

El donatismo: ¿religión o política?

CARLOS G. GARCÍA MAC GAW
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

Se realiza un estado de la cuestión crítico sobre la problemática historiográfica del donatismo, fundamentalmente a partir del texto de André Mandouze, *Le donatisme représente-t-il la résistance à Rome de l'Afrique tardive?*, el cual organiza la visión sobre la problemática, y presenta dos ejes sobre los que se ha organizado la producción académica sobre la cuestión: una que reconoce en el donatismo un movimiento esencialmente religioso, y la segunda, que observa en él, a pesar de su apariencia, un movimiento esencialmente social. A partir de esta presentación se rescatan determinados trabajos y, fundamentalmente, se analizan sus diferentes posturas. Se realiza un enfoque más preciso sobre la problemática de los circunceliones, por su incidencia en la temática, y, fundamentalmente, se reelabora un enfoque dinámico sobre la cuestión del bautismo en relación a la disputa donatista, utilizándolo como ejemplo para salir del *impasse* historiográfico en que se encuentra esta temática.

Para hacer un balance bibliográfico sobre el tema del donatismo tal vez convenga partir del artículo de André Mandouze, *Le donatisme représente-t-il la résistance à Rome de l'Afrique tardive?*¹, donde se realiza un estado de la cuestión a partir de la problemática de la resistencia a los patrones culturales greco-romanos. Se presenta esta «vieja cuestión» teniendo en cuenta que la política y la religión coexisten en su interior, aunque el énfasis en uno u otro aspecto dependa de los diferentes períodos de la crítica histórica. Política y religión están entremezcladas de forma tal que es difícil separarlas: el centro de referencia obligado, Roma, es ambivalente; durante largo tiempo centro político, pero también, a partir de la paz de la Iglesia, centro religioso. Es de-

¹ En D. M. Pippidi (ed.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien, Travaux du VIe Congrès International d'Etudes Classiques, Madrid, Septembre 1974*, Belles Lettres-Editura Academiei, Paris-Bucarest, 1976, 357-366.

cir que, si se pensara al donatismo como resistencia política a Roma, sería imposible ignorar la carga religiosa implícita emanada como centro apostólico. Según el autor, los especialistas de la Antigüedad tardía dependen aquí estrechamente de los historiadores del período altoimperial, pero deben tener en cuenta los elementos presentes que determinan la originalidad africana a la vez que la especificidad cristiana. El objeto del trabajo de Mandouze no es, según sus propias palabras, realizar un balance sistemático de los trabajos de sus predecesores, sino actuar sobre sus interferencias consideradas en función del *corpus*² constituido de la documentación de base, debiendo entenderse que la relación entre el donatismo y Roma presenta en sí un interés suficiente para que se evite retrotraerla a una simple ilustración de las relaciones generales de la Iglesia con el Bajo Imperio. El autor trata de demostrar que la problemática está mal planteada y que es provisoriamente insoluble, aunque permanece metodológicamente abierta.

Rescata dos corrientes fundamentales que han orientado el acercamiento al tema:

- Una que reconoce en el donatismo un movimiento esencialmente religioso, lo que implica, al negar la comunión con la Iglesia católica de Africa, una forma de resistencia a Roma al considerarse a ésta como pretendida silla apostólica.
- La segunda, que observa en el donatismo, a pesar de su apariencia, un movimiento esencialmente social, incluso político, que bajo la cobertura de un rechazo a la unidad religiosa cuyo principio religioso está en Roma, representa de hecho una forma particularmente hábil de cuestionarla como principio de la unidad del imperio.

Se reconoce que estos enfoques han condicionado al menos implícitamente los estudios serios sobre el tema, lo que indica que es necesario matizar estas posturas extremas, que, en principio, aparecen como operativas para efectuar el balance. Así, el autor entiende que el trabajo clásico de Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*³, representa la tesis religiosa, mientras que el no menos importante de Frend, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*⁴, ilustra la tesis socio-política. Aunque se aclara que, para ser justos, hay que destacar que frecuentemente los lectores e incluso los discípulos de ambos investigadores extraen consecuencias radicales de análisis muy matizados, al punto que, a veces, se pueden llegar a invertir las posiciones. En estas visiones es la situación imperante en el catolicismo o en el Africa lo que se presenta como condición favorable para

² La sistematización del *corpus* del donatismo le correspondió a L. Duchesne, *Le Dossier du Donatisme*, MEF, X, 1890, 590 ss.

³ P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. V, Paris, 1912.

⁴ W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford, 1952.

el surgimiento del movimiento, descontando que la capital del imperio está demasiado lejos como para que se hable de «resistencia a Roma», a pesar de que su intervención será determinante más adelante. De esta forma inmediatamente se ha tratado de relacionar al donatismo con las condiciones directas imperantes en el Africa, antes que con una oposición vaga con la Roma de ultramar. De donde se deducen dos actitudes completamente opuestas según se considere a la romanización del Africa como un éxito o como un fracaso, o más precisamente, según el enfoque ideológico que se le otorgue al acto de la romanización: instalación de una cultura superior o esclavizamiento de los pueblos aborígenes; siendo el donatismo la expresión de unos «marginales» en el primer caso, o la afirmación de libertad de los pueblos africanos en el segundo. Así Gilbert Charles-Picard⁵ entiende que las transformaciones de las poblaciones líbico-púnicas y la adhesión profunda de la mayoría al orden imperial no se debe a la imposición de la obligación administrativa y militar, mientras que André Julien⁶ y Christian Courtois entienden que los frutos de la autocracia romana fueron evidentemente amargos.

No obstante, y esto aparece determinante a los ojos de Mandouze, para hacer de estos cristianos cismáticos ya sea bandidos, ya justicieros llevados contra la autoridad romana, fue necesario un punto de inflexión que permitiera el pasaje de lo religioso a lo político: la irrupción de los circunceliones como auxiliares o grupo de choque del donatismo. Si bien se puede estimar que entre donatistas y circunceliones no existe sino un diferente grado de exaltación religiosa, desde el momento en que se identificó a los últimos como representantes de la clase social más explotada, y a partir de que se habló de su *status* jurídico⁷ o de sus empleos precarios, el fenómeno de los circunceliones toma a los ojos de algunos una importancia tal que se invierte la relación de causa a efecto, y con la incidencia del marxismo se lo ha rebajado a superestructura religiosa de una tentativa de revolución social y política llevada en nombre de las poblaciones africanas contra el imperialismo romano. En este aspecto el autor considera que la cuestión se encuentra mal planteada y que, en estos términos es provisoriamente insoluble. Par avanzar en su resolución se destaca que, primeramente, es una problemática metodológicamente abierta en la medida en que se rompa con los presupuestos de base de las dos posiciones extremas. Se destaca así la forma del tratamiento del tema por Emin Tengstrôm⁸, quien en lugar de tratar de resolver la cuestión categóricamente, más bien lo hace categorialmente⁹,

⁵ G. Charles-Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, París, 1959, 44.

⁶ Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord des origines à la conquête arabe (647 ap. J.C.)*, 2ème. éd., (revisada por Ch. Courtois), París, 1951, 231.

⁷ En este caso el autor se refiere a Ch. Saumagne, «Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les Circuncellions d'Afrique», *Annales d'histoire économique et sociale*, 6, 1934, 355-364.

⁸ *Donatisten und Katholiken*, Göteborg, 1964.

⁹ El juego de palabras se transcribe textualmente a partir del que el autor realiza en su idioma, utilizando *catégoriquement* y *catégoriellement*, lo que no cambia su sentido.

atándose a algunos textos y a ciertos momentos esenciales. En segundo lugar sugiere dejar de costado en un principio la problemática de los circunceliones, en la medida en que ésta se circunscribe a períodos estrechos y a veces con reservas de los mismos jefes donatistas. En tercer término sugiere ajustarse a las exigencias cronológicas, prestando atención a los sucesos que se circunscriben a los años 311/411; criticando así a autores como Frensd y Brisson¹⁰ quienes habrían «exagerado la importancia dada a las preliminares lejanas del donatismo (remontándose no solamente hasta las concepciones teológicas y disciplinarias de Cipriano, sino incluso hasta las de Tertuliano)»¹¹. Finalmente realiza algunas recomendaciones metodológicas como recordar que el *corpus* donatista es en realidad antidonatista, y que esta documentación aparece, término promedio, alrededor de cincuenta años después de los sucesos recogidos. Como conclusión el autor nos dice que, incluso si hubiera que llegar a la conclusión negativa de Jones¹² («finally the sects never pursued political aims, whether national or social») esto no impide en absoluto que sea legítimo retomar la cuestión: «Pour ma part, je pense que, vu de Rome, le donatisme a sans aucun doute posé au gouvernement impérial un problème qui, pour lui, avait nécessairement un aspect politique»¹³.

Se puede encontrar en el análisis presentado por Mandouze un águado sentido de la oportunidad que organiza con buen criterio la problemática del donatismo. El clivaje marcado por el autor es efectivamente operativo, y se debe encuadrar por otra parte, en el momento histórico en que fue escrito. La década de los años 70 supuso una revalorización de la problemática centro-periferia, teniendo como eje los procesos políticos de América Latina y frica en donde el imperialismo era el punto de reflexión; incluyéndose la cercana intervención francesa en Argelia. De todas formas, y considerando las restricciones formales que la intervención en un congreso le impone a su autor, insistiremos en la observación de algunas de las obras ya citadas, fundamentalmente la de Frensd. Primeramente conviene destacar su valor en cuanto a los tópicos que efectivamente cubre, partiendo desde los orígenes del cisma y pasando por las condiciones geográficas, económicas, de urbanización, y más en particular, sobre la situación de la Iglesia en el norte africano. Es decir que el autor presenta una cosmovisión para tratar de comprender el surgimiento y las características del fenómeno. En cuanto a los factores religiosos relacionados con la producción historiográfica Frensd se encarga de observar en su introducción¹⁴ que la revalorización del interés por el dona-

¹⁰ J. P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale*, París, 1958.

¹¹ *Op. cit.*, 364.

¹² A. H. M. Jones, «Was ancient Heresies national or social movements in disguise?», *JTS*, X, 2, 1959, 280-298. Se puede ver también W. H. C. Frensd, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, en D. Baker (ed.), *Studies in Church History*, vol. IX, Cambridge, 1972.

¹³ *Op. cit.*, 366.

¹⁴ *Op. cit.*, xiii/xviii.

tismo se debe a que, en parte, jugó un papel en la controversia entre protestantes y católicos. Estos últimos, de Baronio ¹⁵ en adelante, creyeron ver en el donatismo el prototipo del cisma protestante: una comunidad local arrojándose una virtud superior y separándose de la Iglesia, y este interés contribuyó a profundizar los estudios sobre el tema. Es decir que se debe tener en cuenta este vínculo entre el objeto y su enfoque a partir de la militancia religiosa observada por los estudiosos. De igual forma, en ciertos casos el propio trabajo de Frend es calificado de favorecer las posturas donatistas, y en otros es sencillamente ignorado ¹⁶. De más está decir que Frend es inglés y protestante, y que el conjunto de sus detractores es manifiestamente católico. Según él mismo reconoce, se inició un acercamiento desde un ángulo no tradicional a partir del trabajo de un pastor evangelista de Westfalia, Wilhelm Thümmel, que identificó al donatismo como un movimiento nacionalista con fondo sociológico. Inspirado en las líneas de investigación de J.J. von Döllinger este pastor llamó la atención sobre los orígenes de la disputa en Numidia y el rol jugado por los numidios en la misma, el soporte dado por los donatistas a los rebeldes Firmo y Gildo, y la aparente coincidencia del donatismo con áreas en que se hablaba un lenguaje nativo ¹⁷ (que Thümmel identificó con el púnico), postura de la que el autor es expresamente solidario. Igualmente cabe destacar el intento de relacionar al movimiento donatista con un substrato religioso berebere, presente en el área desde su prehistoria a los siglos tempranos de la ocupación romana. Su idea no es la de buscar en estos elementos una causa directa para explicar el surgimiento del cisma, sino salir del enfoque coyuntural como condicionante de la situación para incorporar los parámetros sociales. Aunque desde las posturas historiográficas basadas en los «móviles religiosos» que presenta Mandouze ¹⁸ se resuelve en apariencia más homogéneamente la explicación sobre los motivos del conflicto, sin em-

¹⁵ Baronius, *Annales Ecclesiastici*, 1609, t. II.

¹⁶ Por ejemplo, S. Gherro, «Stato e Chiesa di fronte alla controversia donatista nei primi anni dell'età costantiniana», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris de la Pontificia Universitas Lateranensis*, XXXVI, 359-409, se da el gusto de ignorar la obra de Frend en un artículo editado en el año 1970. De igual forma en la bibliografía general establecida por P. Congart, «Traité Antidonatistes», en *Oeuvres de Saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne*, vol. 28, Desclée de Brouwer, 1964; que cita G. Bavaud en la introducción y notas del vol. 29 de la misma obra, se obvia la de Frend.

¹⁷ Sobre el problema de la persistencia de la cultura púnica se puede ver H. Basset, «Les influences puniques chez les Berères», *Revue Africaine*, 65, 1921, 340-375; Ch. Courtois, «Saint Augustin et le problème de la survivance de punique», *Revue Africaine*, 94, 1950, 259-282; W. M. Green, «Augustine use of punic», en *Semitic and Oriental Studies*, Univ. of California, Publications in Semitic Philology, t. XI, 1951, 179-190; E. Acquaro, «L'eredità di Cartagine», en *L'Africa romana. Atti del III Convegno di Studio*, Sassari, 13-15 Dicembre, 1985 a cura di A. Mastino. Pubbl. del Dip. di Storia dell'Univ. di Sassari, VII, Sassari, Gallizi, 1986, (LAR III); Ch. Saumagne, «La survivance du punique en Afrique aux IV^e et V^e siècles ap. J.C.», *Karthago*, t. IV, 1954, 171-178; F. G. B. Millar, «Local cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa», *JRS*, 58, 1968, 126-134.

¹⁸ Cfr. pág. 1.

bargo, entender una herejía, o cisma, desde esta perspectiva supone creer que el discurso eclesiástico puede circular de manera incontaminada respecto de los problemas seculares entre los fieles. Conviene romper el encademanamiento causa-efecto que se presenta desde la historia que prioriza los móviles puramente religiosos para teñirla con intereses profanos. De esta manera se puede reconocer la existencia de problemáticas regionales, que a veces no pueden ser disimuladas por los intereses católicos de la Iglesia¹⁹. Según Frend:

«Debe dejarse fuera de toda especulación si el donatismo, habiendo triunfado Gildo, se pudo desarrollar como una Iglesia nacional como aquella de los coptos en el valle del Nilo. El genio creativo, el entusiasmo religioso, apoyo popular, y un liderazgo vigoroso no faltaron durante este período entre los donatistas. Pero ellos no tuvieron una solución práctica al problema de la relación entre Iglesia y Estado. Rebeldes de hecho contra el imperio romano, no pudieron desarrollar un sistema alternativo de gobierno en el cual el donatismo pudiera tener el mismo lugar que el catolicismo mantenía en el mundo romano. Careciendo de un objetivo político consciente para sí mismos, tuvieron que esperar la «mano de Dios» en la forma de un invasor extranjero para remover a sus opresores, y ni los godos, ni los vándalos, ni los árabes siguieron sus fines. El fanatismo y el fatalismo no eran la fundación a partir de la cual podía construirse una sociedad nueva»²⁰.

Como él mismo dice, debe quedar fuera de toda sospecha la posibilidad de desarrollo de una iglesia nacional bajo el gobierno de Gildo. El problema es si éste era el objetivo de los donatistas, o, en todo caso, si todos los donatistas compartían este objetivo. De hecho, durante el liderazgo de Optato, el donatismo funcionó como una iglesia nacional en sincronía con la política —no demasiado abiertamente independentista— de Gildo. Esto resultó cómodo en la medida en que el donatismo consiguió un apoyo completo del poder secular para afirmar su dominio en la región. De esta forma la iglesia donatista llegó al pico de su poder y desarrollo durante esta época. Pero, ¿toda la jerarquía donatista compartía esta posición? ¿O simplemente acompañaban el liderazgo indiscutido de Optato, conscientes de los beneficios que este alineamiento político otorgaba a su iglesia? La misma existencia del cisma maximianista²¹ debe llamarnos a la reflexión acerca de la universalidad de ali-

¹⁹ Para la cuestión de la unificación doctrinal eclesiástica ver G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid, 1984. También sobre la institucionalización de la Iglesia ver el trabajo clásico de Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, México, 1956. Sobre los condicionantes estructurales para el surgimiento de las herejías ver C. G. García, «Ortodoxia y herejía en el bajo imperio romano. Un análisis estructural del problema», ponencia inédita, *II Jornadas Inter-Escuela-Departamento de Historia, Rosario, Argentina, 1989*.

²⁰ W. H. C. Frend, *op. cit.*, 226.

²¹ A. C. de Veer, *L'Exploitation du schisme maximianiste par S. Augustin dans sa lutte contre le Donatisme, dans Recherches augustiniennes*, 1965, 219-37.

neamiento de los donatistas, y en particular de su jerarquía. Es decir que la dirigencia donatista de hecho tenía diferentes intereses en ciertos temas y no hay por qué pensar que su unidad era monolítica, como de hecho tampoco lo era la perspectiva de la Iglesia Católica. Viendo cómo el mismo Optato fue ejecutado como un rebelde sin el apoyo de sus compañeros podemos suponer que no todos participaban de su accionar. Igualmente, para reforzar este argumento, hay que destacar cómo los donatistas recurrieron en un comienzo al mismo Constantino ²², y, más cercanos a los sucesos de referencia, aprovecharon la inteligente política de Juliano, que apuntaba al enfrentamiento interno de la propia Iglesia católica, acumulando propiedades y poder en detrimento de sus contrincantes ortodoxos. Es evidente que antes que el deseo incondicional de constituir una iglesia africana independiente, su accionar estaba orientado a aprovechar al máximo las coyunturas favorables que se presentaban; lo que no inhibe que algunos obispos buscasen identificarse con aquel deseo.

Si se observa en perspectiva el desarrollo de estos cambiantes alineamientos, se puede pensar que el objetivo del donatismo no era constituirse en una Iglesia nacional, sino en realidad, como también el mismo Frensdorff reconoce, en la verdadera Iglesia, proyecto mucho más ambicioso si se quiere. F. Martroye ²³, por el contrario, destaca que los donatistas hicieron propaganda sólo entre los africanos, y que su cisma nunca dejó de ser un movimiento local. A pesar de que tuvieron algunos obispados en Europa, éstos estaban dirigidos a los grupos de africanos residentes. Que el resultado a la larga haya sido el afianzamiento regional, nos habla no de los objetivos políticos de los obispos donatistas, sino de los elementos condicionantes que encuadraron la emergencia del cisma. Uno de estos elementos se relaciona directamente con la gente común que profesaba la fe donatista. Si se pudiera realizar un corte cultural de la masa de los creyentes donatistas seguramente podríamos acercarnos al delineamiento fino de esos perfiles, para poder entonces destacar los elementos que constreñían la política que la jerarquía donatista diseñaba. Lamentablemente no es posible realizar esta búsqueda, pero a partir de determinados sucesos podemos inferir algunas de esas características. Es así que en algunos momentos hasta se llegaron a producir serios enfrentamientos entre el episcopado y ciertos grupos de circunceliones que operaban como grupos de choque, lo que a la larga llevó a los obispos donatistas a pedir la intervención de los poderes seculares para reprimir a los circunceliones. En el caso de Optato en particular, Frensdorff señala que el pueblo

²² Para el problema de Constantino se puede ver A. Alföldy, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, (trad. H. Mattingly), O. U. P., 1948; R. Macmullen, *Constantine, Croom Helm*, New York, 1987, (1.ª ed., 1969); y más específicamente F. Martroye, *La Répression du Donatisme, et la politique religieuse de Constantin et ses successeurs en Afrique*, Mémoires de la Soc. Nationale des Antiquaires de France, LXIII, 1913.

²³ F. Martroye, Une tentative de révolution sociale en Afrique, Donatistes et Circoncensions, *Revue des questions historiques*, 32, 1904, 353-416, y 33, 1905, 5-33, 389.

común, a diferencia de la jerarquía donatista, no abandonó sus sentimientos hacia su líder y lo consideraron un mártir ²⁴.

Lo que queremos destacar es que el donatismo es un emergente, un catalizador de elementos regionales propios de los sectores populares de las ciudades y de las regiones campesinas numidias. La constitución de este cisma ²⁵, es desde arriba hacia abajo, en la medida en que desde el primer momento se ponen en juego elementos institucionales en la crisis de la iglesia de Cartago a partir de la elección de Ceciliano. Pero existe una presencia constante de la plebe cartaginense, y posteriormente del campesinado numidio, que orienta el conflicto a una proyección mayor que la simple lucha por la sede episcopal. Se recoge además en ese síntoma una tradición cristiana con visiones particulares que, no obstante, nunca había llegado al extremo de cuestionar la unidad eclesiástica. Por ello no resulta casual que Cipriano sea tomado como símbolo de la propuesta, en la medida en que sus interpretaciones doctrinarias lo habían llevado a mantener un serio enfrentamiento con la silla de Roma con respecto al tema de la costumbre africana de rebautizar a los herejes. La crítica de Mandouze referente a la excesiva importancia otorgada a los antecedentes rigoristas de la Iglesia africana, fundamentalmente encarnados en la figura del obispo cartaginés resulta infundada. Por más que se quiera circunscribir el tema, el peso que tenía la figura de Cipriano lleva necesariamente a incluirlo en el análisis. El hiato temporal entre el surgimiento del donatismo y la desaparición del obispo de Cartago no es más que de cincuenta años, período lo suficientemente corto como para que muchos de los actores del conflicto que nos ocupa hubieran tenido referencias de primera mano respecto de su destacada actuación. Pero además, su influencia se extiende por lo menos hasta San Agustín ²⁶, como se puede observar en la

²⁴ San Agustín, *Ep.* 76.4.

²⁵ La caracterización de «herejía», en lugar de cisma, viene a partir de que los donatistas fueron incluidos como herejes en los edictos oficiales, pero de hecho no existen grandes diferencias teológicas entre ortodoxos y donatistas y los mayores choques ocurren a partir de la cuestión del bautismo.

²⁶ Para citar bibliografía sobre Agustín no alcanzarían estas páginas para incluirla, se transcribe un conjunto de obras indirecta relación con el tema tratado: G. Bardy, *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*, Desclée de Brouwer, París, 1948; P. Batiffol, «Synthèse antidonatiste de Saint Augustin», *Revue biblique*, t. 16, 1919, 305-334; G. Bavaud, Introduction et notes dans *Oeuvres de Saint Augustin*, *op. cit.*; P. R. L. Brown, *Augustine of Hippo, a biography*, London, 1967; P. Congar, *Introduction générale*, dans *Oeuvres de Saint Augustin*, *op. cit.*; H. Chadwick, *Augustin*, Pref. de J. Fontaine, París, 1987; W. H. C. Friend, «Note on the Berber Background in the Life of Augustine», *Journal of Theological Studies*, XLIII, núm. 171-2, July-Oct. 1942, 197-181; *Id.*, *Augustine and state authority, The example of the Donatists*, en Giunta, Markus, Forlin, Patrucco, Friend, etc., *Agostino d'Ippona, Quaestiones disputatae*. (Palermo, 3-4 dicembre 1987), en *Augustiniana, Testi e studi*, IV, Palermo, ed. Augustinus, 1987; M. M. Getty, *The Life of the North Africans as revealed in the sermons of Saint Augustine*, Washington, 1931; P. J. Keleher, *Saint Augustine's Notion of Schism in the Donatist Controversy*, Mundelein, 1961; A. Mandouze, *Notes sur l'organisation de la vie chrétienne en Afrique à l'époque de Saint Augustin*, Année théologique augustiniennne, 1953, I, 151-171 y 201-231; H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938; J. Oroz Reta, *La romanidad de*

obra *De Baptismo Libri VII*, donde gran parte de la discusión sobre el bautismo se centra en la tradición de la Iglesia africana encarnada en la persona de Cipriano y en su aún poderoso recuerdo. En realidad Frensd va más atrás, y sostiene que la Iglesia africana ya estaba dividida en los tiempos de Tertuliano ²⁷, marcando dos corrientes que coexistían, la ortodoxa y la del «espíritu santo», entusiasta, de abierta hostilidad al mundo, individualista e intolerante. Quienes se inclinan por la determinancia de los elementos teológicos en el surgimiento del cisma, no recogen la evidencia de una Iglesia fracturada en sus interpretaciones de los testamentos y en una tradición apostólica itinerante de tendencias personalistas, frente al pujante desarrollo institucional de las asambleas alrededor de los obispos ²⁸.

La importancia política del cisma es también destacada por F. Martroye ²⁹, y a pesar de que su trabajo plantea una introducción al tema muy dependiente de la interpretación de las fuentes poco objetivas disponibles ³⁰, su análisis es fino en el momento en que se plantea la cuestión de la intervención del estado en la querrela. Los intereses imperiales en juego implicaron que inmediatamente Constantino tomara intervención en la cuestión. Después de la derrota de Majencio, el emperador trató de congraciarse con la sufrida provincia africana satisfaciendo tanto a paganos como cristianos, lo cual está en directa relación con el Edicto de tolerancia de Milán ³¹. A los cristianos les fueron acordados la restitución de los bienes confiscados (el estado se hizo cargo de las indemnizaciones a los poseedores) y la excepción de las funciones civiles para los eclesiásticos. Para referirse a los que se beneficiarían con estas medidas Constantino se sirve

San Agustín, Estudios Clásicos, t. XX, núm. 78, Nov. 1976, 353; A. Pincherle, *Il Decennio di Preparazione di Sant'Agostino*, dans *Ricerche Religiose*, 1930-3, VI, VII, VIII; G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, S. P. C. K., 1950.

²⁷ W.H.C. Frensd, *op. cit.*, 112 ss.

²⁸ Ver C. G. García, *op. cit.*. Para el problema de la visión alternativa de los gnósticos y los intereses políticos en la interpretación ortodoxa ver E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1982. También G. Puente Ojea, *Ideología e Historia...*, *op. cit.*, que trabaja sobre la transformación del mensaje cristiano. Para un estudio de la institucionalización de la Iglesia ver el trabajo clásico de Ch. Guignebert, *op. cit.* Una visión tradicional de la historia de la Iglesia, atada a los intereses religiosos en A. Fliche y V. Martin (eds.), *Histoire de l'Eglise, depuis les origines jusqu'à nous jours*, Ed. Blonde & Gay, París, 1946.

²⁹ *Op. cit.*, ver n. 17.

³⁰ Ver las consideraciones de Mandouze sobre el *corpus* donatista, p. 3.

³¹ Para ver una interesante discusión sobre la interpretación religiosa de Constantino ver Macmullen, *Constantine*, *op. cit.* En los caps. 4 y 5 el autor critica la visión unilateral de la historiografía cristiana que resignifica la visión de Dios de Constantino en el puente Milvio. Sostiene que el Dios al cual Constantino se encomienda no es, todavía, el Dios de los cristianos sino el Dios-sol, una deidad genérica que bien puede cargarse con cualquier contenido, lo que es aprovechado por la versión cristiana; y que incluso el *labarum* es una construcción *a posteriori*. También entiende al Edicto de Milán como una movida política a partir de las persecuciones de Maximino Daia, y destaca que a pesar de las claras referencias a los derechos de la Iglesia el Edicto es vago en cuanto a precisiones teológicas. pp. 94 y 366-7.

de las siguientes palabras: «La Iglesia católica que preside Ceciliano»³², ignorando de esta manera la pretensión de Majorino, el candidato de los donatistas, a la silla de Cartago. El emperador escribió además una carta a Ceciliano, comunicándole que otorgaba un subsidio a diversos ministros de la Iglesia católica en Africa, incluyendo a los de Numidia y Mauritania. Con buen criterio, el autor duda de la pretendida nia. Con incondicionalidad en el apoyo al grupo de Ceciliano a pesar de estas órdenes. De haber sido así, el emperador no habría atendido las razones alegadas por los donatistas, quienes a partir de esta intervención estatal, apelan las medidas tomadas y tratan de ser reconocidos oficialmente con el evidente propósito de beneficiarse con las mismas. Por otra parte Optato de Milevis nos dice que el emperador ignoraba hasta el momento estas dificultades³³. Probablemente, y esto no lo sugiere Martroye, hay que pensar que esas medidas habían sido fruto del consejo de Osio, quien favoreció al grupo de Ceciliano por afinidades propias, sin percatarse de los efectos políticos que esto podía acarrear. Seguramente, de haberlos tenido en cuenta, el emperador no habría corrido esos riesgos. La consecuencia de este error determina la intervención de Constantino que procede de forma tal que las demandas donatistas pudieran canalizarse, convocando rápidamente al Papa Milciades y llamando a una reunión, mantenida en el palacio del emperador en Letrán a partir de octubre del 313, para analizar el asunto. Allí intervendrían obispos de la Galia, como pretendían los donatistas, de Italia y los partidarios de Majorino así como los de Ceciliano.

Martroye es uno de los investigadores que, de acuerdo con la presentación de Mandouze, establece una relación directa entre el cisma donatista y la revuelta social a partir del papel jugado por los circunceliones. Al describir la situación que se establece en Bagai³⁴ la compara con los levantamientos de los bagaudas en la Galia. El autor cree que las bandas estaban compuestas por campesinos cristianos que, exaltados por la pasión religiosa, abandonaban sus campos. Según Frend³⁵, todos los investigadores concuerdan en los rasgos principales de estos grupos: provenían de la alta Numidia y Maurita-

³² Eusebio, *Hist. eccl.*, 10.7.

³³ San Optato, *De schism. Donatist.*, 10.22: *Imperatorem Constantinum, harum rerum adhuc ignarum, his precibus rogaverunt.*

³⁴ F. Martroye, *op. cit.*, 396. El emperador Constante envió al Africa dos legados católicos, Pablo y Macario, con el fin de pacificar y con expresas órdenes de no recurrir a la violencia. Llevaban dinero disponible para ser repartido entre las iglesias del Africa a fin de decorarlas y otorgar limosnas a los pobres, a partir de la distribución de estos tesoros los enviados imperiales pretendían exhortar a los disidentes a abandonar el cisma. Cuando, después de recorrer sin inconvenientes la provincia proconsular, se acercaron a Bagai, en Numidia, su obispo donatista, también llamado Donato, resolvió hacer frente a la iniciativa del emperador apelando a los grupos de fanáticos a reunirse en las calles y los mercados, convocando incluso a los circunceliones que desde algún tiempo atrás recorrían la zona sembrando el terror (San Optato, *De schism. Donatist.*, 3.4).

³⁵ W. H. C. Frend, *op. cit.*, 172.

nia, su lugar de acción era el campo, y algunos asentamientos nativos como los *castella* de *Fussala* y *Sinitum* en la Numidia del norte eran sus cuarteles generales. Agustín los describe como *agrestes*, campesinos que habían levantado sus pertenencias y vivían aterrorizando las provincias³⁶. La mayor parte no hablaban más que el púnico, y no comprendían el latín. Para Martroye:

«Todos pertenecían a la secta de los donatistas; y en nombre de la religión se levantaban contra el orden social. Eran, según ellos mismos, los soldados de Jesucristo, luchando contra el diablo. También se llamaban agonistas o combatientes. Hacían profesión de continencia y se comparaban a los monjes de los católicos»³⁷.

Según San Agustín fue por la violencia de los circunceliones que los donatistas se mantuvieron en posesión de sus iglesias, a pesar de los edictos imperiales³⁸. Pero Martroye argumenta que San Agustín utiliza esta cuestión como polemista. Estos sucesos eran bien anteriores a su época, y en ningún momento se distinguen fechas, presentando los excesos de los circunceliones como si se hubiesen cometido permanentemente, aunque, según éste, no se constata la efusión de sangre en Africa antes de la irrupción de los circunceliones. Lo que no se puede ignorar es que, a pesar de que estas bandas en un principio habían acompañado a los obispos donatistas, no tardaron en volverse insoportables para todo el mundo, al punto en que los propios donatistas pidieron la intervención de Taurino para reprimirlos³⁹. A pesar de la oposición de los propios obispos donatistas, el pueblo raso tomó a las víctimas como mártires, incluso amortajando a algunos de ellos dentro de las basílicas⁴⁰. Para Friend⁴¹ el nombre de los circunceliones se deriva del hecho de que vivían alrededor de las capillas o templetos (*circum cellas*), donde obtenían sus alimentos. Esto último habría causado gran cantidad de equívocos, puesto que hasta que fueron realizados ciertos descubrimientos arqueológicos en Argelia se pensaba que no era posible que un gran número de personas pudiera ser alimentado en las iglesias o capillas. Anteriormente se pensaba a las *cellae* como granjas o graneros. Excavaciones en Mechta Azrou y Bir Djedid⁴² proveen ejemplos de altares de mártires que incluían amplios espacios para el almacenaje de granos y contenían silos excavados en la sacristía o adjuntos a los edificios. En otras iglesias como en Henchir Behir y Hr. el Beguer, pilas conteniendo ofrendas de alimentos se alineaban en la nave cen-

³⁶ San Agustín, *Contra Gaudentium*, 1.28.32.

³⁷ F. Martroye, *op. cit.*, 397-8.

³⁸ San Agustín, *In Psalmum*, 132.

³⁹ Según Optato se puede conocer el número de los muertos por los altares o las piedras blancas levantados sobre sus tumbas: *De schism. Donatist.*, 3.4.

⁴⁰ *Id.*

⁴¹ W. H. C. Friend, *op. cit.*, 173.

⁴² A. Berthier, *Les vestiges du christianisme*, 129.

tral, y fragmentos de jarras fueron encontradas en otras partes de la iglesia. Frend reconstruye entonces una imagen de los circunceliones, como los describe Ticonio,

«visitando las tumbas de los santos, como ellos creían, para la salvación de sus almas»: las peregrinaciones perpetuas, o la membrecía a una «familia anacorética», habitando alrededor de los sitios consagrados por las tumbas de los santos es la marca distintiva de la vida religiosa tal como la entienden hoy los bereberes»⁴³.

El autor no discute, si bien lo cita, el artículo de Saumagne⁴⁴ sobre los circunceliones. La tesis de este último es totalmente diferente a las expuestas: cree que lo que recogen las fuentes es un corte, un momento, en el largo destino colectivo del grupo. Se apoya en el Edicto de Unión del 30 de Enero del 412⁴⁵, donde el emperador encomienda a sus súbditos renegar prontamente de la herejía donatista y retomar la ortodoxia católica bajo amenaza de grandes impuestos; la tasa de éstos está graduada de acuerdo a la jerarquía de quienes cometían el único delito de la reincidencia en la herejía: en una escala graduada desde la mayor imposición correspondiente a los *inlustres*, hasta la de los *coloni* sometidos al castigo físico, los circunceliones se colocan inmediatamente después de la última categoría de hombres libres, los *plebei*, y antes de los *servi*. A pesar de que ésta es la única mención existente de los circunceliones en un texto oficial, el autor extrae un conjunto de deducciones interesantes. La primera, fundamental, es que si figura en un edicto imperial la categoría de circunceliones debe obedecer a un estrato social acorde con las leyes penales. Hay que destacar que los circunceliones que adhieren a la ortodoxia siguen siendo circunceliones, más aún, la fórmula del edicto implica que el *ordo* de los circunceliones es, en principio, como el de los *decuriones*, *honorati*, mercaderes, etc., y esta ley considerada en sí misma, significa que esta casta comprendía indiferentemente a ortodoxos y cismáticos y que, los disidentes devueltos a la fe católica no dejaban de contar igualmente en su seno⁴⁶. La ley abunda en algunos detalles: en caso de que los circunceliones no se presentaran y persistieran en su error recaería la pena sobre sus esposas, y en el último de los casos, se venderían sus bienes en subasta pública. Es decir que, segunda conclusión de Saumagne, en el caso en que el circuncelión se sustrajera a la requisitoria imperial y no acudiese a la presentación presidida por el *conductor*, dejaba como rehén a su esposa y como prenda a

⁴³ W. H. C. Frend, *op. cit.*, 173.

⁴⁴ Ch. Saumagne, *Ouvrieres agricoles...*, *op. cit.*. Existe un artículo de M.E. Paretto de Canessa, «Perfil y rebeldías de una «casta»: los circunceliones», *Rev. de Historia Universal*, 4, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1991, donde se retoman las conclusiones de este artículo de Saumagne, pero sin agregar nada nuevo a la cuestión.

⁴⁵ *Código Teodosiano*, 16.5.52.

⁴⁶ Ch. Saumagne, *op. cit.*, 355.

sus bienes, los cuales serían una presión adicional para que el reo recapacitase. Luego, está fuera de duda que los circunceliones eran campesinos que vivían bajo la autoridad de un *conductor* y que poseían un hogar conyugal regular con bienes embargables. Este tipo de obreros aparece en las obras de Catón y Varrón, particularmente en una cita que el último extrae del agrónomo Cassius: en el Africa se empleaban contra salario, obreros de condición libre, sobre todo para las grandes necesidades que debían ser acabadas prontamente como la siega, la cosecha, la vendimia y la recolección de las aceitunas. Estos hombres se agrupaban en equipos: *falciferae turmae, turmae messorum*. Estas *turmae* tienen un *ductor* que conduce los equipos y que no sólo asume la función disciplinaria de contraamaestre elegido por sus pares o impuesta por el empleador, sino que también recluta a los hombres de su escuadra. El deviene así, respecto de aquéllos, jurídicamente, un *conductor* que toma en arriendo sus *operae* y del cual son los *locatores*. El autor se pregunta si no está aquí en germen, en el principio del siglo III, la autoridad a la cual se refiere, en los comienzos del V, la ley observada. Esta tesis permite cuestionar algunas afirmaciones, ya expuestas, de Frensd. En absoluto está resuelto, a pesar del encandilamiento que los hallazgos arqueológicos producen, que sea exclusiva la relación entre los circunceliones y los almacenes descubiertos en las capillas. La arqueología, si bien adjunta información a la cuestión, de ninguna manera explica la mención de los circunceliones en los edictos imperiales. Antes bien, es necesario pensar el rol económico jugado por estos grupos en las provincias africanas. La tesis de la marginalidad, y la relación directa con los bagaudas de la Galia que realiza Martroye, no se corresponde con la aparición en los edictos: ningún edicto imperial colocaba en un escalón del *ordo* a los bagaudas; éstos aparecen en las crónicas que destacan su represión armada. La situación con los circunceliones es totalmente diferente: su inclusión en la jerarquía implica que se los considera una categoría con facultades para cubrir una pena monetaria. El tipo de edicto que los incluye implica únicamente un derecho de justicia y no de capitación. Es decir que el lugar que ocupan en el *ordo* no expresa necesariamente una posesión de tierra, lo que hubiera supuesto una recurrente aparición en los edictos donde se trata sobre la capitación. La única referencia que se hace en la ley es a la existencia de una casa, un lugar fijo, existiendo a la vez bienes embargables. La excepcionalidad de la mención (esta ley es la única conocida que los cita) se puede deber a la importancia coyuntural que este grupo había alcanzado. Es probable que por eso sean mencionados expresamente, mientras que en la generalidad de los edictos se los incluye por extensión debajo de los *conductores*⁴⁷. Por otra parte es inmediata la relación que puede hacerse con los jornaleros, cuya organización habitual es semejante a la presentada por el edicto. Existe

⁴⁷ Código Teodosiano, 16.5.54. Saumagne, *op. cit.*, 356, analiza igualmente esta ley donde los circunceliones no son nombrados, pero en la cual los *conductores* son responsables de los actos cometidos por la gente perteneciente a los grupos que controlan.

un jefe de grupo que se encarga de la relación con el poseedor de la tierra, y que organiza el trabajo de su grupo. Los jornaleros poseen también una casa, o una porción mínima de tierra. Este tipo de organización laboral es totalmente funcional a las necesidades económicas estacionales que requieren las actividades agrícolas. Cabe finalmente establecer una posible relación con las características particulares del Africa romana, donde la integración de los pueblos nómadas se realiza por etapas sucesivas, incluyéndolos poco a poco en la organización económica romana ⁴⁸. Estas consideraciones permiten relativizar, o en todo caso condicionar, las posibles conexiones con los bagaudas y otros tipos de bandidismo social.

La cuestión del bautismo en la controversia donatista

Un «tema» posible en la problemática más general del donatismo es el del bautismo, el cual puede servirnos de ejemplo para aplicar nuestras consideraciones historiográficas. Los circunceliones fueron la expresión más grotesca de ciertas tendencias que, como hemos visto, un autor como Frend no duda en remontar, socialmente, a patrones culturales indígenas prerromanos, y teológicamente, a corrientes rigoristas ⁴⁹ que tienen expresión en el norte africano y se encarnan en figuras como Tertuliano y Cipriano. Los suicidios en masa de los circunceliones que refiere Agustín, arrojándose a los precipicios o quemándose vivos ⁵⁰, son la caricatura última de la purificación por la sangre que persigue Tertuliano ⁵¹, el segundo bautismo que, mediante el martirologio, buscaba la salvación eterna. En su *De Baptismo* ⁵² se define lo que luego será el punto de vista de Cipriano y de los donatistas sobre el bautismo. El Espíritu Santo estaba presente en las aguas, y ningún herético podía estar en posesión del Espíritu, por lo que el bautismo administrado por un herético o una persona en pecado mortal no era válido. Por lo tanto, cualquiera que hubiera recibido el bautismo de manos de un hereje debía ser rebautizado antes de ser admitido en la comunidad católica. Este punto de vista fue adoptado tanto por amigos como oponentes de Tertuliano, y fue confirmado por decisión de un Concilio reunido por el obispo Agripino de

⁴⁸ Ver la discusión entre M. Benabou, «Les romains ont-ils conquis l'Afrique?», y Y. Thebert, «Romanisation et déromanisation en Afrique: histoire décolonisée ou histoire inversée?», en *AESC*, 33, 1978, 64-82; también C.G. García, *Romanización vs. indigenismo en el Africa romana*, Anales de Historia Antigua y Medieval, UBA, (en prensa), con abundante bibliografía sobre la cuestión.

⁴⁹ W. H. C. Frend, *op. cit.*, cap. IX: *African Church divisions in the time of Tertullian*, A. D. 197-225, 112-125, *passim*.

⁵⁰ San Agustín, *Contra Gaudentium*, 1.22.25; 1.27.30 y 28.32.

⁵¹ Tertuliano, *Apologeticus*, 50; *Scorpiace*, 6. Para una visión similar presentada por los donatistas ver Petiliano en Agustín, *Contra Litteras Petiliani*, 2.23.51: «cum enim nostra corpora occiditis, bis baptismum, sed baptismum nostrum et sanguine batizatur ut Christus».

⁵² Tertuliano, *De Baptismo*, 5 y 15.

Cartago, c. 220, en el cual obispos del Africa Proconsular y de la Numidia estaban presentes⁵³. Era imposible que un pecador permaneciera en la Iglesia; en palabras del mismo Tertuliano la Iglesia era «ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesiae numerus episcoporum»⁵⁴. Estos mismos argumentos fueron sostenidos por Gaudencio, obispo donatista de Thamugadi, en la conferencia de Cartago en el 411⁵⁵.

En el concilio sostenido en Cartago en el año 251, bajo la presencia de Cipriano, donde se trató el tema de la readmisión automática de los *lapsi*⁵⁶, reclamada por algunos obispos, se ventilaron serias diferencias entre los presentes. La manera de solucionar esto fue el acuerdo para dejar estas diferencias a Dios. Pero la necesaria consecuencia de esta teoría fue que los obispos debían estar personalmente en estado de gracia para que el Espíritu Santo pudiera hablar a través de ellos. Esto tuvo implicaciones posteriores para Cipriano⁵⁷. Una vez que el impulso inicial de los novacianistas⁵⁸ se aplacó, muchos cristianos que se habían plegado al cisma regresaron a la comunión de Cipriano. Se presentó entonces la cuestión de qué hacer con quienes habían sido bautizados fuera de la Iglesia católica. Paralelamente, en el 254 las congregaciones de las iglesias hispanas de *Emerita* (Mérida) y *Legio* (León) pidieron consejo a Cipriano sobre la validez de los sacramentos otorgados por los obispos que eran *traditores*⁵⁹. El nuevo obispo de Roma, Esteban, quería restituir a estos hombres en sus oficios y exhortaba a las comunidades

⁵³ Cipriano, *Ep.*, 71.4; San Agustín, *De Baptismo contra Donatistas*, 2.9.14. Agustín arguye que hasta este concilio la costumbre de rebautizar no existía en la Iglesia africana.

⁵⁴ *De Pudicitia*, 21.

⁵⁵ *Gesta Col. Carth.*, 3.102. Para una edición moderna ver S. Lancel (ed.), *Actes de la conférence de Carthage en 411*, Sources Chrétiennes, núm. 224 et 225, París.

⁵⁶ P. Grattarola, «Il problema dei lapsi fra Roma e Carthagine», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 38, Roma, Herder, 1984, 1-26.

⁵⁷ Sobre Cipriano ver E. W. Benson, *Cyprian, His Life, His Times, His Work*, Macmillan, 1897; J. B. Bord, «L'autorité de saint Cyprien dans la controverse baptismale jugée d'après saint Augustin», *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 8, 1922, 445-468; H. Koch, «La Sopravvivenza di Cipriano, Cipriano in Agostino», *Ricerche Religiose*, VIII, 1932, 317-337; P. Mattel, artículo consagrado a San Cipriano en A. Mandouze y otros, *Histoire des saints*, París, 1987, t. II, 121-130; Ch. Saumagne, *Sain Cyprien évêque de Carthage, «pape» d'Afrique (248-258)*, Antiquités Africaines; J. W. Trigg, «Martirs and churchmen in third-century North Africa», en *Stud. Patrist.*, XV, ed. by Livingstone E. A. (Papers presented to the 7th. International conference on patristic studies held in Oxford 1975), Berlin, Akad.-Verl., 1984.

⁵⁸ Para la cuestión del novacionismo en relación a San Cipriano se puede ver W.H.C. Friend, *op. cit.*, cap. X: *The african Church in the time of Cyprian*, 125-141, *passim*; también la introducción de Bayard en *Saint Cyprien, Correspondence*, Belles Lettres, París, 1962; P. Gattarola, «Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 38, Roma, Herder, 1984, 367-390.

⁵⁹ Para la relación entre Cipriano y la Iglesia hispana se puede ver M. Sotomayor, «Influencia de la Iglesia de Cartago en las Iglesias africanas (a propósito de un artículo de J. M. Blázquez)», *Gerión*, 7, Ed. Univ. Complutense de Madrid, 1989, que discute las afirmaciones de Blázquez sobre el origen africano de la Iglesia hispana, y analiza la tradición de remover de sus funciones a los obispos apóstatas.

cristianas a obedecerlo. La disputa entre Cipriano, sostenido por los obispos africanos, y Esteban, apoyado en la tradición romana, anticipa el enfrentamiento entre donatistas y católicos en el siglo siguiente. La posición de Cipriano, resumida en las cartas escritas en el 255 y 256 ⁶⁰, obtuvo un apoyo formal en el concilio de Cartago de septiembre del 256. Los africanos encontraron apoyo contra Esteban en las Iglesias del Asia Menor. Frend observa que estas dos áreas, no muy distintas geográficamente, desarrollaron un cristianismo similar. En ambas, los concilios se manifestaron en favor del rebautismo de los heréticos, de igual forma que poderosos elementos puritanos aceptaron el novacianismo: «Both those areas, traditionally recalcitrant to classical influence, were to be strongholds of dissent» ⁶¹. Sin embargo, las posiciones africanas en contra de Roma no llegaron a una radicalización extrema. En el 257 Valeriano renovó las persecuciones, el 2 de agosto Esteban fue martirizado, y, un año después, luego de estar ausente durante ese lapso, Cipriano fue igualmente condenado, el 14 de septiembre se convirtió en el primer obispo-mártir del Africa.

Siguiendo esta abultada tradición, la cuestión del bautismo fue igualmente retomada por los donatistas. Existen noticias de un gran concilio donatista ⁶², ocurrido en las postrimerías del gobierno de Constantino, que reunió alrededor de 270 obispos cuyo objeto fue la validez de este sacramento otorgado fuera de la comunión de la Iglesia. No se trataba de discutir si era efectivo el bautismo de un *traditor*, ni de quienes habían sido bautizados antes de la separación de Ceciliano, o por los clérigos que respondían a él. El problema era más complicado. En Mauritania, probablemente porque la persecución no había sido tan severa, los sentimientos contra Ceciliano no eran tan extremos, de manera que se oponían al punto de vista de Donato, que se inclinaba por un rebautismo de los primeros cecilianistas ⁶³. Muchas congregaciones estaban dispuestas a reunirse a los donatistas, pero eran inflexibles ante la sugerencia de un segundo bautismo. El concilio sesionó durante setenta y cinco días, y finalmente fueron consideradas las objeciones de los mauritanos. Este concilio es utilizado por San Agustín para demostrar la inconsistencia de las posiciones cismáticas. La postura donatista con respecto al bautismo fue reafirmada por los exponentes más altos de su teología: Parmeniano y Petiliano. Cabe aclarar que la condena a la práctica del rebautismo es temprana en la disputa, puesto que su prohibición está expresada en el canon

⁶⁰ Ver *Ep.*, 67, enviada a las congregaciones de *Emerita* y *Legio*; *Ep.* 72 enviada a Esteban, y *Ep.* 73, enviada a Jubaiano. Con respecto a la datación de las cartas de Cipriano ver S. J. Duquenne, «Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce», *Subsidia Hagiographica*, 54, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1972, con abundante bibliografía sobre la cronología epistolar, y especialmente alrededor de la problemática de las persecuciones de Decio.

⁶¹ W. H. C. Frend, *op. cit.*, 139.

⁶² San Agustín, *Ep.*, 93.43.

⁶³ *Id.*, *Retractationes*, 1.21.

núm. 9 del concilio de Arlés, reunido por iniciativa de Constantino en el año 314.

Se puede observar que la perspectiva del análisis de Frend sobre el problema particular del bautismo, sin llegar a hacer de él un tema principal, se ciñe a los condicionamientos generales que ya se han apuntado con relación a su obra. La presentación que realiza G. Bavaud en la introducción de la obra de Agustín⁶⁴ relativa al bautismo es radicalmente diferente: como el obispo africano tuvo que retomar la obra de Cipriano para refutar las posturas donatistas no pudo utilizar la ironía o la indignación, sino que debió «ofrecer un comentario leal, pero pleno de respeto por los autores de los escritos analizados»⁶⁵, por lo que Bavaud interpreta que el debate exige una interpretación no tanto histórica como teológica. En cuanto a la obra en sí el autor no cree que esté dirigida a refutar a un escrito donatista en particular, sino que se trata de resumir un conjunto de objeciones planteadas anteriormente, ya sea en forma oral o escrita, y de analizar la autoridad de Cipriano respecto del tema del bautismo. Siguen inmediatamente un sinnúmero de consideraciones teológicas por las cuales se puede discutir, sin descalificar, las posturas de Cipriano. De igual forma, Agustín apuntaba a cuestionar la autoridad única que los donatistas le reconocían al cartaginense. No se entrará en el análisis de estas objeciones, puesto que excederíamos los marcos de este artículo, pero sí vale la pena destacar que es inevitable teñir las argumentaciones teológicas con los condicionamientos históricos, y este es el argumento central de nuestro enfoque. Lo interesante de esta fuente es, justamente, la imposibilidad de Agustín de descalificar el argumento principal que tienen los donatistas: el apoyo en la teología de Cipriano, a partir del reconocimiento tanto de herejes como ortodoxos de la importancia de aquella figura. En general los argumentos para tratar el tema se centran en fundamentaciones de corte teológico. Si se deja de lado a San Agustín y se observa la producción sobre autores no tan importantes, tal el caso de San Optato, las diferencias de enfoque no saltan a la vista, como en el reciente artículo de Lorenzo Dattrino⁶⁶ sobre el bautismo y la iniciación cristiana en la obra del obispo numidio. El análisis es muy puntual y trata la obra de Optato en relación a la de Parmeniano, destacando la figura del primer contrincante serio

⁶⁴ San Agustín, *De baptismo Libri VII* (*[De baptismo] contra donatistas* Ad. Migne), Oeuvres de S. Agustin, vol. 29 (Traité anti-donatistes), Desclée de Brouwer, París, 1964. También ver V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VI siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 7, Spoleto, 1988; M.A. Cadrecha Caparrós, «El bautismo en la Iglesia primitiva», *Studium Ovetense*, XI, Revista del Centro Sup. de Estudios Eclesiásticos La Asunción, Oviedo, 1983, 155-165; A. D'Ales, «Baptême des hérétiques», en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, c. 390-418; G. Bareille, «Baptême des hérétiques» (Controverses relatives au), en *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 2, 1910, col. 223 et ss.

⁶⁵ *Id.*, 10.

⁶⁶ L. Dattrino, «Il battesimo e l'iniziazione cristiana in Ottato di Milevi», *Rivista di Archeologia Cristiana, Miscellanea in memoria di Pasquale Testini*, 1-2, Roma, 1990, 81-100.

que se le presentó a los donatistas. Es evidente el peso de los razonamientos de Optato, frente a la producción intelectual de Parmeniano. No obstante es dudoso, nos dice Frend, que estos argumentos hayan resultado convincentes para los contemporáneos⁶⁷. Con los católicos desacreditados como «*Macariani*», su prueba de que los donatistas eran realmente los cismáticos debe haber sonado raro a los oídos de la audiencia numidia. El uso de las tropas por Macario y la muerte de Donato en el exilio eran hechos bien conocidos, y Optato estaba obligado a justificarlos evidenciando la casi total dependencia de la Iglesia del poder civil. Los numidios no estaban preparados para esos cambios, y es dudoso que estos argumentos hayan tenido efecto entre los donatistas. El mismo Parmeniano no se incomodó en dar una réplica, y los cronistas contemporáneos citaron al autor de *De schismate Donatistarum* en una corta y poco distinguida nota⁶⁸. Datrino se limita a realizar una presentación escueta de la coyuntura histórica y expresa su único interés en la parte doctrinal del donatismo impugnado por Optato, «anche perché gli studi recenti di tutta la controversia donatista tendono a dare maggiore rilievo all'elemento religioso e ai motivi dottrinali che non a quelli di natura etnico-politica»⁶⁹. Se analiza en el texto la crítica que realiza Optato a la teología elaborada por Parmeniano. En las conclusiones se destaca el papel jugado por aquél, proveyendo algunas de las ideas que *a posteriori* desarrollará más acabadamente Agustín, y argumentando a favor de la postura ortodoxa de exclusión de una dependencia directa entre la eficacia del bautismo y la obra del ministro (*opus operantis*).

El hecho de que se esté tratando una cuestión ritual, como el bautismo, no implica que necesariamente se deba realizar un enfoque exclusivamente religioso del tema. La recurrencia de la interpretación africana sobre el bautismo probablemente no se pueda explicar simplemente por tradición costumbrista. Existe una relación directa entre las posturas rigoristas y su interpretación de la caducidad del sacramento en los apóstatas. En general las visiones rigoristas tendieron a identificar la capacidad de otorgar los sacramentos con quienes eran espiritualmente aptos para hacerlo, o sea quienes se acogían devotamente a los preceptos de la praxis religiosa; interpretación que se encarnó entre los donatistas. Se puede tomar como ejemplo el caso de las persecuciones, que determinaron el surgimiento de una crisis enorme en el seno de las comunidades cristianas, puesto que, una vez acabadas, se planteó la discusión de qué hacer con los *lapsi*. Endurecer las posiciones al punto de impedir el retorno de los apóstatas implicaba, de alguna manera, invertir la política llevada hasta ese momento por la institución eclesiástica: se había priorizado una visión poco exigente de las prácticas religiosas para llegar a

⁶⁷ W. H. C. Frend, *op. cit.*, 196-7.

⁶⁸ San Jerónimo, *De Viris Illustribus*, 110.

⁶⁹ L. Datrino, *op. cit.*, 82. Debemos entender por los estudios de naturaleza étnico-política, fundamentalmente a los que encara Frend, citado en la bibliografía por el autor.

amplias capas de la población, frente a posturas más exigentes e interpretaciones crípticas cuya resultante era una rigurosidad sólo practicable por grupos reducidos ⁷⁰. En el norte africano el problema ya había sido tratado: cuando en el año 251 Cipriano volvió a Cartago después de su retiro forzoso, escribió su libro *De Lapsis* como preámbulo al sínodo que reunió poco después. El obispo estaba enfrentado con un grupo de la iglesia africana acusado de un exceso de dureza frente a los *lapsi*. Si bien este concilio se reunió para tomar una medida frente al alzamiento de su diácono Felicissimus y otros cinco sacerdotes, nos interesa destacar que en él se expusieron los principios a seguir en relación a los *lapsi*. Los decretos sobre esta materia fueron reunidos en un libro que se puede considerar como el primer penitencial aparecido en la Iglesia, pero el mismo ya no existe ⁷¹. El enfrentamiento entre estos dos grupos supone no solamente una diferente interpretación religiosa sobre el tema en cuestión, sino también una lucha por la supremacía en la jerarquía de la iglesia africana. A la lucha existente entre estos dos grupos se le suma la presión de los fieles: Cipriano (*Ep.*, 27.3.1) relata lo acontecido en algunos lugares, donde una multitud de *lapsi*, sintiéndose con derecho a la paz que habían otorgado en masa los mártires y confesores, intimidaron a los jefes eclesiásticos para que les fuera otorgado el perdón y que, en algunos casos, parecen haber logrado a partir de posturas no demasiado firmes de los clérigos. Es decir que lo que se desarrolla detrás de la cuestión doctrinal de la resolución del conflicto con los *lapsi* es un conflicto esencialmente político, que recoge múltiples vertientes. Este tema es también el eje de la problemáti-

⁷⁰ «Los obispos, que buscaban la unificación en una sola grey de las diversas iglesias esparcidas por el mundo, eliminaron los criterios cualitativos para pertenecer a la iglesia. Valorar a cada candidato según su madurez espiritual, percepción o santidad personal, como hacían los gnósticos, requeriría una administración mucho más compleja. Además, tendería a excluir a muchos que tenían gran necesidad de lo que la iglesia podía dar. Para ser verdaderamente *católica*, es decir, universal, la iglesia rechazó todas las formas de elitismo y trató de colocar el mayor número posible de personas bajo su manto. Durante el proceso sus líderes crearon un marco claro y sencillo, consistente en doctrina, ritual y estructura política, que ha demostrado ser un sistema de organización asombrosamente eficaz», E. Pagels, *op. cit.*, 155; ver específicamente el cap. 5 y *passim*.

⁷¹ Cipriano nos hace conocer sus temas principales en la carta LII reconociendo que no hay que sacarles a aquellos pecadores toda esperanza para no obligarlos a excluirlos de la Iglesia, abandonar la fe y a recaer en la vida pagana. A la vez destaca la necesidad de imponerles una larga penitencia y castigarlos proporcionalmente a su falta. Marca la diferencia entre quienes tomaron parte de los sacrificios espontáneamente y quienes fueron obligados a la apostasía después de crueles sufrimientos; entre quienes arrastraron en su crimen a su esposa, hijos, sirvientes domésticos y amigos, y quienes sacrificaron a los dioses para salvar a sus familias. Se marca la diferencia entre los *sacrificati* y los *libellatici*, o sea entre quienes realmente habían sacrificado a los dioses y aquellos que, sin hacer acto formal de apostasía se habían aprovechado de la debilidad de los funcionarios romanos, habiéndolos seducido y obteniendo falsas testificaciones. Recomendaba reconciliar inmediatamente a los *libellatici*, pero someter a los *sacrificati* a una larga penitencia para reconciliarlos sólo en el momento de su muerte. Finalmente, en cuanto a los obispos y sacerdotes, opinaba que era necesario también admitirlos en la penitencia pero no permitirles más ninguna función episcopal o sacerdotal.

ca del surgimiento del donatismo, en la medida en que se cuestiona el ordenamiento de Ceciliano por entender que Félix de Aptungi era un *traditor*, es decir que no se había mantenido firme en la fe cristiana durante la época de las persecuciones y había entregado los libros sagrados a los oficiales romanos. De igual forma que en la época de Cipriano, existen dos grupos que se enfrentan por el poder en la sucesión del episcopado cartaginés y que responden a diferentes intereses que trascienden finalmente la discusión alrededor de la falsedad o no de la imputación que se le hace a Ceciliano. La cuestión del bautismo se desarrollará una vez establecido el cisma. Es evidente que la carga que tiene el conjunto del asunto donatista trasciende lo puramente teológico como para entender que en este caso puntual solamente se resuelve un problema doctrinario. Más aún, además de toda la historia que recoge el tema específico del bautismo, hay un elemento que se suma a su politización: los donatistas lo toman como un emblema en la medida en que condensa las posturas rigoristas de la tradición africana, pero también porque los diferencia respecto de los grupos ortodoxos. Como ya hemos dicho, los donatistas antes que una herejía son un cisma, lo que implica que no se diferencian prácticamente en nada de las concepciones sostenidas por la Iglesia. El doble bautismo fija un límite respecto de la ortodoxia: se trata de una doble afirmación, quien viene de la católica debe rebautizarse en la verdadera fe. Los donatistas son consecuentes con la postura doctrinaria que está en el origen del cisma en la medida en que no aceptan la validación de los sacramentos otorgados por los pecadores. Inversamente la ortodoxia trataba de establecer una separación radical entre la obra y el ministro, dado que esta era la garantía de supervivencia de la institución —la Iglesia— frente a los individuos que la componen. De esta manera el efecto del sacramento, o sea su eficacia divina, no dependía del estado de quien lo confería sino de la representación que éste ejercía. El efecto de esta interpretación es doble: por un lado resguarda la eficacia del sacramento por sí mismo, es decir que se garantiza su efecto mágico; por el otro se coloca la validez del mismo fuera de la persona de quien lo otorga, lo que implica reforzar a la Iglesia como conjunto en desmedro de sus componentes individuales. El efecto no querido de esta interpretación, es decir, la posibilidad de que cualquiera bautizara fuera del ámbito de la Iglesia, se solucionaba estableciendo un mecanismo de reconocimiento de ese sacramento: es decir la imposición de manos que realizaba el obispo al bautizado que venía desde fuera de la Iglesia Católica, junto con otros ritos.

En suma, y volviendo a los planteos historiográficos que fueron nuestro punto de partida, es imposible centrar un aspecto parcial del problema sin reconocer la conexión que existe con elementos que lo trascienden. De hecho la superación de una problemática historiográfica como la que plantea el tema del donatismo está correctamente delineada en el artículo de Mandouze, pero resulta determinante poder diferenciar la concentración puntual que posibilita la constitución de un tema o área específica —como el caso del bau-

tismo o de los circunceliones— de la amputación de sus condiciones de surgimiento. Parece evidente que no se puede obviar la carga histórica que recogen los temas apuntados, al margen de que sean analizados recortadamente: no se puede evitar el enfoque que realiza un autor como Frensd si se quieren observar los elementos socio-políticos que están presentes en el cisma, lo que no implica necesariamente realizar un estudio de la totalidad de la problemática donatista en el estado actual de nuestra realidad historiográfica. Vale decir que, desde la perspectiva abierta por Mandouze, es necesario ajustar nuestro análisis a un enfoque acotado pero plegándonos a las condiciones formales que encuadran la problemática y que caracterizan todo el desarrollo del cisma; superando la restricción que se plantea desde los enfoques de impronta teológica. Ya no se trata de elaborar un discurso que caiga en un lado u otro de la producción historiográfica apuntada en un principio por Mandouze. Partiremos de la premisa de que no se puede entender la caracterización teológica sin relacionarla con los condicionantes socio-políticos del conjunto de la estructura, y más particularmente de los emergentes regionales en juego. El enfoque debe contener la perspectiva política así como la religiosa. Evitar alguno de estos dos elementos implica caer en la dicotomía sin solución elaborada hasta aquí. Pero cabe destacar que la óptica que organiza esta percepción se elabora desde el discurso histórico, que puede explicar las constricciones teológicas, y no a la inversa.

