimoniales* dissidentes. Cf. Paul Monceaux, *Histoire de la vie littéraire de l'Afrique chrétienne*. Paris: Leroux, 1923, v. IV, p. 144-145.

S. Agostinho refere-se ao subdiácono Primus que, passando para as hostes de Donato, levou consigo duas virgens consagradas (Ep. 35, 2). Rebatizadas com ele, passaram a participar de verdadeiras bacanais, especialmente à volta dos monumentos dos mártires¹⁸. E o que mais horrorizava o bispo de Hipona era o fato de que algumas dessas mulheres, antes virgens, ao se engravidarem nessas bacanais, para repararem a má conduta, atiravam-se do alto dos rochedos, buscando a suposta morte heróica. Com isso, presumiam que estavam se vingando delas mesmas, praticando uma espécie de autopunição ou reparação do ato praticado. Procuravam, assim, a morte violenta, na esperança de obter não apenas o céu como recompensa, mas também a homenagem posterior, semelhante às honrarias prestadas aos mártires, como era o costume da época¹⁹.

Nos primeiros anos de suas pilhagens, na Numídia e na Mauritània, não se armavam de espadas e de outros instrumentos cortantes, com base na proibição do Evangelho (Mt. 26.51-52). Nem por isso deixavam de buscar outro tipo de arma. Serviam-se de varas ou bastões nodosos com os quais batiam no dorso dos adversários²⁰. Com o decorrer do tempo, esse tipo de arma não lhes bastava, razão pela qual passaram a utilizar-se de instrumentos metálicos (machados e espadas), bem como de armas de guerra, como a seta e a funda (En. in Ps., 54, 26). Com isso, ostentavam a sua atitude não pacífica, comportando-se como estranhos soldados a serviço de uma causa julgada extremamente justa. Assumiram, portanto, formas de comportamento que, hoje, seriam consideradas terroristas²¹.

Na concepção deles, enquadravam-se como *mártires* todos os que haviam sido mortos durante uma perseguição, seja qual fosse. Razão por que, mesmo quando buscavam a própria morte, tinham na conta de estarem pra-

¹⁸ Ep. 35, 2.

¹⁹ *Contra Gaud.*, I, 36, 46.

²⁰ *Ps. contra partem Donati*, 161; *Contra Litt. Petit*, II, 88; *En. in Ps.*, 10,5.

²¹ A palavra "terrorismo" foi cunhada no séc. XVIII, durante e após a Revolução Francesa. O termo pretendia definir a política jacobina (parte radical da burguesia revolucionária) na tentativa de expulsar do quadro político os girondinos, seus adversários. A palavra "terror", desde essa época, une-se à idéia de "virtude". Como os jacobinos tentavam seguir as proposições democráticas de Rousseau, a pretensão era retomar, na vida moderna, as "virtudes" dos antigos gregos e romanos. E se o povo não sente as propensões para as "virtudes", é preciso "obrigá-lo a ser livre". No caso dos jacobinos, tal pedagogia se traduz no "terror". Cf. a importante análise de Alain Badiou na coletânea dirigida por C. Kinstler, *La république et la terreur*. Paris: Kymé, 1995.

ticando um “suicídio devoto”²². Desse modo, não estabeleciam diferença das circunstâncias que levavam alguém à morte, a não ser pela recusa da arma branca (gládio ou punhal) e isso apenas no início do movimento. Contudo, se mortos nas mãos dos pagãos, pouco importava o tipo de arma utilizada.

Também era costume precipitarem-se contra os pagãos, como se estivessem envolvidos num clima de festa, dominados por acesso de loucura, lançando-se ao encontro de seus dardos, quais animais selvagens encurralados pelo caçador. Outras vezes, procuravam estradas e abordavam, repentinamente, o viajante solitário e, sob ameaças, obrigavam-no a praticar o homicídio. Em alguns casos, procuravam magistrados acompanhados de seus oficiais e os constrangiam a matá-los sob a ameaça de eles virem a perder sua vida, caso não atendessem a seu pedido. Serviam-se, pois, de outras pessoas e suas respectivas armas como instrumentos de sua própria morte. Era a busca deliberada do fim, segundo propósitos religiosos. Todas essas atitudes eram justificadas porque, segundo eles, estavam travando o “bom combate”. Mesmo derrotados, eram vencedores porque se tornavam “mártires” de uma causa justa. Isso fortalecia a própria luta dos sobreviventes, pois construíam uma crença mais acirrada na missão salvífica que supostamente desempenhavam²³.

Observa-se que, no tocante à busca espontânea da morte, não era costume, entre eles, o uso do ferro. Se, em determinado tempo, usaram gládio e machado, estes eram utilizados para hostilizar os outros. Era mais comum buscarem a morte na água, no fogo ou através da precipitação em abismos ou em gargantas abruptas²⁴. O próprio S. Agostinho teria visitado vários rochedos que eram, preferencialmente, procurados por esses suicidas fanáticos. Raramente se enforcavam, talvez temendo ressuscitar a antiga lembrança de que tal suplício foi buscado por Judas Iscariotes ou eram influenciados pelas concepções romanas de morte. Evitavam, desse modo, ser tidos na conta de “traidores” e tudo faziam para dar um caráter heróico à morte.

Ao andarem armados de varas e bastões e até de lanças e de outras armas, apavorando povos e derramando sangue sem qualquer escrúpulo, estavam mais para um bando de “guerrilheiros” (com o perdão do anacro-

²² O termo é usado por Berthier. Cf. André Berthier, *L'Algérie et son passé*. Paris: A. J. Picard, 1951, p. 128.

²³ Regina Maria da Cunha Bustamente, Violência e “terrorismo”: circunceliões na África romana. *Boletim do CPA*. Campinas, n. 11, jan./jun. 2001, p. 142

²⁴ *Cont. Gaud.*, I, 27, 30. André Berthier, op. cit., p. 128.

nismo) que propriamente para um grupo de religiosos. Desse modo, tornava-se imprevisível o desfecho disso tudo se algo não fosse feito, quer pelo caminho da conciliação (mais compatível com o cristianismo) quer pelos métodos mais rígidos da intervenção eclesiástica ou imperial.

3. As intervenções eclesiásticas e imperiais

S. Agostinho, de início, tentou enfrentá-los por meios persuasivos, através de cartas, debates, convites para comparecer a conferências, cumprindo seu papel mediador de bispo. Seu zelo episcopal não apenas levou-o a consumir um bom tempo de sua vida, já bastante atarefada, na tentativa de apaziguamento, como a desafiar-lhe a própria argúcia, na busca de uma solução mais sábia. Em determinadas épocas, passava dias e noites enviando cartas aos bispos e aos mais eminentes leigos que abraçaram a seita, tentando persuadi-los dos erros. Convocava-os para reuniões públicas, mas eles não se dispunham a comparecer. S. Posídio escreve que, como resposta, nenhuma contestação por escrito lhe foi endereçada²⁵.

Por outro lado, movidos por forte dose de fanatismo, não desistiam da prática de atos destituídos de qualquer racionalidade. S. Agostinho faz referência a Macrobius que, impedido de chegar a Hipona, colocou-se à frente de um grupo de homens e mulheres, forçando a abertura de capelas nos povoados por onde passava (Ep. 139, 2). Partiam, inclusive, para a infâmia, divulgando que o bispo de Hipona não passava de um sedutor, de um enganador das almas e, por isso mesmo, era mister matá-lo como se mata um lobo para defesa do rebanho²⁶. Ainda, segundo S. Posídio, chegavam a afirmar que receberia uma indulgência plenária de Deus quem tivesse a coragem de tirar a vida do bispo. Em outras palavras, o próprio bispo de Hipona estava sendo colocado a prêmio, ou seja, representava um troféu a ser conquistado pelos fanáticos.

Tendo crescido a barbárie dos *circumcilliones*, sem outra solução à vista, S. Agostinho, a contragosto, vê-se obrigado a aceitar a intervenção do Império. Isso evidentemente, contrariava os princípios defendidos por ele,

²⁵ Os escritos de S. Agostinho sobre a *pars Donati* cobrem cinco volumes da Bibliothèque Augustienne: 28 a 32. São mais de 50 cartas escritas entre 392 a 420, nas quais testemunha a luta aberta e renhida contra a dissidência da Igreja africana.

²⁶ "...ut lupumoccidendum esse in defensionem gregis sui". S. Posidio, op. cit., IX.

anteriormente, a saber, a idéia de um Império não intervencionista em assuntos religiosos. Achava ele que à fé devia-se chegar, espontaneamente, pela convicção e não pela força, coativamente. Em relação aos judeus, o bispo de Hipona defendia a liberdade de culto e, no que diz respeito ao maniqueus, preferia confrontá-los com o debate de idéias. É pela palavra que se deve agir; é pela discussão que se deve combater; é pela razão que se deve vencer. Contudo, os fatos indicavam que não só a unidade da Igreja africana estava comprometida, mas a ordem social estava sendo igualmente perturbada. Desse modo a intervenção era encarada de um ponto de vista prático, não especulativo: o que se deve considerar não é o confronto em si, mas o que estava sendo visado com tal confronto (Ep. 185, 24).

A *coercitio*, segundo S. Agostinho, era incompatível com a liberdade de escolha, faculdade interior que não pode ser demovida senão pela verdade divina. Desse modo, as atitudes desviantes deveriam ser corrigidas pela força da persuasão da palavra e a conseqüente retratação, uma vez que esta era considerada espontânea, sem a coação das armas imperiais. Deane observa: "The central theme of Augustine's realistic political theory is that the state exists to maintain earthly peace so that men can live and work together and attain the objects that are necessary for their earthly existence"²⁷. Mas o desfecho indesejado era inevitável: o que tivera início com discussões de ordem religiosa transformava-se, infelizmente, num problema de ordem social e política, cuja intervenção por parte do Império era imprescindível, não obstante contrariasse aqueles princípios comezinhos da conduta cristã. O Santo Doutor confessa que sua convicção foi dobrada pelos contraditores, não pelos seus argumentos em si, mas pelos fatos que eram citados e sofridos. Citavam o caso de Tagaste que, tomada pelos seguidores de Donato, de novo fora levada à unidade católica pelas forças imperiais. Ao lado disso, os casos de outras cidades eram citados (Ep. 93,5, 17). Logo, o que levou S. Agostinho a ser persuadido pelos outros bispos africanos, adeptos da intervenção imperial estava claro: o restabelecimento da ordem social e da unidade da Igreja.

Além do grande respeito devotado a Donato, pode constatar-se que a este também era tributado mais do que irrestrita veneração, ou seja, um verdadeiro culto (seus adeptos, incluindo os bispos, consideravam-no um verdadeiro

²⁷ Herbert A. Deane, *The political and social ideas of S. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963, p. 221.

Cristo). Depois de sua morte, foi venerado pelos seguidores como um santo e um mártir, sendo-lhe atribuído um grande número de milagres, chegando alguns a jurar que tinham sido ouvidos pelo morto em suas preces²⁸.

S. Agostinho não podia aceitar os pressupostos de tal veneração e, tomando conhecimento das atrocidades cometidas pelo grupo, além de sentir, de modo cada vez mais acentuado as pressões de seus colegas bispos, aceitou a indesejada intervenção. Chega a confessar a S. Paulino de Nola as angústias e as perplexidades de seu espírito diante das atitudes tomadas, preferindo o refúgio do deserto a enfrentar problema de tal natureza²⁹.

Contudo, ao aceitar o “braço do Império”, S. Agostinho fazia restrição à tortura e, especialmente, à pena de morte (ambas facultadas pelos decretos imperiais)³⁰. A retribuição do mal pelo mal diminuiria o valor do martírio dos cristãos, que sempre subentendeu a idéia “antes morrer que matar”. Não deveria ser esquecida a mansidão da Igreja, da qual todos são filhos. A finalidade das penas deveria ser a salvação dos hereges, não propriamente sua extinção. Permitia o açoite com varas, justificando que isso os próprios genitores o fazem e também os tribunais eclesiásticos. Ao Procônsul Aprígio ordenava uma verdadeira norma de procedimento: deveria temer o juízo de Deus Pai e, assim, agir com mansidão de mãe. E justificava que, quando se faz algo dessa natureza, é a Igreja que está sendo representada através de seu filho. A luta contra os maus deveria revestir-se de bondade, deixando espaço para a penitência aos inimigos da Igreja, que deveriam ser conservados vivos. “É um tal juiz cristão que convém que tu sejas na causa da Igreja” (Ep. 134, 4).

²⁸ Cf. Euza R. de Aguiar Frazão, Donato e o donatismo. *Revista de História*, 1975 (103), Número Jubilar Bis, tomo II, p. 67. Para um estudo mais amplo, cf. o trabalho da mesma autora *O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. Dissertação (Mestrado em História). S. Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1976.

²⁹ No *Epistolário*, há muitas referências a esses fatos. Cf. Ep. 23,7; 88, n. 9 e 12; 95, 3; 185, n. 25, etc.

³⁰ Sobre o assunto, há uma bibliografia mais extensa à qual remetemos: Niceto Blasquez Fernandez, *La pena de muerte según San Agustín*. Madrid: Instituto Pontificio de Filosofia, 1977; Emilien Lamirande, *Church, State and toleration: a intriguing change of mind in Augustine*. Vilanova: Augustinian Institute, 1975; Id., *La situation ecclesiologique des donatistes d'après Saint Augustin*. Ottawa: UP, 1972; André Mandouze, *Le donatisme représent'il la résistance à Rome de l'Afrique tardive? Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*. Travaux du VI Congrès International de la Federation Internationale des Associations d'études classiques. Paris: Belles Lettres, 1976.

Insiste com senadores e tribunos que se esforcem, como “fiéis filhos da mãe Igreja”, por corrigir e sanar os dissidentes — onde possam e como possam — falando ou respondendo eles mesmos ou, então, conduzindo-os aos “doutores da Igreja” (Ep. 185, 11, 51; 58, 1-3; 155, 4, 17).

Primeiramente, são aplicados os editos imperiais prevendo o estabelecimento de multas pecuniárias e até exílio, em caso extremo. Sem êxito, penas mais graves lhes são cominadas, como a confiscação de bens. Mesmo assim, o pequeno grupo de radicais continuava a atizar especialmente as classes menos favorecidas contra a Igreja oficial e o próprio Império. É nesse contexto que devemos entender o momento em que o fanatismo do grupo é lembrado pelo bispo de Hipona, aconselhando a se ter medo daqueles que juravam pelas cãs de Donato, ao relatar os pecados e os crimes diários que cometiam (En. in Ps., X, 5)³¹.

Mas a questão eram mais ampla: com o surgimento dos donatistas e sua condenação, como observa Walker³², viu-se o triste espetáculo de cristãos perseguirem cristãos no Norte da África. Em 321, Constantino, insatisfeito pelos resultados, abandonou o uso da força contra os cismáticos. Com isso, a seita cresceu rapidamente, proclamando-se a si mesma como a única igreja que possuía clero livre de “pecados mortais” e que administrava os únicos sacramentos válidos.

Mesmo diante das leis repressivas, o movimento donatista teve sua continuidade. Em 411, realizou-se em Cartago uma grande assembléia à qual compareceram 286 bispos católicos e 279 bispos partidários de Donato. Os três dias de debates não foram suficientes para coroar de êxito a iniciativa dos bispos que tentavam preservar a unidade da Igreja. Na verdade, o donatismo só começou a desaparecer com a invasão dos vândalos do Norte da África, a partir de 429. Mais tarde, no séc. VI, a invasão muçulmana pôs termo em definitivo às facções de Donato.

As razões teológicas

Evidentemente, o bispo de Hipona jamais partilhou dos ideais violentos dos *circumcelliones*. Como os teólogos que o antecederam, parte do pressu-

³¹ Cf. ainda W. H. C. Frend, *The cellae of the African circumcellions*. *Journal of Theological Studies*, v. 3, p. 87-89, 1952.

³² Cf. W. Walker, *História da Igreja Cristã*. S. Paulo: ASTE, 1967, v. I, p. 156

posto de que o sexto mandamento (Ex. 20.13) não se aplica às plantas ou aos animais irracionais e, sim, exclusivamente ao homem. Daí afirmar, numa de suas cartas, que nunca é lícito matar um outro homem, mesmo que ele o peça, desejando a morte como se fosse uma libertação das amarras do corpo (Ep. 20, 3). Na visão que lhe é peculiar, excetua desse tratamento as guerras (o que chamaríamos hoje de “homicídio institucionalizado”) e determinadas mortes em que o “imperativo de uma razão justíssima puniu com a morte os criminosos”³³.

No *Epistolário* encontramos considerações explícitas sobre a guerra, embora de forma muito breve, mas a pequena extensão da abordagem não subtrai o pleno significado. O conceito de “guerra justa” sofre uma espécie de ambivalência de juízo decorrente não da falta de justeza de apreciação, mas do objeto em si. De forma específica, a guerra só se justifica em função da defesa ou da recuperação de uma “paz temporal” (definida como o bem comum específico do Império). Assim, a guerra é justa à medida que supõe um agressor injusto ou um inimigo iníquo que possa, se possível, ser trazido à luz do bem. Por isso, nas cartas a Bonifácio e Dario, louva os “fidelissimi bellatores” porque, através deles e com auxílio de Deus, foi possível ao Estado reconduzir as províncias à ordem e à tranqüilidade (Ep. 189, 5; 229, 2).

O direito ao *ius belli*, atendendo às determinações da legitimidade, está fundado no Direito Romano e nos escritos de Cícero³⁴. Podem-se discutir os fundamentos do julgamento acerca do que é bom e do que é mal à medida que se repele qualquer forma de maniqueísmo. Entretanto, na acepção agostiniana, tudo dever ser julgado à luz da *caritas*. Assim, impõe-se o entendimento no contexto que lhe é devido, sem que variáveis outras nos levem a pressupor *ab initio* tal maniqueísmo. Muitos fundamentaram a lei clássica da “guerra justa” no *De civ. Dei* (XIX, 7). Esse princípio, desenvolvido depois, irá sustentar que a guerra só deve ser declarada, quando forem satisfeitas determinadas condições (*ius ad bellum*) e, uma vez desencadeado o conflito, este deve submeter-se a práticas que limitem a violência (*ius in bello*).

³³ Id., I, 21: “...et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt quo dictum est: Non occides, qui Deo auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis secundum eius legis, hoc est iustissimae imperium, sceleratos morte punierunt”.

³⁴ Cf. R. A. Markus, Saint Augustine views of the just war. In: W. J. Sheils (ed.), *The Church and the war*. Oxford: B. Blackwell for the Ecclesiastical History Society, 1983, p. 9-10.

Se, por um lado, a guerra justa se ordena à “paz temporal” da *civitas hujus mundi*, por outro, é a própria ambigüidade ou ambivalência da *civitas* que é posta. Escrevendo a Marcelino, pondera que, se a *civitas* observasse os preceitos de Cristo, a própria guerra se faria com certa benevolência, quebrando a polaridade vencedor-vencido, pois os vencidos se veriam nessa situação para o seu próprio benefício, e os vencedores, por sua vez, estariam aptos a usar de misericórdia para com os vencidos. Contudo, a questão é tratada de modo condicional, ou seja, se tal espírito de misericórdia fosse possível (“*si fierit posset*” — Ep. 138, n. 14), o que evidencia o caráter hipotético da situação, de onde não se pode tirar uma conclusão universalmente válida.

No *De libero arbítrio*, o autor partia da constatação de que nos vemos forçados a reconhecer a existência de uma espécie de homicídio que não seria propriamente a quebra da lei. Refere-se ao caso no qual não se encontra a primazia de um desejo mau³⁵. Daí o exemplo de um soldado que mata o seu inimigo ou do juiz que executa o criminoso, ambos no exercício pleno de sua função. Em tais exemplos, a justificativa é a de que vigora a força da lei, fundamento da *civitas* justa, uma vez que é pela própria força da lei, e não contra a lei, que se mata ou se manda matar. Certamente haveria punição da parte da autoridade superior, caso houvesse recusa ao cumprimento dessa lei. O arremate do raciocínio é a resposta a esta pergunta: Porventura, ousaríamos afirmar que tais leis são injustas ou que não são leis? “Porque a mim me parece não ser lei a que não for lei justa”³⁶.

Isso demonstra que, na delicada questão da autoridade civil, Agostinho segue bem de perto a tradição paulina, reclamando a devida obediência às autoridades que regem a ordem temporal. Logo, o soldado, em plena guerra, ao matar o inimigo, é ele mesmo ministro da lei³⁷. Assume, portanto, atitude moderada, com base na justiça, pois é esta que dá a verdadeira estabilidade ao poder temporal. Daí sua famosa sentença: “*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*”³⁸

Outra exceção é lembrada pelo filósofo. Se não é a paixão obsessiva que move o indivíduo, então o homicídio pode ser justificado em determi-

³⁵ *De lib. arb.*, I, 4, 9.

³⁶ *Id.*, I, 5, 11. “*Nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*”.

³⁷ *Id.*, I, 5, 12.

³⁸ *De civ. Dei*, IV, 4. “*Se não é respeitada a justiça, o que são os reinos senão grandes bandos de ladrões?*”

nados casos. É o exemplo do assaltante que, de forma traiçoeira, se lança contra o viajante ou do inimigo que violentamente ataca sua presa. Nesse caso, a defesa de quem é atacado é justa, mesmo que isso tenha como conseqüência a morte do agressor. A base do ato de defesa está na preservação da própria vida ou da liberdade de quem é atacado ou, então, do pudor.

Enquanto essa defesa puder ser feita numa situação em que não ocasione a morte de uma ou de outra parte, instaura-se o modelo ideal. Corrige-se o ato sem sacrifício das partes envolvidas. Contudo, nem sempre isso é possível. Neste último caso, o exemplo evocado é o da mulher que, para evitar ser violentada, reage, exterminando o agressor³⁹. O que demonstra que Agostinho trata a morte do agressor injusto como mal menor, quando comparado ao ato daquele que mata em legítima defesa. Não é o caso de julgar qual das duas vidas seria interessante preservar, mas de uma situação de fato em que a preservação da virtude levou a um desfecho, embora indesejado, a saber, a morte do agressor.

De qualquer forma, em nenhum momento S. Agostinho apoia o fanatismo dos *circumcilliones*. E nem poderia ser diferente. Além das opiniões de caráter teológico e filosófico, havia razões de ordem pessoal, pois ele mesmo poderia ser uma vítima desse grupo fanático.

Conclusão

Acreditamos ter ficado claro que os *circumcilliones* representavam não apenas uma dissidência religiosa na Igreja africana. Iam além das questões religiosas defendidas pelos donatistas, representando uma mistura de religião e violência, sendo esta última expressão de uma rebelião social. Apresentavam esse amálgama à medida que veneravam a sepultura dos mártires e se entregavam ao saque e ao combate. Os suicídios eram considerados prática religiosa e os que assim procediam eram dignos da *veneratio*, como bem atestam os epitáfios da época. Aliás, o movimento tinha tudo o que era preciso para seduzir aqueles que ainda “tropeçavam” no que concerne às questões religiosas: a) pretensão à santidade e apelo às paixões brutais; b) defesa de uma prática religiosa desviante e resistência às autoridades civis;

³⁹ *De lib. arb.*, I, 5, 11

c) rebelião contra a ordem estabelecida e a glória do martírio livremente procurado⁴⁰.

Por outro lado, o caso dos *circumcilliones* suscita o problema da repressão em nome de um valor maior. Nesse caso, S. Agostinho estaria apoiando um regime de cristandade, em estilo medieval? A repressão seria justificada para se alcançar a *pax civitatis* ou a *pax christiana* ou *catholica*? Ou seria em função da *pax ecclesiae*? Ou, em última instância, da *pax caelestis*?

O bispo de Hipona refere-se ao episódio narrado por Cícero. Trata-se do diálogo entre Alexandre Magno e o pirata. Quando este último, interrogado pelo Imperador acerca de suas intenções ao infestar os mares, responde: "*Quod tibi, ut orbem terrarum; sed quia id ergo exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator*"⁴¹. Talvez esta aporia sirva para terminar nossas considerações.

De fato, é deste episódio que Noam Chomsky se serve para criticar o atual imperialismo norte-americano. Vê nesta resposta "elegante e excelente" o retrato das atuais relações entre os Estados Unidos e os vários atores menores na cena de terrorismo internacional, como a Líbia e as facções da OLP. Pondera que o relato de S. Agostinho ilumina, em termos gerais, o conceito de terrorismo internacional que o Ocidente tem na atualidade, talvez para ocultar violência maior.

Presente ao Fórum Social Mundial 2002, em Porto Alegre⁴², o lingüista do M.I.T. foi peremptório, ao abrir a conferência que trazia título ousado: "Um mundo sem guerras é possível". Afirmou: "Nós podemos ter certeza de que haverá um mundo sem guerras ou não haverá mundo algum". Condenou a postura ofensiva dos Estados Unidos, cujo orçamento militar cresceu astronomicamente. "Os líderes do mundo têm plena consciência de que estão promovendo uma corrida rumo à destruição. E fazem isso em nome da defesa. Quando faltam inimigos é preciso encontrar novos pretextos".

⁴⁰ G. Bardy, *Saint'Augustin: l'homme et l'oeuvre*. Paris: Desclée, 1948, p. 15-16.

⁴¹ "Porque eu o faço a um pequeno barco sou chamado ladrão; tu que fazes o terror a uma grande frota no mundo és chamado imperador"

⁴² Seu livro, *Il de setembro: autópsia do terrorismo*, foi publicado este ano, em Portugal, pela editora Caminho. Trata-se de uma série de entrevistas que autor concedeu a jornalistas de diversas partes do mundo.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *La città di Dio* (edição bilingüe). Texto latino da Edição Maurina confrontado com o Corpus Christianorum. Introdução de A. Trappé, R. Russel e S. Cotta. Trad. de Domenico Gentili. 2. ed. Roma: Città Nuova, 1990 (Nuova Biblioteca Agostiniana).

_____. *Le Lettere* (edição bilingüe). Texto latino da Edição Maurina confrontado com o CSEL. Introdução de M. Pellegrino e tradução de T. Alimonti e L. Carrozzi. Notas de L. Carrozzi. Roma Città Nuova, 1974 (Nuova Biblioteca Agostiniana).

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

BARDY, G. *Saint'Augustin: l'homme et l'oeuvre*. Paris: Desclée, 1948.

BERTHIER, André. *L'Algérie et son passé*. Paris: A. J. Picard, 1951.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (org). *Violência e religião: três religiões em confronto e diálogo*. S. Paulo: Loyola, 2001.

BLÁSQUEZ, Niceto. *La pena de muerte según San Agustín*. Madrid: Instituto Pontificio de Filosofia, 1977.

_____. A moral tradicional da Igreja sobre o suicídio. *Concilium*, v. 199, n. 3, p. 72-84, 1985.

_____. *A pena de morte*. Trad. Georges I. Maissiat. S. Paulo: Paulus, 1998.

BROWN, Peter. *Religion and society in the age of Saint Augustine*. London: Harper & Row, 1972.

_____. *Augustine of Hippo*. A biography. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Violência e "terrorismo": circunceliões na África romana. Campinas, *Boletim do CPA*, v. 6, n. 11, jan./jun., p. 121-146, 2001.

DADOUN, Roger. *A violência: ensaio sobre o "homo violens"*. Trad. P. E. de Carvalho e C. de C. Ferreira. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998 (Coleção "Enfoques Filosóficos").

DEANE, Herbert A. *The political and social ideas of S. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963.

FRAZÃO, Euza R. de Aguiar. Donato e o donatismo. *Revista de História*, 1975 (103), Número Jubilar Bis, tomo II, p. 67.

_____. *O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de S. Paulo, 1976.

FREND, W. H. C. The *cellae* of the African circumcellions. *Journal of Theological Studies*, v. 3, p. 87-89, 1952.

_____. *The donatist church: a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

LAMIRANDE, E. *Church, State and toleration: a intriguing change of mind in Augustine*. Paris: Vilanova University Press, 1975.

_____. *La situation ecclesiologique des donatistes d'après Saint Augustin*. Ottawa: Université d'Ottawa, 1972

LANCEL, S. Aux origines du donatisme et du mouvement des circoncellions. *Les cahiers de Tunisie*, v. 15, n. 57-60, p. 183-188.

LAPELLEY, C. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas Empire*. Paris: Études Augustiniennes, 1979, v. I (La permanence d'une civilisation municipale).

MANDOUZE, A. *Le donatisme représent-il la résistance à Rome de l'Afrique tardive? Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*. Travaux du VI Congrès International de la Federation Internationale des Associations d'études classiques. Paris: Belles Lettres, 1976.

MARKUS, A. Saint Augustine views of the just war. In: W. J. Sheils (ed.), *The Church and the war*. Oxford: B. Blackwell, 1983.

MONCEAU, P. *Histoire de la vie littéraire de l'Afrique Chrétienne*. Paris: Leroux, 1901-1923. 7 v.

POSÍDIO, S. *Vita Sancti Augustini*. Introdução Geral de V. Capânaga. Madrid: BAC, 1950.

ROMANO, Roberto. Erasmo e a guerra. *Premissa*. Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp, cad. 3, abr. 1992, p. 52-69.

SANTANA, Julio de. Lutero e os movimentos sociais na Alemanha durante o período de 1517-1525. *Perspectiva Teológica*, v. 15, n. 37, p. 337-349, set.dez. 1983.

SAUMAGNE, Charles. Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circoncellions d'Afrique. *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, v. 6, p. 351-364, 1934.

THONNARD, E. J. *Précis de l'histoire de la philosophie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1937.

WALKER, W. *História da Igreja Cristã*. Trad. Glênio Vergara dos Santos e N. Duval da Silva S. Paulo: ASTE, 1967, v. I.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo. Trad. António M. da Torre. S. Paulo: Paulinas, 1991.

Endereço do autor:

Rua Renato Massari, 272 – Jardim Ouro Fino

18056-290 – Sorocaba, SP

E-mail: paulo.goes@uniso.br

