

PODER, RELIGIÃO E VIOLÊNCIA POPULAR NO IMPÉRIO ROMANO TARDIO: OS MOTINS DE CALAMA DE JUNHO DE 408 d.C.¹

*Power, Religion, and Popular Violence in the Later
Roman Empire: the Calama Riots in June 408 C.E.*

Julio Cesar Magalhães de Oliveira*

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar as linhas gerais dos debates atuais sobre as violências urbanas e os conflitos religiosos no Império Romano Tardio e discutir a importância de invertermos a atual perspectiva dos estudos para compreendermos as razões e as motivações do engajamento popular nessas disputas. Essa abordagem alternativa é aplicada neste texto ao caso específico do envolvimento de pagãos e cristãos nos motins de junho de 408 d.C., na pequena cidade de Calama, na África do Norte. Trata-se de um episódio de violência coletiva que já foi tradicionalmente interpretado como a expressão natural das rivalidades entre os grupos religiosos ou mesmo como um embate entre clientelas fiéis atuando em nome dos interesses de seus chefes. Mas é um significado totalmente novo que essa ação coletiva adquire quando se leva em conta seu contexto social e político específico, bem como as expectativas e experiências de todos os agentes sociais.

Palavras-chave: violência coletiva; conflitos religiosos; África do Norte; Império Romano Tardio.

* Doutor em História Antiga pela Universidade de Paris X Nanterre (França); pesquisador associado ao Núcleo de Estudos Estratégicos da Universidade Estadual de Campinas (NEE/Unicamp).

¹ Agradeço a Renata Senna Garraffoni por ter-me gentilmente convidado a participar deste dossiê. Agradeço também aos professores Jean-Michel Carrié, Pedro Paulo Funari, Carlos Roberto Galvão-Sobrinho, Hervé Inglebert, Claude Lepelley, Jean-Marie Salamito e Yves Modéran, por suas sugestões e por seus comentários feitos nas etapas anteriores desta pesquisa e que foram levados em conta na redação final deste texto. Devo mencionar, ainda, o apoio financeiro da CAPES para a realização de minha pesquisa de doutoramento, da qual este artigo é, em parte, uma reelaboração.

ABSTRACT

The objective of this paper is to present the general lines of the current debate on the urban violence and the religious conflicts in the Later Roman Empire. We also discuss the importance of to change the prevailing perspective of the current studies to understand the reasons and the motivations of the popular involvement in these disputes. This alternative approach is applied here to the specific case of the involvement of pagans and Christians in the riots of June 408 in the small town of Calama, in North Africa. This is a typical example of collective violence that has been traditionally analyzed as an expression of the innate hostilities between the religious groups, or even as a clash between the loyal clientele respectively of the civic leaders and the Christian bishop acting on behalf of the interests of its heads. Yet, as it is argued here, this collective action can be seen in an entirely new light if it is analyzed in its social and political context and if we pay attention to the aims and experiences not only of the leaders, but of all social agents.

Key-words: collective violence; religious conflicts; North Africa; Later Roman Empire.

Introdução

O ativo engajamento dos plebeus em conflitos e violências urbanas em todo o Império Romano, durante a Antigüidade Tardia, é um dos aspectos mais marcantes da história popular do período. Esse fenômeno contestador já foi muitas vezes sublinhado pelos historiadores, mas a ausência de uma reflexão aprofundada sobre o contexto mais amplo da vida plebéia e sobre as condições específicas desse engajamento tem resultado quase sempre naquilo que E. P. Thompson chamou de “uma visão espasmódica da história popular”, segundo a qual tais intervenções do povo na cena histórica são interpretadas apenas como reações ocasionais e compulsivas a estímulos exteriores².

2 THOMPSON, E. P. The moral economy of the English crowd in the eighteenth-century. *Past and Present*, Oxford, v. 50, p. 76-136, 1971. Cf. PURCELL, N. The populace of Rome in late antiquity: problems of classification and historical description. In: HARRIS, W. V. (Ed.). *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity* (JRA, Supplementary series, 33). Portsmouth, 1999, p. 135-161.

No estudo da violência religiosa, em particular, os debates dos últimos anos têm se concentrado, sobretudo, no papel das lideranças, no impacto ou nos limites da violência e na importância relativa de fatores políticos, religiosos ou econômicos na eclosão dos levantes urbanos, mas quase nunca nas motivações e nos objetivos dos próprios agentes dessas ações violentas. Neste artigo, gostaria de discutir os parâmetros que têm norteado esses debates e de ressaltar a importância de invertermos a atual perspectiva dos estudos, analisando o caso muito particular, mas significativo, do envolvimento de pagãos e cristãos nos motins de junho de 408 na pequena cidade de Calama, na África do Norte.

Religião e violência no Império Tardio

O estudo da violência, em geral, e dos conflitos religiosos, em particular, no Império Romano Tardio tem se pautado não apenas por visões divergentes sobre a natureza dos conflitos e da própria vida em sociedade, mas também por considerações mais específicas sobre as transformações históricas desse período e sobre o processo de cristianização da sociedade imperial. Não se trata, portanto, de opor simplesmente os partidários de uma sociologia do conflito, que vêem os atritos e as disputas como inerentes à vida em sociedade, aos adeptos dos modelos normativos, que concebem a violência e o conflito como desvios de uma ordem social estável, mas de compreender como as diferentes interpretações da violência e dos conflitos religiosos se relacionam a visões particulares do processo histórico. De fato, para os historiadores que tradicionalmente conceberam o Império Tardio como um período de “declínio e queda”, é compreensível que esse seja visto como uma época de violência sem precedentes e que os conflitos religiosos sejam concebidos como uma consequência inevitável da afirmação do cristianismo na sociedade. Ao contrário, para os revisionistas, que se empenham em reabilitar a Antiguidade Tardia como um período autônomo e distinto a ser estudado em seus próprios termos, é natural que a violência e os conflitos religiosos tendam a ser vistos quer como tão frequentes quanto em qualquer outro período histórico, quer como rupturas ocasionais

em uma realidade marcada, sobretudo, pela coexistência pacífica entre os diferentes grupos religiosos³.

Nos últimos anos, um debate acalorado, segundo essas linhas, tem sido travado entre alguns historiadores sobre a natureza e a tipologia dos conflitos e dos levantes urbanos no Império Tardio, com uma atenção particular tendo sido dedicada à novidade representada pelas divisões e disputas religiosas da época. Como veremos, porém, nenhum desses modelos interpretativos consegue realmente explicar as razões desse engajamento popular, e isso por não levarem suficientemente em conta as motivações de todos os agentes sociais.

Em 1990, Ramsay MacMullen dedicou ao tema um importante estudo, no qual chamava a atenção para o papel histórico das “massas” na Antigüidade Tardia⁴. Para o autor, a história do Império Romano Tardio deveria ser caracterizada, antes de tudo, pela frequência e pelo alto nível de violência nas cidades, provocada especialmente pelo envolvimento apaixonado das “massas” nas disputas religiosas da época⁵. MacMullen atribui esse engajamento popular à incapacidade permanente dos membros das elites civis ou eclesiásticas em acertarem suas diferenças sem recorrerem à força latente das ruas. Segundo o autor, seria nas lutas intestinas da elite que a força das multidões teria tradicionalmente encontrado sua melhor expressão. Mas, a partir do momento em que os chefes da Igreja cristã começaram a ser recrutados entre as elites urbanas, a combinação explosiva que esses novos líderes reuniam entre um credo exclusivista e as disposi-

3 Para uma visão de conjunto sobre as tendências atuais no estudo da violência na Antigüidade Tardia, vejam-se as comunicações reunidas em DRAKE, H. A. (Ed.). *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*. Aldershot: Ashgate, 2006. Sobre a violência religiosa, em particular, cf. CASEAU, B. Polemein Lithois: La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive. In: KAPLAN, M. (Ed.). *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: études comparées*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2001, p. 61-123. Sobre os modelos sociológicos subjacentes às discussões sobre o impacto e a frequência da violência na Antigüidade, ver BAGNALL, R. S. Official and Private Violence in Roman Egypt. *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, Chico, Califórnia, v. 26, p. 201-216, 1989. Para uma crítica aos modelos normativos e à tendência dominante entre os estudiosos da Antigüidade em conceber os conflitos como um colapso das relações sociais normais, ver FUNARI, P.P.A. Uma Antigüidade sem conflitos. *Boletim do CPA*, Campinas, Unicamp, v. 6, n. 11, p. 13-24, 2001.

4 MACMULLEN, R. The Historical Role of the Masses in Late Antiquity. In: _____. *Changes in the Roman Empire*. New Jersey: Princeton University Press, 1990, p. 250-276 e 385-393.

5 *Ibid.*, p. 267.

ções combativas de sua classe não poderia deixar de alçar a violência urbana a níveis desconhecidos anteriormente. Habituada a ser comandada, a massa dos fiéis estaria naturalmente predisposta a aceitar a autoridade dos bispos, e estes bastariam pregar com força e paixão para inflamarem uma cidade inteira⁶.

Nessa interpretação, a responsabilidade pela violência religiosa é, portanto, atribuída, em última instância, às lideranças cristãs. As violências praticadas pelos pagãos são vistas apenas como reações aos ataques cristãos e o próprio engajamento dos cristãos é atribuído tão-somente a uma resposta deferente e emocional aos apelos de seus líderes. No entanto, essa é uma interpretação que pressupõe a aceitação passiva, por parte dos indivíduos e dos grupos subalternos, da dominação de classe e da superioridade da elite dirigente. Mas os agentes sociais não são jamais receptores passivos de uma ideologia e nenhuma hegemonia é aceita nos mesmos termos em que ela é proposta pelos grupos dominantes⁷. Além disso, a idéia segundo a qual as ações populares não se explicariam sem os apelos de seus líderes traduz uma visão reativa, impulsiva e, até certo ponto, irracional do comportamento popular que ignora as complexidades da motivação dos participantes em uma ação coletiva. Por fim, essa é uma visão que não explica os episódios em que os plebeus contrariam suas próprias lideranças e tomam a iniciativa de uma ação coletiva⁸.

Uma outra tendência historiográfica, que se constituiu em grande medida em oposição ao modelo interpretativo de MacMullen, insiste, ao contrário, nos limites da violência e na capacidade reduzida das lideranças em inflamar as multidões. Esses historiadores, entretanto, minimizam o próprio engajamento popular e consideram os episódios de violência coletiva como pouco mais do que rupturas de uma ordem social estável ou exceções

6 Ibid., p. 275.

7 Cf. SCOTT, J. C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale UP, 1990.

8 Em um artigo recente, entretanto, em resposta a seus críticos, MacMullen apresenta uma visão mais nuancada dos conflitos urbanos no Império Tardio, insistindo muito mais no ativo envolvimento das multidões na defesa de suas crenças religiosas, do que no papel das lideranças: cf. MACMULLEN, R. *Cultural and Political Changes in the Fourth and Fifth Centuries*. *Historia*, Wiesbaden, v. 52, n. 4, p. 465-495, 2003.

a uma normalidade sem conflitos. É assim que Neil McLynn interpreta os diversos episódios de violência religiosa no século IV como rupturas ocasionais nas relações normalmente estabelecidas entre as facções religiosas, as autoridades eclesiásticas e o poder imperial. Segundo ele, essas ações coletivas seriam, na verdade, obra de grupos restritos de profissionais da violência comandados pelos bispos cristãos para atingirem objetivos específicos e limitados⁹. Peter Brown considera, do mesmo modo, que os atos iconoclastas e os confrontos entre pagãos e cristãos no Império Tardio não seriam mais do que desvios de uma norma mais regrada, fundada na coexistência pacífica e harmoniosa entre as comunidades religiosas e na violência mais “suave”, mas permanente, de uma sociedade governada com mãos de ferro. Tais confrontos deveriam, portanto, ser vistos como uma violência intermitente e imprevisível, perpetrada por grupos restritos de pessoas e sem maiores conseqüências sociais¹⁰. Até mesmo Christopher Haas, que considera, muito pelo contrário, o ódio e a competição pela “hegemonia cultural” como os motores das relações entre as comunidades religiosas em Alexandria, vê em todos os episódios de confronto aberto e de rebelião popular apenas o resultado de uma ruptura da estabilidade da cidade e de suas estruturas normais de resolução dos antagonismos¹¹.

Uma conseqüência dessa tendência historiográfica é a de tratar a violência como um epifenômeno, sem jamais considerar a lógica daqueles que a praticam¹². Além disso, ao isolar os episódios mais sangrentos de enfrentamento entre facções ou comunidades religiosas, essa visão tende a dissociá-los de um repertório mais amplo de formas de ação coletiva e a ignorar que a violência é apenas uma das diferentes formas de negociação entre os grupos sociais¹³. Mas, sobretudo, ao tratarem a violência como um

9 MCLYNN, N. Christian Controversy and Violence in the Fourth Century. *Kodai*, Tóquio, v. 3, p. 15-44, 1992.

10 BROWN, P. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 27-54.

11 HAAS, C. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997, p. 10-13.

12 Cf. CASEAU, B. Polemeïn Lithois (art. cit., *supra*, n. 3), p. 77.

13 Como ressalta GALVÃO-SOBRINHO, C.R. Embodied Theologies: Christian Identity and Violence in Alexandria in the Early Arian Controversy. In: DRAKE, H.A. (Ed.). Op. cit. (n. 3), p. 321-331.

“desvio” é precisamente essa função estratégica que é ignorada por esses historiadores: os comportamentos violentos são vistos não como uma forma de resolver os conflitos, mas como uma transgressão da ordem social, e nós não estamos, portanto, muito distantes de um certo discurso contemporâneo que atribui a causa da violência a uma repressão insuficiente contra aqueles que não se submetem às normas sociais¹⁴.

Opondo-se igualmente a MacMullen, mas de um ponto de vista diferente, Rita Lizzi concorda com McLynn na sua tentativa de “redimensionar o suposto impacto de violência religiosa provocado da extensão a grandes massas dos conflitos religiosos”, embora reconheça que, em certos casos, as violências entre as facções religiosas ou políticas podiam efetivamente estender a luta a grupos mais importantes do que os “profissionais da violência”¹⁵. Segundo Lizzi, entretanto, o impacto dessa violência seria reduzido e não revelaria nenhuma autonomia popular, pois tanto no Império Tardio, como antes, todas as formas de protesto ou de ação coletiva, dos motins da fome às disputas religiosas, seriam manipuladas e conduzidas pelos poderosos ou por seus clientes. A importância das motivações religiosas é assim minimizada e a atuação dos próprios bispos cristãos não significaria nada mais do que a continuidade de uma tradição secular de dominação¹⁶.

Nessa visão, mais até do que na concepção de MacMullen, a única coisa que conta para compreender o desencadeamento dos conflitos urbanos é a iniciativa dos dirigentes. O engajamento de grupos mais vastos da

14 Uma crítica semelhante se encontra em PURCELL, N. The populace of Rome (art. cit., n. 2), p. 156-159 e em ALSTON, R. *The City in Roman and Byzantine Egypt*. Londres: Routledge, 2003, p. 232-235. As funções estratégicas da violência são também enfatizadas por SILVA, G. V. Violência e intolerância religiosa no Baixo Império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II (337-361). *Phoenix*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 128-149, 2003, ainda que o autor não abandone a abordagem essencialista que vê nas violências religiosas o resultado natural e inevitável de uma “intolerância” inerente ao credo cristão.

15 LIZZI, R. Discórdia in urbe: pagani e cristiani in rivolta. In: CONSOLINO, F. E. (Ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano l’Apostata al sacco di Roma*. Messina: Rubbetino, 1995, p. 115-140.

16 Id., *ibid.*, p. 140: “Si ha l’impressione, cioè, che da sempre le plebi si sollevavano solo se sollecitate da speciali agitatori; da sempre questi erano individuabili fra i clienti o gli amici di qualche importante personaggio. Comme le sommosse della plebe urbana, anche le dispute del popolo di Dio paradossalmente non erano niente altro che un indice della capacità di controllo della popolazione da parte dei potenti, che si spartivano il governo dello spazio urbano”. A mesma tese central é retomada em LIZZI, R. *Senatori, popolo, papi: il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*. Bari: Edipuglia, 2004.

população é aqui atribuído mais à ação de agitadores do que à oratória de um líder carismático, mas as razões da *resposta* popular a esses apelos permanecem inexplicadas: de fato, na interpretação de Lizzi, a questão não parece sequer ter sido colocada, pois não se distingue nenhuma racionalidade entre os membros do povo, que parecem dispostos a seguir qualquer sugestão. Quanto aos grupos mais restritos que emprestavam a força de seus braços aos poderosos do século ou da Igreja e que Lizzi identifica essencialmente às associações profissionais, a autora supõe que formassem blocos estáveis que só agiriam em seu próprio interesse na medida em que esse interesse coincidiria com aquele de seus patronos. Não é necessário dizer que, nesse modelo, não há espaço para o estabelecimento de relações horizontais de solidariedade que poderiam eventualmente suscitar ações populares autônomas.

Apesar de suas divergências, um traço comum a todos esses modelos interpretativos é, portanto, o de não levarem suficientemente em conta as motivações dos agentes sociais e de ignorarem que, mesmo nos casos das multidões subalternas, o significado de uma ação coletiva não é necessariamente o mesmo para todos os participantes e não pode, por isso, ser reduzido aos interesses de suas lideranças. Daí a importância de invertermos a perspectiva dominante desses estudos, analisando as formas de ação coletiva na Antigüidade Tardia “de baixo para cima”, a partir das experiências e expectativas dos próprios plebeus.

Essa perspectiva não constitui, certamente, uma novidade para os estudiosos de outros períodos históricos. De fato, desde os anos 1950, inspirados nos trabalhos pioneiros de Georges Lefèbvre, diversos historiadores como George Rudé, Charles Tilly, E. P. Thompson e Natalie Davis se empenharam em analisar as multidões a partir do *interior*, em sua composição, em seus comportamentos e em seus objetivos específicos, o que contribuiu enormemente para nossa compreensão dos processos da ação coletiva popular¹⁷. Esses trabalhos têm insistido no fato de que toda e qualquer multidão, enquanto grupo capaz de mover uma ação coletiva, não pode ser vista como um simples agregado involuntário de pessoas sujeito a estímulo

17 Para uma introdução a essa tradição historiográfica de estudos sobre a ação coletiva popular, cf. ROGERS, N. *Crowds, Culture and Politics in Georgian Britain*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 1-17.

los e sugestões exteriores e desprovido de qualquer racionalidade, mas deve, ao contrário, ser compreendida como um grupo dotado de uma cultura ou mentalidade comum e constituído a partir das relações e dos hábitos quotidianos. Toda ação coletiva obedece a uma lógica precisa e pressupõe a existência de laços de solidariedade anteriores, além de um repertório de ações conhecido. Esse é o caso, sobretudo, das multidões autônomas ou auto-ativadas, mas também das multidões mobilizadas por uma liderança. Afinal, como ressalta Pierre Bourdieu, o agente mobilizador não é um *deus ex machina*, e nenhum esforço de mobilização coletiva pode se concretizar sem um mínimo de concordância entre o *habitus* das lideranças e as disposições daqueles cujas aspirações elas pretendem exprimir¹⁸.

Como Charles Tilly e outros têm ressaltado, a violência coletiva não deve ser vista como a conseqüência natural ou inevitável de oposições essencialistas entre grupos definidos pela etnia, pela religião ou pela classe social, mas deve antes ser compreendida como o resultado de processos e de mecanismos específicos¹⁹. Não se trata de valorizar o jogo de forças políticas em detrimento, por exemplo, das motivações religiosas, como Johannes Hahn insistiu recentemente em um estudo sobre os conflitos religiosos na parte oriental do Império Romano na Antigüidade Tardia, mas de compreender o contexto específico em que essas lutas têm lugar²⁰. Afinal, toda violência coletiva é, num certo sentido, uma forma de conduzir ou de suprimir o debate político, no contexto de uma luta pelo poder numa determinada arena²¹. Mas a política não é feita apenas pelas lideranças e, por isso, é necessário compreender as razões do engajamento de todas as partes envolvidas num conflito. Todo nosso esforço deve ser o de compreender a formação de uma determinada coalizão e o desencadeamento de uma ação coletiva em um dado contexto político, delimitando o lugar, a ocasião e os motivos de divergências entre os diferentes grupos sociais²².

18 BOURDIEU, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 272.

19 TILLY, C. *The Politics of Collective Violence*. New York: Cambridge University Press, 2003.

20 HAHN, J. *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II)*. (Klio Beihefte N. F. 8). Berlin: Akademie Verlag, 2004.

21 ALSTON, R. Op. cit. (n. 14), p. 232.

22 ROGERS, N. *Whigs and Cities: Popular Politics in the Age of Walpole and Pitt*. Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 350-351.

O episódio que vamos analisar neste artigo é, nesse sentido, bastante significativo, pois, nos motins de Calama de junho de 408, nós temos um exemplo típico da ação de uma multidão subordinada ou autorizada, que já foi interpretada quer como a expressão do controle das elites sobre o povo, quer como um confronto intercomunitário motivado pelas rivalidades naturais entre os grupos religiosos. Como veremos, porém, é um quadro bastante diferente que nós poderemos descobrir se invertermos a perspectiva dominante dos estudos e analisarmos essa ação coletiva em seu contexto específico, a partir das experiências e das aspirações de seus próprios participantes.

Os motins de Calama

Nas primeiras semanas de junho de 408, a tentativa do clero católico de Calama de interromper uma procissão pagã, realizada por ocasião de uma festividade tradicional na localidade, mas supostamente proibida por lei, provocou uma escalada de protestos e de violências que resultou, ao fim de nove dias, na tentativa de homicídio do bispo Possídio, na morte de um clérigo e no incêndio da igreja e de outros edifícios eclesiásticos católicos. Conhecemos os detalhes e as conseqüências desse conflito graças a quatro cartas trocadas durante as negociações sobre as reparações exigidas pela Igreja entre Santo Agostinho e Nectário, um idoso e respeitável aristocrata pagão de Calama²³. Sabemos por essa correspondência que Nectário não tinha se envolvido pessoalmente nos incidentes já que, em razão de sua

23 Primeira carta de Nectário, *Ep.* 90 da correspondência de Agostinho; primeira resposta de Agostinho, *Ep.* 91; segunda carta de Nectário, *Ep.* 103 do epistolário de Agostinho; resposta de Agostinho, *Ep.* 104. Sobre a datação dessa correspondência, cf. PELER, O.; MAIER, J. L. *Les voyages de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1969, p. 266-268. O episódio já foi estudado em detalhe por KOTULA, T. Deux pages relatives à la réaction païenne: les troubles à Sufes et à Calama. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, Wrocław, v. 205, p. 61-97, 1974 (em polonês, com resumo em francês); LEPALLEY, C. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Paris: Études augustiniennes, 1979-1981, t. I, p. 356 e t. II, p. 97-101, e, mais recentemente, por HERMANOWICZ, E. T. Catholic Bishops and Appeals to the Imperial Court: A Legal Study of the Calama Riots in 408. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, MD, v. 12, n. 4, p. 481-521, 2004.

idade avançada, não exercia mais nenhum cargo em sua cidade e, ao que parece, sequer esteve presente em Calama durante os motins²⁴. Nectário, porém, fora encarregado por seus concidadãos de tentar um acordo com Agostinho, o qual, para ajudar seu amigo e colega Possídio, havia-se ocupado pessoalmente do assunto.

Nos dias que se seguiram aos motins, ou talvez durante o mês de julho de 408, Agostinho dirigira-se a Calama para, segundo ele, “consolar os aflitos e acalmar os coléricos”²⁵. Na ocasião, ele se reunira sucessivamente com cristãos e pagãos, sem, contudo, chegar a um acordo com as autoridades municipais. Após o fracasso dessas primeiras negociações, o clero de Calama decidiu não mais aguardar o julgamento do governador da província e recorrer diretamente à corte imperial em Ravena para obter reparação. E foi diante da ameaça de tais retaliações, bem como da provável intransigência do bispo Possídio, que os dirigentes locais decidiram finalmente recorrer à mediação de Nectário para negociarem um acordo com Agostinho.

Em sua primeira carta enviada ao bispo de Hipona, Nectário justificava sua intervenção em favor do povo de Calama pelo amor que ele devotava à sua cidade natal e por seu desejo de deixá-la sempre mais florescente. Embora reconhecesse a gravidade dos fatos e o rigor das sanções legalmente previstas, Nectário suplicava a intervenção de Agostinho para poupar o povo de Calama de uma punição coletiva e para evitar a tortura e a morte dos culpados. Em troca, oferecia a proposta de ressarcir os prejuízos materiais causados à Igreja por meio de uma taxaço²⁶.

A carta que Agostinho lhe enviou em resposta foi escrita, ao que parece, no começo de agosto, enquanto Possídio encontrava-se em Hipona e já se preparava para embarcar rumo à corte imperial²⁷. Por essa carta, Agostinho aceitava que a reparação dos danos causados à Igreja excluísse as torturas e os castigos corporais, mas não as sanções pecuniárias. Antes, porém, de aceitar parcialmente a súplica de Nectário, o bispo explicava a seu correspondente por que, embora guardando a mansidão cristã, ele não po-

24 Cf. MANDOUZE, A. (Ed.). *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, I – Afrique*. Paris: Cerf, 1982, s.v. *Nectarius*, p. 776-777.

25 *Ep.* 91, 10.

26 Nectário apud Agostinho, *Ep.* 90.

27 Datação que se deduz de Agostinho, *Ep.* 104, 1, 1.

deria deixar o exemplo de Calama sem punição. Agostinho louvava inicialmente o amor que Nectário demonstrava por sua cidade e seu desejo de deixá-la sempre mais florescente. Mas insistia em mostrar a seu correspondente como seria muito mais proveitoso deixar sua pátria florescer na piedade do que na impunidade, nos bons costumes do que na audácia mais desenfreada²⁸. Nectário deveria, portanto reconhecer que a devoção do clero cristão por sua pátria celeste era mais proveitosa à prosperidade de uma cidade como Calama do que a manutenção de suas tradições pagãs. Afinal, as virtudes que Cícero louvava no *Da República* e que constituem o fundamento de toda cidade verdadeiramente próspera (a frugalidade, a continência, a castidade e a fidelidade conjugal) “são aprendidas e ensinadas nas igrejas que se espalham por toda a terra como santas escolas de povos”²⁹. E o verdadeiro Deus que é nelas adorado (e que predisse e ordenou a destruição de todos os ídolos) não somente ordena a seus fiéis essas virtudes, mas lhes dá também a força de cumpri-las. Ao contrário, é a imitação dos falsos deuses que faz os homens se tornarem insociáveis e perversos³⁰. Pois, mesmo quando as fábulas sobre os comportamentos imorais de suas divindades são interpretadas de modo alegórico nas assembléias pagãs reunidas nos templos (uma prática que, como o bispo fazia questão de sublinhar, era ainda bastante recente), a licenciosidade e a imoralidade que permeavam o conjunto das festividades tradicionais nunca eram proibidas aos seus praticantes³¹. Portanto, concluía Agostinho, se Nectário queria deixar sua pátria realmente florescer, ele não deveria procurar favorecer a impunidade, mas refrear esses vícios, em nome dos quais os crimes de incêndio e de homicídio haviam sido cometidos³².

Só então Agostinho passa a tratar especificamente do pedido de misericórdia que Nectário lhe apresentava. Embora reconhecesse como um dever de seu ministério a intervenção para evitar que os acusados fossem submetidos à tortura e à morte, o bispo insistia que não podia deixar os culpados dos crimes cometidos em Calama continuarem a viver na iniquida-

28 Agostinho, *Ep.* 91, 1-2.

29 *Ep.* 91, 3.

30 *Ep.* 91, 4.

31 *Ep.* 91, 5.

32 *Ep.* 91, 6.

de, sem nenhuma punição. E é para mostrar a Nectário que, em toda aquela cidade, dificilmente se encontraria um inocente que Agostinho finalmente nos oferece seu relato do conflito:

Escuta brevemente o que foi cometido e separa tu mesmo os culpados dos inocentes. Contrariando leis recentíssimas, por ocasião da festa pagã das Calendas de Junho, uma solenidade sacrílega foi celebrada sem que ninguém a proibisse e com tanta insolência que a turba petulante dos dançadores ousou passar precisamente pela rua e diante das próprias portas da igreja, coisa que não se tinha visto nem nos tempos de Juliano! Quando os clérigos tentaram impedir esse cortejo tão indigno e ilegal, a igreja foi apedrejada. Oito dias mais tarde, o bispo notificou à câmara municipal essas leis que, contudo, já eram bem conhecidas. Mas, enquanto os decuriões se diziam determinados a cumprir as ordens, a igreja foi apedrejada pela segunda vez. No dia seguinte, quando os nossos quiseram apresentar uma queixa aos registros municipais para impor medo a esses perdidos, os direitos públicos lhes foram negados. Nesse mesmo dia, como se o próprio Deus quisesse atemorizá-los, uma chuva de granizo caiu sobre a cidade, em resposta aos apedrejamentos. Mas, assim que cessou o granizo, a igreja foi apedrejada pela terceira vez. Por fim, atearam fogo aos homens e aos edifícios eclesiais e mataram um dos servidores de Deus que, na fuga, saiu-lhes ao encontro. Quanto aos que restaram, uns permaneceram escondidos o quanto puderam, os outros fugiram para onde puderam, enquanto o bispo, encolhido e apertado no lugar onde se escondera, ouvia as vozes daqueles que o perseguiam para matá-lo e que repreendiam a si mesmos dizendo que, se não o encontrassem, tudo o que estavam cometendo teria sido em vão. Tudo isso se passou da décima hora até tarde da noite. Ninguém, dentre os que poderiam ter intervindo com autoridade, tentou conter a uns ou socorrer os outros, exceto um estrangeiro, graças a quem muitos servidores de Deus foram libertados das mãos daqueles que se preparavam para matá-los e muitas coisas foram arrancadas das mãos dos saqueadores. Daí se vê claramente como teria sido fácil ou impedir totalmente essa ação, ou fazer com que seus participantes desistissem do que haviam começado se os cidadãos e, sobretudo, os dirigentes não tivessem permitido que um tal crime fosse cometido e consumado. Por conseguinte, em toda aquela cidade não se poderia distinguir os inocentes

dos culpados, mas talvez tão-somente os menos e os mais culpados. Afinal, os únicos que cometeram um pecado menor são aqueles que não ousaram prestar socorro por temerem contrariar os homens mais poderosos da cidade, que eles sabiam serem inimigos da Igreja. Todos os demais se comprometeram nesse crime, inclusive aqueles que, mesmo não o tendo perpetrado com suas próprias mãos ou não o tendo incitado, ainda assim desejaram-no. Maiores criminosos são os que o cometeram e os mais criminosos de todos são os seus instigadores. Mas, quanto a esses últimos, suponhamos que se trate apenas de uma suspeita, não da verdade, e não tentemos verificar o que não poderia de nenhum modo ser revelado sem submeter os investigados à tortura. Concedamos ainda o perdão ao temor daqueles que preferiram antes rezar a Deus pelo bispo e por seus servidores do que enfrentar os poderosos inimigos da Igreja. Mas, quanto aos demais, acreditamos mesmo que eles não devam ser corrigidos por nenhum castigo e que se deva deixar impune o exemplo de uma fúria tão monstruosa³³?

33 *Ep. 91, 8-9: Accipe breuiter, quae commissa sint, et noxios ab innocentibus ipse discerne. Contra recentissimas leges, Kalendis Iuniis festo paganorum sacrilega sollemnitatis agitata est, nemine prohibente, tam insolentis ausu, ut, quod nec Iuliani temporibus factum est, petulantissima turba saltantium in eodem prorsus uico ante fores transiret ecclesiae. Quam rem illicitissimam atque indignissimam clericis prohibere temptantibus, ecclesia lapidata est. Deinde post dies ferme octo, cum leges notissimas episcopus ordini replicasset, et dum ea quae iussa sunt, uelut implere disponunt, iterum ecclesia lapidata est. Postridie nostris ad imponendum perditis metum, quod uidebatur apud acta dicere uolentibus publica iura negata sunt. Eodemque ipso die, ut uel diuinitus terrentur, grandis lapidationibus reddita est; qua transacta continuo tertiam lapidationem, et postremo ignes ecclesiasticis tectis atque hominibus intulerunt; unum seruorum dei, qui oberrans occurrere potuit, occiderunt, ceteris partim ubi potuerant latitantibus, partim qua potuerant fugientibus, cum interea contrusus atque coarctatus quodam loco se occultaret episcopus, ubi se ad mortem quaerentium uoces audiebat sibi que increpantium, quod eo non inuenito gratis tantum perpetrassent scelus. Gesta sunt haec ab hora ferme decima usque ad noctis partem non minimam. Nemo compescere, nemo subuenire temptauit illorum, quorum esse grauis posset auctoritas, praeter unum peregrinum, per quem et plurimi serui dei de manibus interficere conantium liberati sunt, et multa extorta praedantibus; per quem clarum factum est, quam facile illa uel omnino non fierent, uel coepta desisterent, si ciues, maximeque primates ea fieri perficique uetuisent. Proinde in uniuersa illa ciuitate non innocentes a nocentibus, sed minus nocentes a nocentioribus poteris fortasse discernere. Nam in paruo peccato illi sunt, qui metu deterriti, maximeque ne offenderent eos quos in illo oppido plurimum posse, et inimicos ecclesiae nouerant, opem ferre non ausi sunt: scelerati autem omnes, quibus etsi non facientibus, neque immitentibus, tamen uolentibus ista commissa sunt; sceleratiores, qui commiserunt; sceleratissimi, qui immiserunt. Sed de immissione suspicionem putemus esse non ueritatem, nec ea discutiamus quae nisi tormentis eorum per quos inquiruntur, inueniri omnino non possunt. Demus etiam ueniam timori eorum qui potius deum pro episcopo et seruis eius deprecandum, quam potentes inimicos ecclesiae offendendos esse putauerunt. Quid eos qui restant, nullane censes disciplina coercendos, et proponendum existimas impunitum tam immanis furoris exemplum?*

É evidente por esse relato que, para Agostinho, os principais responsáveis pelos ataques aos homens e aos edifícios eclesiásticos eram os membros da aristocracia pagã de Calama. E é verdade que a escalada de violências que a cidade conheceu nessas primeiras semanas de junho de 408 não teria ocorrido sem a condescendência das autoridades locais. Mas isso não quer dizer que se possa reduzir o episódio, como alguns comentadores modernos o fizeram, a um simples confronto entre os notáveis pagãos e o clero cristão, apoiados por parcelas da população manipuladas e mobilizadas unicamente em função dos interesses respectivos de seus chefes³⁴. Isso significaria ignorar a complexidade, que o próprio texto de Agostinho nos revela, das motivações dos participantes na procissão das calendas de junho, bem como nos motins dez dias mais tarde.

Analisemos então os detalhes desse texto. Segundo Agostinho, os pagãos haviam celebrado uma festa proibida por leis muito recentes, mas cujo texto oficial só fora notificado à câmara municipal pelo bispo Possídio uma semana depois. Essas *recentissimae leges* devem, sem dúvida, ser identificadas com o edito promulgado em Roma, em 25 de novembro de 407, pelo qual o imperador reafirmava sua firme disposição em acabar com os últimos sinais exteriores do paganismo: as estátuas de culto que ainda subsistiam deveriam ser retiradas; os templos dependentes das cidades ou situados nos domínios imperiais deveriam ser convertidos a um uso público profano; os proprietários particulares eram obrigados a destruir os lugares de culto de seus domínios; e todos os festins nos cemitérios, assim como todas as festas nas ruas, celebrados “em honra dos ritos sacrílegos”, eram rigorosamente proibidos e o bispo de cada localidade era autorizado a empregar a força para impedir essas práticas³⁵. Tais determinações eram uma resposta à solicitação dos bispos africanos Fortunaciano e Vicêncio, que haviam transmitido à corte imperial uma petição do concílio de Cartago de 407, e é com base nessa lei, certamente levada ao conhecimento de Possídio por esses mesmos bispos, que os clérigos de Calama haviam tentado barrar o desfile das calendas de junho de 408. Todavia, embora fosse conhecido na África desde o início do mês, o texto oficial da constituição só foi afixado no

34 Assim, LIZZI, R. *Discordia in urbe* (art. cit., n. 15), p. 138-139.

35 *Const. Sirmond. 12 = Código Teodosiano*, XVI, 10, 19.

fórum de Cartago, por ordem do procônsul Porfírio, em 5 de junho e é por essa razão que os dirigentes de Calama podiam justificar o seu descumprimento³⁶.

A “solenidade sacrílega” das calendas de junho havia sido celebrada por ocasião de uma festa tradicional na localidade que tinha por elemento essencial uma procissão dançante. Em sua juventude, Agostinho havia assistido em Madaura a uma procissão pagã desse tipo, da qual participavam os decurhões e os principais dirigentes municipais, que “saltavam em delírio e fora de si pelas ruas da cidade”³⁷. No caso de Calama, entretanto, Agostinho não menciona a participação dos dirigentes, mas deixa apenas a entender que eles não haviam feito nada para impedi-la. Não se tratava, portanto, de um desfile oficial em uma festa cívica, do qual as autoridades não deixariam de participar. Apesar disso, o cortejo contava com certa organização, o que incluía o transporte de imagens dos deuses. Afinal, como Agostinho mencionaria em sua segunda carta a Nectário, era precisamente para defender as estátuas de prata que eles haviam mandado fabricar que os mais atuantes dos pagãos haviam atacado a igreja, após terem sido interrompidos pelos clérigos³⁸. Por isso, o bispo insistia na necessidade de punir os culpados com a perda não tanto dos bens necessários à existência, mas dos bens supérfluos graças aos quais essas estátuas haviam sido fabricadas. Tudo isso parece indicar a participação no cortejo de uma associação pagã de plebeus, como tantas que continuavam a existir no Império Tardio e que contavam ainda com recursos próprios para celebrar suas festividades e banquetes em honra de suas divindades protetoras nos seus locais de reunião, nos cemitérios ou nos templos³⁹.

36 Sobre a obtenção e a promulgação da Constituição Sirmondiana 12, ver HERMANOWICZ, E. *Catholic Bishops* (art. cit., n. 23), p. 486-491.

37 Agostinho, *Ep.* 17, 4. Cf. LEPELLEY, C. Op. cit. (n. 23), t. II, p. 98-99, n. 28.

38 Agostinho, *Ep.* 104, 2, 5.

39 Um exemplo dessas práticas nos é revelado por quatro inscrições egípcias, datadas de 324 a 357, que conservam a lembrança das peregrinações anuais dos membros da corporação dos artesãos do ferro de Hermonthis a Tebas do Oeste para festejar no templo abandonado de Deir-el-Bahari, com sacrifícios e banquetes, a festa da coroação de Hórus: cf. EAJTAR, A. *Proskynema inscriptions of a corporation of iron-workers from Hermonthis in the temple of Hatshepsut in Deir-el-Bahari: new evidence for pagan cults in Egypt in the 4th century AD. Journal of Juristic Papyrology*, New York, v. 21, p. 53-70, 1991. Sobre os recursos dedicados por essas associações ao culto pagão, veja-se o exemplo da prestigiosa associação dos dendróforos (ao mesmo tempo corporação de um dos ofícios da construção e fiéis de Átis e da Grande Mãe), cujos bens foram finalmente confiscados em 415 por determinação imperial: *Código Teodosiano*, XVI, 10, 20. Cf. SALAMITO, J.-M. *Les dendrophores dans l’empire chrétien. Mélanges de l’École Française de Rome – Antiquité*, Roma, v. 99, p. 991-1018, 1987.

De todo modo, a petulância que o bispo lamentava nessa *turba saltantium* era certamente a de ter feito passar esse desfile diante das portas da igreja, mas é também provável que a dança em si mesma, com todas as suas conotações, tenha sido compreendida pelo clero como uma provocação. A dança, afinal, era uma característica essencial das celebrações pagãs, tanto por suas funções mágicas como por seu papel na exposição das crenças⁴⁰. Pelo canto e pela dança, os participantes nas celebrações podiam fazer alusões às histórias das divindades e é talvez por isso que Agostinho criticava as representações da imoralidade dos deuses que “fervilham no meio do povo sem que ninguém as proíba”⁴¹. Não é também impossível que a audácia e a indecência dos dançadores criticadas pelo bispo fossem uma referência indireta à permissividade e à espontaneidade populares que caracterizavam habitualmente tais manifestações. A sátira e o ridículo eram, de fato, elementos essenciais dos desfiles do ano novo e os cortejos dançantes, que se espalhavam pelas ruas e pelas praças das cidades africanas até mesmo nos dias de festas dos mártires cristãos, eram um motivo de escândalo tanto mais grave para os bispos quanto seus participantes não poupavam de suas “ofensas lascivas” nem mesmo as mulheres que vinham à igreja⁴². No contexto específico das calendas de junho de 408, em Calama, essa sátira que se exercia habitualmente no quadro da festa não poderia deixar de se voltar contra a Igreja e o clero cristão, e é talvez a esse episódio específico que Agostinho faria alusão em sua segunda carta, ao mencionar os risos e as blasfêmias com que os pagãos de Calama atacavam a Igreja cristã⁴³.

De qualquer forma, os participantes da procissão sabiam muito bem que a sua passagem pela rua da igreja seria tomada como uma provocação. O confronto, porém, não teria ocorrido se os clérigos não tivessem

40 MACMULLEN, R. *Christianisme et paganisme du IV^e au VII^e siècle*. Paris, 1998, p. 71-73.

41 Agostinho, *Ep.* 91, 5.

42 Sobre a festa do Ano Novo, cf. SCHEID, J. Les réjouissances des calendes de janvier d’après le sermon Dolbeau 26. Nouvelles lumières sur une fête mal connue. In: MADEC, G. (Ed.). *Augustin prédicateur (395-411)*. Paris: Études Augustiniennes, 1998, p. 353-365, e GLEASON, M. W. Festive satire: Julian’s *Misopogon* and the New Year at Antioch. *Journal of Roman Studies*, Londres, v. 76, p. 106-119, 1986. Sobre as *saltationes* deploradas pelos bispos africanos, ver o cânon do concílio de Cartago de 16 de junho de 401, *De paganorum conuiujs auferendis*, em MUNIER, C. (Ed.). *Concilia Africae, 345-525* (Corpus Christianorum Series Latina, 149). Turnholt: Brepols, 1974, p. 196-197.

43 *Ep.* 104, 3, 9.

intervido. Contudo, ainda que indignados por essa intromissão, os participantes do cortejo não responderam à afronta de maneira indiscriminada. De fato, ao atacarem o edifício, e não o clero, eles atentavam, na verdade, contra o próprio símbolo da presença cristã em Calama, desafiando as pretensões dos clérigos cristãos e do bispo Possídio em exercer um controle sobre o espaço e sobre a vida da cidade. A situação se deteriora na semana seguinte, quando Possídio notifica a nova lei à câmara municipal e exige sua aplicação. Mas o segundo apedrejamento da igreja repete ainda o mesmo padrão: trata-se mais uma vez de uma demonstração de força, por meio de um ataque simbólico, perpetrado por um grupo restrito de manifestantes, certamente os mesmos que haviam tomado parte na procissão pagã das calendas de junho. No dia seguinte, porém, a tentativa dos líderes cristãos de denunciarem os manifestantes faz com que os próprios clérigos se tornem os alvos dos ataques, ao mesmo tempo em que a recusa das autoridades em registrar a queixa é interpretada por todos na cidade como uma autorização à violência. É apenas a conjunção desses dois fatores que transforma os ataques isolados em uma revolta generalizada.

Os motins que se seguem, de acordo com a descrição de Agostinho, parecem ainda ter sido comandados por um grupo restrito de ativistas, que são os responsáveis pelo incêndio da igreja e pelo assassinato de um clérigo. Mas esse grupo minoritário está agora associado a um grupo mais vasto de saqueadores e ele passa a contar com o apoio manifesto da maioria dos pagãos, além da omissão de muitos cristãos. Duas características desse levante tornam difícil interpretá-lo em termos de um confronto intercomunitário ou mesmo de um embate entre clientelas fiéis atuando em nome de interesses exteriores. Em primeiro lugar, o alvo da revolta não é a comunidade cristã como um todo, mas o bispo, o clero e os edifícios eclesiais católicos. Em seguida, é preciso notar que a maioria dos cristãos não toma a defesa do bispo e alguns, como o próprio Agostinho notaria em sua segunda carta, chegam até mesmo a tomar parte no saque da igreja⁴⁴!

44 Id.

Motivações e contexto da revolta

Para reconstituir as motivações dos participantes nesse levante e compreender as razões do isolamento político do bispo Possídio em todo esse episódio, nós precisamos partir de um contexto mais amplo, que nos permita ver esse incidente não como um colapso momentâneo de relações normalmente pacíficas, mas sim como o resultado de anos de lutas anteriores. Afinal, como Erika Hermanowicz ressaltou recentemente, durante os pouco mais de dez anos que precederam os motins, Possídio não deixou de acumular inimigos em suas tentativas reiteradas de afirmar sua autoridade, tanto no interior de sua própria comunidade como em face dos demais grupos religiosos de Calama⁴⁵.

Possídio era um antigo membro do monastério de Hipona e havia sido consagrado bispo, por volta de 397, por indicação de Agostinho. A julgar, entretanto, pelas alusões às dificuldades suscitadas pela sucessão na cidade feitas pelo próprio Agostinho em uma carta escrita pouco após a morte do bispo Megálio, antecessor de Possídio, sua nomeação não parece ter sido facilmente aceita por todos os católicos, que podem ter visto no procedimento uma intervenção externa indevida⁴⁶. Essas dificuldades iniciais podem ter sido logo superadas, mas elas talvez expliquem por que, nos anos seguintes, nas disputas que o oporiam aos demais grupos religiosos de Calama, Possídio recorreria muito menos às alianças locais do que ao apoio externo de colegas como Agostinho⁴⁷. Também por isso, o bispo faria constantemente das disputas jurídicas seu principal campo de batalha, utilizando-se dos registros públicos e da legislação imperial para pressionar as autoridades locais ou provinciais a salvaguardar o que via como suas prerrogativas⁴⁸.

As vitórias obtidas por esses métodos não deixariam, porém, de suscitar a irritação das autoridades locais e o ressentimento de seus adver-

45 HERMANOWICZ, E. *Catholic Bishops* (art. cit., n. 23), p. 492-493.

46 *Ep.* 38. Cf. MANDOUZE, A. *Prosopographie chrétienne* (op. cit., n. 24), s.v. *Megalios*, p. 742.

47 Cf. *Ep.* 66, para uma intervenção de Agostinho junto ao bispo donatista de Calama, Crispino, sobre a conversão de uma comunidade rural.

48 HERMANOWICZ, E. *Christian Bishops* (art. cit., n. 23), p. 492.

sários. Em 403, em um debate público contra o bispo dissidente de Calama, realizado na presença dos magistrados municipais e registrado em atas públicas, Possídio humilhou de tal forma seu adversário que, nos dias seguintes, alguns donatistas preparam-lhe uma emboscada para vingar a honra de seu bispo Crispino. Durante uma visita pastoral a suas comunidades rurais, a comitiva de Possídio foi atacada por um bando de homens armados liderados por um padre donatista, que assaltou seus animais e sua bagagem, apedrejou e incendiou a casa de fazenda em que o bispo se escondera e espancou gravemente sua vítima, até que a afluência dos colonos para apagar o incêndio os fizesse desistir. Como ocorreria nos eventos de 408, a resposta de Possídio foi, inicialmente, a de registrar uma queixa contra seus agressores nos registros municipais. Mas, diante da omissão de seu oponente e dos tumultos suscitados pelos fiéis donatistas, Possídio decidiu apelar ao tribunal provincial, utilizando-se da legislação imperial contra as heresias para obter, em 404, a condenação do bispo Crispino. A partir de 405, utilizando-se dos recursos legais que lhe oferecia a promulgação do Edito de União, pelo qual a Igreja da dissidência era colocada na ilegalidade, Possídio parece mesmo ter feito com que o bispo Crispino fosse exilado e seus bens eclesiásticos confiscados em benefício dos católicos⁴⁹.

Em 408, os dirigentes municipais e muitos outros cidadãos de Calama já tinham, portanto, inúmeros motivos para a irritação e a inquietude diante dos métodos entusiásticos de Possídio. A interferência dos clérigos na proclamação das calendas de junho seria apenas o catalisador desse descontentamento. Muitos dos dirigentes municipais eram ainda partidários dos antigos cultos e era natural que defendessem a manutenção das tradições locais, contra as quais o bispo se opunha. Além disso, em sua condição de responsáveis locais, não podiam ficar indiferentes às pretensões do bispo católico de tomar em suas mãos a responsabilidade pela aplicação das leis na cidade. Possídio, por fim, pode ter cometido uma imprudência fatal ao ameaçar os decurhões com as sanções previstas na lei que ele notificava à

49 Sobre o atentado a Possídio e o processo do bispo Crispino, cf. Possídio, *Vita Augustini*, 12; Agostinho, *Contra Cresconium*, 3, 46-47 e *Ep.* 105, 4. Sobre a publicação e a aplicação do Edito de União de 405, ver LANCELOT, S. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, 1999, p. 409-414.

câmara municipal⁵⁰. Quer tenham simplesmente autorizado ou ativamente incentivado o ataque à igreja e ao clero no dia seguinte, os dirigentes locais tinham razões suficientes para desejar a eliminação de Possídio e podem, de fato, ter contribuído para isso.

Mas o interesse dos dirigentes, por si só, não determina a disposição dos ativistas em atacar os edifícios e os clérigos católicos, nem explica o apoio explícito da maioria dos pagãos a essa revolta. Pois ainda que esses plebeus tenham sido incentivados pelas autoridades locais, eles não estavam agindo em nome de lealdades políticas ou de interesses exteriores, mas defendendo suas próprias práticas religiosas. Os mais atuantes dos pagãos respondiam explicitamente às ameaças do clero de proibir suas práticas e de puni-los por seus protestos. Como diria o próprio Agostinho em sua segunda carta a Nectário, é precisamente para poderem “guardar, venerar e adorar com rito sacrílego” as imagens dos deuses que eles haviam carregado em procissão que esses ativistas haviam chegado “a incendiar a igreja de Deus, a entregar à depredação da população infeliz o sustento dos pobres piedosos e a derramar sangue”⁵¹. A maior parte dos pagãos, por sua vez, manifestava para com a atuação desses revoltosos não apenas um contentamento velado, uma disposição de consciência, que Agostinho não poderia julgar, mas um apoio explícito, que resulta da radicalização das posições nesse conflito e que, ao mesmo tempo, contribui para esse fim, ao confortar os ativistas em sua ação. Essa ampla solidariedade defensiva é recorrente em muitos episódios contemporâneos de resistência às tentativas dos líderes cristãos de destruir os cultos pagãos locais e ela manifesta a permanência, nos séculos IV e V, da importância das tradições locais na piedade popular pagã. Com efeito, independentemente dos significados atribuídos pelos intelectuais e sacerdotes pagãos às instituições tradicionais, a maioria dos pagãos tinha suas próprias razões de defender os templos, enquanto fontes locais de um

50 Como sugere HERMANOWICZ, E. *Catholic Bishops* (art. cit., n. 23), p. 492. A Constituição Sirmoondiana 12 previa, de fato, uma multa de doze libras de ouro aos decurhões que se mostrassem negligentes em aplicar as medidas contra os pagãos decididas pela autoridade imperial.

51 Agostinho, *Ep.* 104, 2, 5: *habent und male uiuunt, id est, ut nihil aliud dicam, certe unde falsorum deorum argentea fabricauerunt simulacra, pro quibus uel seruandis, uel adorandis, uel sacrilego ritu adhuc colendis usque ad ecclesiae dei prosiliatur incendium et religiosissimorum pauperum sustentacula infelici uulgo diripienda praebeantur sanguisque fundendus...*

poder sobrenatural, e os festivais locais, enquanto garantia de segurança, fertilidade ou prosperidade em suas vidas⁵².

O mesmo engajamento na defesa de valores e práticas não se dá entre os cristãos de Calama e nós devemos interrogar as razões disso. É possível, como diz Agostinho, que a maioria dos cristãos não tenha ousado socorrer o clero ou apagar o incêndio dos edifícios eclesiásticos por temerem as retaliações dos “poderosos inimigos da Igreja”. Muitos cristãos poderiam, de fato, estar ligados aos membros pagãos da elite municipal por relações de dependência econômica e todos estavam submetidos a seus poderes policiais. Esses cristãos sabiam que uma resistência aberta poderia lhes custar a perda da casa, do trabalho ou até mesmo uma denúncia caluniosa em justiça, que poderia conduzir à espoliação de seus bens, à tortura e até à morte. Esses abusos de poder são um tema recorrente na predicação de Agostinho em Cartago ou Hipona, mas tais intimidações podiam muitas vezes ser um motivo a mais a incentivar uma ação coletiva de cristãos contra as lideranças pagãs, como, de fato, pode ser constatado em Cartago, em 401⁵³. É verdade que a população de uma pequena cidade como Calama estava muito menos protegida pelo anonimato do que as multidões em uma metrópole, mas o temor de sofrer represálias não é jamais um empecilho à eclosão de uma revolta, desde que seus participantes estejam realmente convencidos de sua legitimidade e urgência. Por isso, nós podemos também nos perguntar se a omissão dos cristãos não se deve muito mais ao fato de que nem todos estavam convencidos da necessidade da abolição das festas tradicionais e ainda menos da legitimidade dos métodos empregados por Possídio.

De qualquer modo, não é certamente por temerem as autoridades que alguns cristãos tomaram parte ativa no saque da igreja. Nessa “população infeliz” que os ativistas pagãos mobilizam para a depredação dos bens eclesiásticos nós temos talvez o exemplo mais próximo da verdadeira multi-

52 Cf. FRANKFURTER, D. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998, capítulo 2.

53 Cf. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J.C. “*Vt maiores pagani non sint!*” Pouvoir, iconoclasme et action populaire à Carthage au début du Ve siècle (Saint Augustin, *Sermons* 24, 279 et Morin 1). *Antiquité Tardive: Revue Internationale d’Histoire et d’Archéologie* (IVe-VIIIe s.), Paris, v. 14, p. 245-262, 2006.

dão manipulada, segundo a definição de George Rudé, ou seja, “um bando pago para agir em nome de interesses exteriores”⁵⁴. Ainda assim, é preciso lembrar que mesmo esses atores tinham suas próprias razões de agir. O saque é uma forma típica de violência coletiva oportunista que ocorre com frequência nos interstícios das lutas políticas, nos momentos em que os mecanismos normais de repressão parecem temporariamente suspensos, e que tem sempre como componente essencial a busca de vantagens materiais ou de vingança⁵⁵. No caso do levante de Calama, nós podemos, sem dúvida, ver nessa “população infeliz”, que Agostinho distingue tão claramente dos principais ativistas, um grupo de pessoas mobilizadas, talvez entre os mais pobres, pela perspectiva de vantagens econômicas. Mas, no caso dos cristãos que tomaram parte nesse saque, nós podemos também nos questionar sobre os motivos dessa infidelidade a sua Igreja. Parece-me que a razão dessa atitude deve ser buscada no modo como a comunidade cristã havia sido autoritariamente unificada a partir da publicação do Edito de União de 405. Como vimos, a partir do momento em que a Igreja Donatista havia sido colocada na ilegalidade, seus líderes exilados e seus bens confiscados em benefício dos católicos, muitos fiéis donatistas haviam sido *de facto* incorporados à Igreja Católica, mas sua lealdade não poderia ser automaticamente assegurada. Se esses saqueadores eram, portanto, antigos donatistas, sua ausência de escrúpulos em se apropriarem daquilo que Agostinho definia como os “bens dos pobres”, mas que muitos consideravam ainda como o fruto de uma espoliação ilegítima, torna-se compreensível⁵⁶. Nesse caso, nós poderíamos até mesmo privilegiar a vingança como o principal componente de sua atuação.

54 RUDÉ, G. *The Crowd in the French Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1959.

55 TILLY, C. Op. cit. (n. 19), p. 130-149.

56 Sobre as críticas dos donatistas aos católicos pelo confisco de seus bens, cf. Agostinho,

Ep. 93, 12, 50.

As conseqüências do levante

De qualquer forma, para esses cristãos que tinham se comprometido na revolta, quer por não terem prestado socorro à Igreja, quer por terem participado dos saques, Agostinho explicaria mais tarde a Nectário que a penitência espiritual e o temor do julgamento divino já eram suficientes⁵⁷. Era, na verdade, contra os pagãos, “origem e causa desse mal”, que o bispo pedia uma punição exemplar, para prevenir novos incidentes. É assim que Agostinho encerrava sua primeira carta, comprometendo-se a velar para que a vida dos culpados fosse respeitada e para que esses conservassem ainda os bens necessários à existência, mas não para que escapassem de toda punição pecuniária, exceto, talvez, caso se convertessem⁵⁸.

Agostinho deveria, entretanto, esperar ainda oito meses até que Nectário lhe respondesse a essa primeira carta, escrita no começo de agosto de 408. Nesse meio tempo, alguns dos culpados, identificados nas investigações promovidas pela autoridade provincial, haviam sido presos, confessado seus crimes, mas liberados em seguida, após uma intervenção de Agostinho⁵⁹. Possídio, porém, que talvez desejasse uma legislação ainda mais dura do que gostaria Agostinho, já havia embarcado rumo à corte. Mas antes mesmo que pudesse impetrar sua solicitação, a morte de Estilício, em 23 de agosto de 408, deu novas esperanças aos pagãos de Calama. Regente *de facto* do Império do Ocidente, Estilício era visto como o verdadeiro instigador da política religiosa do jovem imperador Honório e muitos imaginavam que essas leis seriam abolidas após sua morte. Em outubro de 408, o concílio de Cartago chegou a enviar dois bispos à corte imperial para solicitar a reafirmação da legislação “contra os pagãos e os hereges”, tendo em vista os recentes ataques perpetrados na África contra os bispos católicos. Agostinho, por sua vez, complementando os esforços dos bispos presentes em Ravena, escreveu ao novo mestre dos ofícios, Olímpio, para solicitar-

57 Agostinho, *Ep.* 104, 3, 9.

58 Agostinho, *Ep.* 91, 10.

59 Nectário, apud Agostinho, *Ep.* 103, 4.

lhe medidas enérgicas a fim de que todos os inimigos da Igreja soubessem “que as leis editadas em favor da Igreja de Cristo haviam sido promulgadas pelo filho de Teodósio, não por Estilício”⁶⁰.

O resultado dessas pressões dos bispos africanos foi a promulgação em 15 de janeiro de 409, em Ravena, de uma ordenança pela qual Honório mobilizava todas as forças da administração provincial e até mesmo as tropas do *comes Africae* para punir os responsáveis pelas violências cometidas contra as igrejas e o clero católicos na África. Os governadores deveriam convocar os acusados de ter perpetrado as recentes violências e, se seu crime fosse provado, seus bens deveriam ser confiscados e eles deveriam ser relegados, segundo sua condição, quer às minas, quer ao exílio. A essa determinação específica era acrescentada uma lei geral que previa a pena capital para todos aqueles que, no futuro, ousassem atacar o clero ou as igrejas. Os nomes dos culpados desses crimes deveriam ser levados ao conhecimento do governador da província pelos responsáveis locais. Quando os ataques fossem perpetrados por uma multidão, aqueles que pudessem ser identificados deveriam ser presos e forçados a denunciar seus comparsas. Se as forças civis não pudessem controlar a multidão, até mesmo o exército deveria ser convocado. Por fim, os donatistas, os hereges, os judeus e os pagãos eram advertidos de que todas as leis promulgadas contra eles continuavam válidas, enquanto os governadores que se mostrassem negligentes eram ameaçados com a perda de sua dignidade, os principais responsáveis da burocracia provincial eram passíveis de uma multa de vinte libras de ouro e os decuriões que se mostrassem omissos deveriam ser exilados, após terem seus bens confiscados⁶¹.

É por ter tido notícia das ameaças contidas nessa nova lei que Nectário voltou a escrever ao bispo de Hipona, por uma carta que Agostinho receberia em 27 de março de 409. Nessa carta, Nectário manifestava sua inquietude diante da perspectiva de ver seus concidadãos serem reduzidos à miséria pelos confiscos e de ver tanto os culpados quanto os inocentes serem conduzidos ao tribunal do governador para ali serem torturados ou

60 Agostinho, *Ep.* 97,3. Sobre o concílio de Cartago de 408, cf. MUNIER, C. *Op. cit.* (n. 42), p. 219. Sobre a queda de Estilício e as embaixadas episcopais enviadas à Corte imperial em 408, ver HERMANOWICZ, E. *Catholic Bishops* (art. cit., n. 23), p. 499-504.

61 *Const. Sirmond.* 14. Cf. HERMANOWICZ, E. *Catholic Bishops*, p. 504-510.

até mesmo executados, como uma aplicação estrita da nova lei, de fato, poderia sugerir⁶².

Em sua resposta, Agostinho assegurava a Nectário que Possídio não teria jamais solicitado às autoridades a tortura e a morte dos culpados, mas ele pedia a seu correspondente que precisasse as razões de sua inquietude, a fim de que ele pudesse quer impedir esses castigos, quer responder àqueles que tinham espalhado esses boatos. Quanto à perda dos bens, que Nectário considerava pior que a morte, Agostinho insistia que, embora a pobreza laboriosa não fosse um mal em si, não era a intenção da Igreja reduzir ninguém à miséria ou à mendicância. O objetivo dos bispos era apenas assegurar uma punição pecuniária que, por um lado, privasse os culpados pelos crimes cometidos em Calama dos bens supérfluos que lhes havia permitido praticar seus cultos pagãos, e que, por outro, sancionasse as autoridades por sua omissão em restabelecer a ordem⁶³.

Nós não conhecemos o desenlace desse episódio. Mas, pode-se inferir de uma carta enviada por Agostinho ao procônsul Donato, nesse mesmo ano de 409, que as novas determinações imperiais estavam, de fato, sendo cumpridas com o rigor que Nectário temia, tendo o governador, com base nessa lei, ignorado as súplicas do bispo e ordenado a execução de diversos donatistas acusados de atos de violência contra as igrejas ou o clero católicos⁶⁴. Agostinho pode ter esperado obter a conversão dos pagãos de Calama obtendo para eles o perdão, após terem sido ameaçados com a aplicação da legislação imperial, e Possídio, do mesmo modo, pode ter esperado com esse método impor-se finalmente na localidade. Mas, como lembra Jill Harries, as conseqüências de uma intervenção imperial nem sempre poderiam ser controladas e, ao apelarem a forças externas à África, os bispos poderiam na verdade enfraquecer sua posição em suas próprias comunidades, ao se mostrarem incapazes de resolver sozinhos suas dificuldades⁶⁵.

62 Nectário, apud Agostinho, *Ep.* 103.

63 Agostinho, *Ep.* 104.

64 Agostinho, *Ep.* 100. Cf. HERMANOWICZ, Catholic Bishops, p. 516-519.

65 HARRIES, J. *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 91.

Conclusão

A análise dos motins de Calama, segundo os métodos que nos propusemos seguir, nos revela, portanto, um quadro bem mais complexo do que todos os rótulos comumente usados para descrever uma revolta desse tipo. Os motins de Calama são muito mais do que a expressão de uma “reação pagã” à campanha do Império e da Igreja pela abolição do paganismo – e isso não apenas porque as rivalidades intercomunitárias não são os únicos fatores em jogo, mas também porque os próprios grupos religiosos em Calama se revelaram muito menos coesos e suas fronteiras muito mais fluidas do que se poderia supor. Porém, tampouco podemos descrever essa revolta, como o fez Rita Lizzi⁶⁶, apenas nos termos de uma disputa entre dois partidos políticos consolidados, ligados por laços de clientela respectivamente aos chefes políticos tradicionais e à liderança emergente do bispo cristão, pois os fiéis cristãos não demonstram nenhuma fidelidade sem falha ao bispo Possídio e os pagãos comuns, mesmo se instigados pelos dirigentes locais, não agem em nome de lealdades políticas, mas no de suas próprias práticas e concepções religiosas. Se o episódio não pode ser visto como uma expressão natural e inevitável das rivalidades inatas aos grupos religiosos, ele nem por isso deveria ser explicado, como o propôs Michèle Salzman, como uma “quebra da ordem local” ou uma falha momentânea no “consenso social”⁶⁷. É verdade que a destruição coordenada dos edifícios eclesiásticos católicos e o atentado à vida dos clérigos e do bispo são mecanismos específicos, desencadeados por necessidades contingentes. Mas essa violência coletiva não é um acidente isolado: ao contrário, trata-se de um instrumento numa luta mais ampla e que se desencadeia a partir de um *continuum* de práticas coletivas, que vão desde os laços quotidianos de sociabilidade em uma associação pagã e dos rituais tradicionais da sátira na festa das Calendas, à demonstração de força numa procissão específica, aos ataques isolados a um alvo simbólico até, enfim, a destruição coordena-

66 LIZZI, R. *Discordia in urbe* (art. cit., n. 15), p. 138-139.

67 SALZMAN, M.R. *Rethinking Pagan-Christian Violence*. In: DRAKE, H.A. (ed.), *Op. cit.* (n. 3), p. 265-285.

da do inimigo. Mesmo o oportunismo do saque dos bens da Igreja nesse episódio poderia ser visto como um acerto de contas com o bispo por frustrações anteriores, sofridas por muitos cristãos e, sobretudo, pelos antigos fiéis da dissidência donatista. Os motins de Calama podem, enfim, ser descritos como uma “revolta conservadora”, como o faz Christopher Haas, na medida em que os revoltosos objetivam a manutenção de costumes tradicionais e são apoiados pelas autoridades locais⁶⁸. Mas, longe de representar um meio excepcional de restaurar uma pretensa estabilidade original da cidade, esses motins devem antes ser vistos como a expressão de uma intensa luta pelo poder na localidade e pela própria definição da comunidade urbana. Em debate estava não só o domínio incontestado das lideranças tradicionais, mas também as pretensões do bispo católico em eliminar todos os demais grupos religiosos, em determinar as condutas da população e em discriminar a validade das práticas religiosas e das festividades tradicionais. A violência é, de fato, uma forma muito concreta de continuar um debate político. Mas é preciso ressaltar que, nesse debate, as lideranças não eram os únicos atores políticos.

68 HAAS, C. Op. cit. (n. 10), p. 285-286 e p. 463, n. 17, comparando o episódio de Calama aos motins de junho de 356 em Alexandria. Para uma interpretação alternativa do motim alexandrino, veja-se, entretanto, HAHN, J. Op. cit. (n. 19), p. 64.