

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Macário Lopes de Carvalho Júnior

Os concílios de Elvira e Arles na configuração do Cristianismo Tardo-Antigo

Manaus - Amazonas

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Macário Lopes de Carvalho Júnior

Os concílios de Elvira e Arles na configuração do Cristianismo Tardo-Antigo

Dissertação apresentada ao Programa de pós-
graduação em História para obtenção do título
de mestre em História.

Orientação: Professor Doutor Síval Carlos Mello Gonçalves

Manaus
Agosto /2010

Ficha Catalográfica

Carvalho Júnior, Macário Lopes de
Os concílios de Elvira e Arles na configuração do
Cristianismo Tardo-Antigo/Macário Lopes de Carvalho Júnior –
Manaus: UFAM, 2010.
200 f.

Os concílios de Elvira e Arles na configuração do Cristianismo Tardo-Antigo
Macário Lopes de Carvalho Júnior

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História. Linha de Pesquisa: Cultura e Representações.

Aprovada em _____

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Síval Carlos Mello Gonçalves - Orientador Universidade Federal do Amazonas (UFAM)
Presidente

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas - Universidade Federal Fluminense (UFF)
Membro

Professora. Doutora Marilina Bessa Serra Pinto – Universidade Federal do Amazonas (UFAM)
Membro

Dedicado à minha família

A meus pais Macário Lopes de Carvalho e Luzanira Oliveira de Carvalho

A meus irmãos Igor e Brenda Oliveira de Carvalho

A minha sobrinha Stella

Amor, exemplo, compreensão, apoio e carinho

AGRADECIMENTOS

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES),
que concedeu bolsa durante os dois anos mais críticos da pesquisa

A todos os que me acompanharam nessa trajetória.

Ao melhor orientador que um estudante pode querer:

Sínval Carlos Mello Gonçalves

Aos professores que foram, e são, fonte de constante inspiração:

Maria Eugênia Mattos Luchsinger, Aloysio Nogueira, Francesc Tusset, Josep
Vilella e Auxiliomar Ugarte

Aos companheiros, amigos, colegas de estudo e aos de mestrado,

Principalmente:

Juan David Hurtado e Amalie

Ricardo Fischmann, André Wainer e Mário Iochpe

Ângela Marilac Leal

Raquel Ferreira Filizzola e Rafael César Corrêa

André Soler de Oliveira e Gabriel B.T. Aquino e Mário Jarbas de Lima Júnior

Átila Vilar de Almeida e Thiago Rocha

Luciane Dantas, Maria José, e Sílvia Baraúna

Mônica Pinto e Rodrigo Melo

Novamente, e acima de tudo,

A meus pais.

RESUMO

Esta dissertação trata de um período crucial na História do Cristianismo e do Ocidente: o final do séc. III e o princípio do séc. IV. Neste momento, uma instituição singular, o concílio, se consolidava como instrumento mais eficaz para resolver conflitos, homogeneizar normas e condutas em comunidades afastadas e como ocasião de encontro para a elite do Cristianismo, principalmente os bispos.

Os dois concílios que serão aqui analisados são os Elvira e Arles, que aconteceram em um período muito importante para o mundo romano, a transição do império pagão para o império cristão. Pretendo analisar a legislação editada por eles para compreender o que se passava nas comunidades locais deste momento de grandes modificações no mundo romano e na religião cristã. Ao mesmo tempo, desejo examinar como se davam as relações entre as comunidades cristãs, principalmente sua liderança, com o mundo externo dos politeístas, judeus, hereges e, claro, com o Estado romano.

Espero com isso, conhecer outros aspectos do desenvolvimento do Cristianismo, baseado nas práticas concretas que se davam nas pequenas comunidades que formavam a Igreja cristã. Nesse sentido, os conceitos de clero, identidade e alteridade serão utilizados juntamente com elementos de estudos de Gênero para tentar extrair das fontes as informações que podem colocar os eventos dos concílios como as grandes janelas para as novas configurações do início da Antigüidade-Tardia.

ABSTRACT

This dissertation deals with a crucial period in the history of Christianity and of the Western World. In this moment, a particular institution, the council, was consolidating itself as the most effective instrument to achieve resolution of conflicts, homogenize rules and behavior in distant communities, and as an occasion to the meeting of the Élite of the Christians, primarily the bishops.

Both councils that will be analyzed here, Elvira and Arles, happened in a period of great importance to the Roman World, the transition from a pagan empire to a Christian one. It's my intention to analyze the laws edited in those events to understand what was going on in the local communities at this moment of intense transformation in which the Roman World and the Christian Religion. At the same time, my purpose is to examine the ways through the Christian communities, mainly their leaders, dealt with the external world of polytheists, Jews, heretics and, of course, the Roman Administration.

My expectation, thus, with this analysis is to know other aspects of the development of Christendom, based upon concrete practices in the small communities that formed the Christian Church. To accomplish that, the concepts of clergy, identity, and otherness will be put to use along with elements of Gender Studies. In doing so, I hope to extract information from the sources that may relocate the events of the councils as great windows to the new configurations of the beginning of Late Antiquity.

SUMÁRIO

Introdução	11
PARTE I	
Capítulo 1 – Os Concílios	19
Capítulo 2 – Concílios: <i>Modus operandi</i>	44
Capítulo 3 – Elvira e Arles: História, historiografia e fontes	64
PARTE II	
Capítulo 4 – Clero, hierarquia e organização eclesiástica	89
Capítulo 5 – As mulheres: Possibilidades e Limitações	116
Capítulo 6 – Alteridade e identidade em Elvira e Arles	144
Considerações finais	172
Anexo 1 – Tradução dos cânones utilizados neste trabalho	180
Anexo 2 – Termos referentes aos clérigos em Elvira	193
Anexo 3 – Termos referentes às mulheres em Elvira	194
Referências	195

Se a Ciência pode ser definida como a escuta poética da Natureza, então a História é, também, a escuta poética do passado.

Ilya Prigogine

INTRODUÇÃO

Concílios eclesiásticos não constituem um tema conhecido do grande público. Mesmo entre os historiadores, à exceção dos que se dedicam ao estudo do Cristianismo, poucos ouviram falar de outros que não o de Trento ou o Vaticano II. Mais perto do período deste estudo, apenas o Concílio de Nicéia é mais conhecido por ter sido considerado, séculos mais tarde, o primeiro concílio ecumênico da Cristandade. Contudo, antes que houvesse este concílio que foi fundamental para a história da religião cristã aconteceram muitos outros que tiveram sua própria importância, e abrangência geográfica específica. Os concílios de Elvira e Arles antecederam em alguns anos ao de Nicéia, e, além disso, foram os primeiros concílios do Ocidente cristão cujas decisões, os cânones, foram preservadas e sobreviveram até os dias de hoje. Esta é minha abordagem de sua história.

Por que tomar o Concílio de Elvira e o Concílio de Arles em conjunto como objeto de estudo? Os fatores que mais influenciaram nesta escolha são a antigüidade das reuniões, a disponibilidade das fontes, a proximidade temporal entre os eventos e a singularidade do momento histórico em que estão inseridos: acontecem depois das perseguições, já sob o governo de Constantino, porém antes do Concílio de Nicéia.

Os primeiros concílios de que se tem notícia no Ocidente são os mencionados por Tertuliano e que tratavam da rejeição do *Pastor de Hermas* no *cânone* das escrituras de muitas igrejas locais no início do século III. Apesar disso, os primeiros concílios de que se conservaram as decisões por escrito em língua latina são os de Elvira e Arles no primeiro quartel do século IV. O Concílio de Elvira aconteceu provavelmente em 306, embora alguns estudiosos proponham datas alternativas para sua realização. Quanto ao Concílio de Arles, não resta dúvida de que aconteceu no ano de 314.

A importância dessas datas reside no fato destes concílios acontecerem justamente durante o reinado de Constantino e na parte ocidental do Império Romano, área que estava efetivamente sob o seu domínio a partir de 312. A política deste imperador revelou-se fortemente favorável aos cristãos, a ponto de ele promulgar uma série de leis favoráveis à Igreja e à aceitação do Cristianismo como uma prática legítima diante da realidade politeísta do Império Romano. O ponto culminante desta atuação ocorreu quando o próprio Constantino chegou a convocar e presidir um concílio, o de Nicéia em 325.

Este é um momento de intensas modificações para o Cristianismo e para o império. A sociedade romana estava se transformando, tornando-se mais aberta, ou, pelo menos, estava aprendendo a lidar com uma situação distinta de tudo o que havia antes: um imperador favorecendo consciente e sistematicamente um grupo de certa forma apartado de muitas das tradições que eram romanas por excelência. Contudo, ao mesmo tempo, este grupo também está se modificando a fim integrar-se ao império e à sociedade em uma condição que não é mais de conflito e perseguição.

A publicação dos cânones conciliares, normas para disciplinar comportamentos, regularizar situações, proibir ou determinar novas condições de vida nas comunidades cristãs, está estreitamente relacionada com as transformações que aconteceram neste período da história do Cristianismo. Assim sendo, minha abordagem dos concílios de Elvira e Arles buscará identificar algumas destas transformações através da interpretação de seus cânones e das situações que levaram à promulgação dessa legislação.

Em relação à minha concepção da história do período, ela não é centrada no desenvolvimento da Igreja-instituição. Também não considero este período uma simples fase de transição, uma espécie de passo para a decadência da civilização clássica que cairia junto com o Império Romano, abalado pela influência cristã e seu desprezo pela cultura clássica. Ao contrário, penso que este foi um momento muito rico da história do Ocidente. Nele podem-se ver as múltiplas articulações entre as esferas do religioso, do político, do mental e do social inter-relacionadas e interdependentes, evoluindo para as circunstâncias e características particulares que o mundo tardo-antigo apresentaria.

A antigüidade dos concílios de Elvira e Arles permite perceber mudanças mais pontuais, que se processaram entre o período do Cristianismo estava à margem da sociedade romana, esforçando-se para manter-se mesmo não sendo aceito como uma prática legítima, e o outro momento, em que, a partir do reinado de Constantino, este passou a ser um movimento legítimo, favorecido pelo estado romano e de muitas maneiras privilegiado.

As comunidades cristãs estavam pulverizadas por toda a extensão do Império Romano, e muito mais densamente no Oriente que no Ocidente, no entanto, sua presença no Ocidente era um fato que possibilitava a Constantino uma oportunidade política muito significativa para seu projeto de poder. Segundo Brown, as igrejas locais no fim do século III e início do século IV eram grupos minoritários, porém muito

representativos da sociedade da época. Estavam compostos por patrícios, plebeus, libertos, escravos e, mulheres de todos os estratos sociais, muito bem articulados em uma rede de solidariedade comunitária, a qual se ligava a uma rede maior, composta de igrejas locais mais ou menos semelhantes espalhadas por cada província do império.

As comunidades cristãs do final do século III estavam se organizando e hierarquizando para se adequarem aos novos tempos e, talvez, mais importante que isso, por mais espalhadas que fossem, já tinham uma ampla tradição de comunicação epistolar. Este tipo de comunicação favorecia a rápida circulação de informações e ajudava a dar coesão aos grupos cristãos mesmo que a maioria deles estivessem afastados e fossem independentes entre si. Para Constantino, especialmente por se tratar de um imperador que ainda era ocasionalmente acusado de usurpador, este era um apoio muito bem-vindo, e que além do mais o diferenciava de seu principal adversário político, o *Augustus* do Império Romano do Oriente, Galério.

Vejo o Cristianismo dessa época como um sistema aberto, ainda em processo de formação, cujas crenças e práticas, muito diversas, estão ainda pouco normatizadas. Até por isso, para regular e normatizar, a atividade conciliar é tão intensa neste momento. Não coaduno com a visão, para este período, de uma Igreja triunfante, que se ergue das perseguições e rapidamente constrói, na ponta da pena dos Pais ou Padres da Igreja, um sistema eclesiástico capaz de assegurar seu sucesso como instituição e como sistema de pensamento. Também não concordo com quem faz tábula rasa da religião cristã como se fosse mera ideologia, e a Igreja o aparelho ideológico apropriado para aquele tempo. Esta perspectiva parece intencionalmente desconsiderar a seriedade com que homens e mulheres encaravam suas experiências com o sagrado e a lisura e boas intenções que os líderes dos movimentos religiosos poderiam ter.

Pretendo fazer uma abordagem interdisciplinar dos concílios. Por isso, não me restrinjo a contar o que eles foram, quando aconteceram e as inovações que implementaram. Para além disso, tentarei entender o desenvolvimento das instituições que estavam se formando no seio do Cristianismo: os concílios, seu funcionamento e poder de legislar; a Igreja, corpo místico de Cristo, compreendida como totalidade de todos os crentes não é objeto deste estudo, mas um dos seus atores mais importantes; diferente da grande Igreja, instituição, ainda em processo de formação, para cuja história este estudo pretende contribuir; e por último as comunidades cristãs, ou igrejas locais, que experimentavam no cotidiano a dinâmica da vida social, e estão intimamente

ligadas às duas outras noções de Igreja. Desta forma, não posso me ater somente à história das instituições, ou dos grupos sociais, ou mesmo à história das doutrinas e crenças religiosas. Por esses motivos uma visão interdisciplinar se faz necessária.

Tentarei fazer a articulação desses campos disciplinares, melhor dizendo, desses saberes citados acima com outros. Com o direito, para compreender as normas, o fazer legislativo, a autoridade que permite impor as sanções, penas e prescrições. Com a antropologia para compreender as crenças e práticas, a esfera do sagrado, que permeia a realidade das pessoas da época, tanto quanto para os homens modernos as instâncias do “social” e do “econômico” são para nós concretas e inescapáveis. E com a teologia para melhor explicar e compreender os pressupostos e valores sociais que compeliavam o estabelecimento das normas.

Os Estudos de Gênero complementam os principais saberes com os quais dialogo neste trabalho. A preocupação com esta temática é recente, e surgiu a partir da constatação de que muitas normas em Elvira e Arles abordavam as mulheres no exercício de diversas funções nas comunidades. Na maioria das vezes, as normas que diziam respeito a elas tratavam da regulação do matrimônio e do controle da sexualidade. E por esses caminhos tentarei compreendê-las.

As muitas interdições ao casamento com indivíduos não cristãos, ou com cristãos que haviam cometido faltas que os colocavam em situação de impureza também chamam a atenção porque raramente eram dirigidas às próprias mulheres. Geralmente, essas interdições eram colocadas aos pais, ou ao homem que exercia o pátrio poder em uma família. As mulheres com algum grau de autonomia, geralmente celibatárias que se entregavam ao serviço da comunidade, também tinham os seus comportamentos regulados nessa legislação. Não que as mulheres se contrapusessem sistematicamente aos homens nas comunidades cristãs. Mas os homens exerciam as posições de autoridade, e as mulheres não. Então, é importante ter essas noções presentes ao estudar os concílios.

Minha perspectiva é que uma reavaliação dos concílios, não só os de Elvira e Arles, mas uma ampliação temporal e geográfica, para a qual este estudo possa ser pelo menos uma prospecção inicial, corrobore esta concepção sistêmica mais aberta do Cristianismo.

Quanto à organização dos capítulos, esta dissertação está dividida em duas partes, cada uma composta de três capítulos. Na primeira procuro compreender de

forma geral o que eram os concílios, e, de maneira específica, os de Elvira e Arles. Na segunda parte para a análise detalhada de certos cânones dos dois concílios, estruturados a partir dos eixos temáticos já mencionados.

No primeiro capítulo faço um levantamento dos conceitos de concílio na historiografia para entender o que exatamente eram essas reuniões, quem podia participar delas e o que se fazia durante as assembleias conciliares. Aqui pude perceber que houve uma evolução gradual na instituição dos concílios, e que eles foram fenômenos diferentes ao longo do tempo, e só receberam uma denominação comum *a posteriori*. A evolução da hierarquia eclesiástica pareceu-me fundamental para compreender as transformações pelas quais o Cristianismo e a Igreja passavam durante este período. Por isso, enfatizei o desenvolvimento dos ofícios eclesiais e do episcopado em particular.

No segundo capítulo aprofundi-me em dois aspectos que chamaram muito minha atenção enquanto estudava o que eram os concílios: a cultura das decisões colegiadas e a sua função legislativa. Ocorre que os concílios podem ser vistos como o desenvolvimento de um traço que me parece característico da civilização do Mediterrâneo antigo, e talvez de quase todas as sociedades mais antigas: a tradição de resolver conflitos e tomar decisões mais difíceis por um colegiado, por um coletivo de pessoas, cuja autoridade se sobrepõe às instâncias individuais.

O outro traço que analiso no capítulo dois é a função de fazer as leis que os concílios tinham e que, ao longo do seu desenvolvimento como instituição, constituiria um de seus traços distintivos mais marcantes. Uma pergunta que subjaz todo este estudo é levantada neste capítulo: Como a Igreja, a instituição que se pretende espelho e expressão máxima desta religião, se arroga no direito de impor novos comportamentos e punições para o descumprimento de suas normas não apenas no que tange às atitudes externas, mas ao que se passa no nível mais íntimo dos indivíduos?

No capítulo três narro os acontecimentos dos concílios de Elvira e Arles na medida em que permitem as fontes primárias e a historiografia. Este capítulo na verdade foi o último a ser escrito, pois para reconstituir os concílios eu tinha de primeiro compreender muito bem o que os constituía do que tratavam. A partir apenas dos cânones e das referências na historiografia procurei contextualizar a reunião de Elvira inserindo-a no âmbito maior do desenvolvimento do Cristianismo e do momento específico da história romana anterior à ascensão de Constantino.

Para o Concílio de Arles a tarefa foi mais fácil. Além de seus dois cânones há muitas referências ao evento em Eusébio de Cesaréia e um relato pormenorizado da controvérsia donatista feito por Optato de Mileve. Os historiadores se baseiam nestes trabalhos para reconstituir seus principais eventos. Termino esse capítulo com um breve balanço historiográfico e apresentação da fonte.

No capítulo quatro, na segunda parte da dissertação em que analiso as fontes, passo a discutir o clero. De certa forma retorno à questão abordada no capítulo um, mas agora com muito mais concretude. A maneira como bispos, presbíteros, diáconos e outros clérigos aparecem nos cânones de Elvira e Arles me fez pensar que estes são os últimos momentos de um período chave na evolução dos cargos eclesiásticos. É que, aparentemente, estão terminando de sepultar a liderança carismática, orgânica e auto-regulada de cada comunidade, e aproxima-se a consolidação da liderança hierarquizada, externa e oficial nas igrejas cristãs.

No capítulo cinco o tema são as mulheres. Não “a mulher”, mas as mulheres no plural, pois não havia um tipo ideal de mulher nas congregações, mas mães, escravas, esposas, filhas, virgens, viúvas etc. Mais em Elvira que em Arles percebe-se a forte presença das mulheres cristãs no cotidiano das comunidades locais, na vida familiar e na sociedade mais ampla. Agrupei as normas que tratam das mulheres nos dois concílios em três categorias: normas que regulam a vida social (com quem as mulheres podiam ou não podiam se relacionar); normas que regulam o domínio das mulheres sobre si mesmas (liberdade para ir e vir, casar com quem quiser ou mesmo o direito de escrever cartas); e normas que tratam de maneira indireta das mulheres (normas que não regulam propriamente o comportamento das mulheres, mas que, mesmo tendo outros indivíduos como alvo da sua regulação, acabam de certa forma afetando suas vidas).

No sexto e último capítulo concluo a análise com as normas que tratam de identidade e alteridade nas comunidades cristãs. São dois conjuntos principais de normas: as que regulam o comportamento dos cristãos frente aos não cristãos (hereges, judeus e politeístas); e as que tratam de interdições ou limitações à entrada ou permanência de certos indivíduos ou grupos sociais na Igreja. É nesse capítulo que consigo sintetizar melhor duas das principais idéias deste trabalho. Primeiro a de que o princípio que rege o sistema de crenças e práticas cristãs orienta-se pela busca da pureza, da correção das pessoas e de suas atitudes, tentando eliminar ou manter distância de tudo aquilo que possa contaminá-las, e com isso trazer impureza. E

segundo, que a busca por prestígio ou vantagens sociais foi um fator decisivo que moldou algumas das transformações pelas quais o Cristianismo passava no início da Antigüidade Tardia.

Ao longo de todo o trabalho, tento não perder de vista que o Cristianismo é o processo histórico de longa duração que marcou mais fortemente o Ocidente. As áreas tocadas pela civilização ocidental nos últimos cinco séculos foram, quase sempre, afetadas pela religião cristã. Isto só foi possível por causa de uma ferramenta mental de excepcional sucesso: a visão de mundo judaico-cristã. Estudar o surgimento de alguns aspectos essenciais dessa religião é, portanto, um exercício de conhecimento do mundo e de si; e um esforço para compreender algumas forças que estão fortemente arraigadas nos indivíduos bem como em nossa sociedade. Convido o leitor, a partir daqui, a acompanhar a exploração desses aspectos.

PARTE I
EXPLICANDO OS CONCÍLIOS

Capítulo 1
Os Concílios

A religião começa por si mesma.

Rudolf Otto

1. Os Concílios

1.1. O que é um concílio?

Neste capítulo pretendo fazer uma análise dos concílios e sínodos, seus requisitos e elementos formadores. Pretendo compreender o que é o concílio enquanto evento e instituição, e até que ponto podem-se aplicar os conceitos da literatura especializada para as assembléias do início do século IV. Com este intuito, partirei da definição contida na **Catholic Eyclopedia**, segundo a qual há dois termos sinônimos utilizados para dar conta destas reuniões, concílios (*councils*) e sínodos (*synods*):

Concílios são assembléias de dignitários eclesiásticos e especialistas em teologia legalmente convocadas com o propósito de discutir e regular matéria de doutrina da Igreja e disciplina. Os termos **concílios** e **sínodos** são sinônimos, ainda que na literatura cristã mais antiga as reuniões ordinárias de culto também sejam chamadas de sínodos, os sínodos diocesanos não são propriamente concílios, pois são convocados apenas para debate¹.

Aqui está uma definição útil porque revela alguns elementos próprios à instituição dos concílios ou sínodos, ao mesmo tempo em que diferencia o termo sínodo de seu sentido litúrgico mais antigo e da moderna noção de “sínodo diocesano”, a qual explicarei mais a frente.

Sínodo e concílio eram termos intercambiáveis, utilizados para as reuniões eclesiásticas do Cristianismo na Antiguidade. Porém, a palavra sínodo também era aplicável às reuniões de adoração, ao culto regular que se fazia nas casas dos primeiros cristãos, quando as pessoas se reuniam para comer, beber e conversar a respeito de assuntos do cotidiano de suas comunidades. Em uma classificação moderna, do Código de Direito Canônico de 1917, denomina-se sínodo diocesano: uma reunião dos eclesiásticos de uma diocese a fim de debater assuntos internos, em que não ocorre qualquer processo de votação, diferente, portanto, dos concílios. O terceiro sentido da

¹ *Councils are legally convened assemblies of ecclesiastical dignitaries and theological experts for the purpose of discussing and regulating matters of church doctrine and discipline. The terms **councils** and **synods** are synonymous, although in the oldest Christian literature the ordinary meetings for worship are also called synods, diocesan synods are not properly councils because they are only convened for deliberation. In WILHELM, J. “General Councils”. **The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company, 1908. Em 12 de novembro de 2008 <http://newadvent.org/cathenc/04423f.htm>.*

palavra sínodo é o que corresponde ao de concílio, e do qual vamos nos ocupar a partir de agora.

Em primeiro lugar, concílios e sínodos se referem a assembléias, reuniões que se pretendem de alguma forma amplas. Não são agrupamentos de poucos indivíduos, nem aglomerações ao acaso, são sempre reuniões com numerosos participantes, isto nos remete ao princípio da *colegialidade*. Em segundo lugar, são reuniões de certo tipo bem definido de pessoas, os dignitários eclesiásticos e especialistas em teologia. Não é qualquer indivíduo pertencente à comunidade cristã, nem qualquer clérigo que pode votar em um concílio, são alguns dos detentores de cargos de autoridade, e possuidores do conhecimento especializado do sagrado. É sem dúvida uma elite intelectual e social que se reúne em assembléia.

Neste ponto surge um questionamento a partir desta definição, o qual convida a tomá-la com bastante prudência. Em que sentido pode-se pensar em dignitários eclesiásticos no início do século IV? Não há ainda uma estrutura hierárquica vinculando de maneira estreita as comunidades locais espalhadas pelo Império Romano aos quadros institucionais da igreja romana². E, até mesmo por isso, neste momento ainda não se pode falar de pretensões de universalidade da autoridade do bispo de Roma sobre as demais igrejas da Cristandade³. De qualquer modo, existe uma diferenciação evidente, ainda que não muito bem marcada entre o leigo e o eclesiástico, o que se reflete na documentação conciliar⁴.

Os concílios também não são reuniões de todos os eclesiásticos de determinada região. Existe uma diferenciação mais sutil, não dita, mas que separa os clérigos que comparecem e os que não comparecem aos concílios e que é mais bem percebida, por

² Para uma referência mais pormenorizada ao debate acerca da primazia de Roma sobre as demais cidades do Cristianismo na Antigüidade ver SOTOMAYOR, J. M. e FERNÁNDEZ UBIÑA, J. **Historia Del Cristianismo I: El Mundo Antiguo**. Madrid /Granada: Editorial Trota/Editorial Universidad de Granada, 2003, *passim*. Os autores dão voz tanto às correntes que pregam a antigüidade quanto às que defendem que tal pretensão de primazia é um desenvolvimento mais tardio.

³ Tal processo acontece principalmente após a nova política para os cristãos que se concretiza a partir do Dominato em que os líderes cristãos, principalmente os bispos, passam a ter um papel de relevo na política do Império e só atinge seu momento de inflexão com o pontificado de Gregório Magno (590-604), o qual pensa o conjunto da Cristandade a partir de um ideal político-pastoral.

⁴ Concílio de Elvira, cânones 17, 18, 19, 20, 24, 27,30, 33, 35, 38, 48, 51, 53, 55, 58, 65, 67, 75 e 79; Concílio de Arles, cânones 2, 10 (9), 13 (12), 14 (13), 17 (16), 17 (17), 18, 19, 20, 21.

exemplo, na lista de assinaturas dos cânones do Concílio de Arles⁵, bem como no início da carta enviada pelos seus signatários ao papa Silvestre⁶. É que o concílio, pelo menos até este momento no princípio do século IV, é, principalmente, uma reunião de bispos. Outras autoridades podem estar presentes, como por exemplo os enviados do papa, ou os do imperador, mas quem assina os cânones, quem responde pelas deliberações dos concílios, são os bispos. Mesmo que em um ou outro concílio um presbítero ou diácono assine no lugar de seu bispo, segundo MacMullen, ele o faz na condição de seu representante⁷.

Em terceiro lugar o propósito das reuniões conciliares é “Discutir e regular matérias de doutrina da Igreja e disciplina”. Sabe-se que muitos concílios foram reunidos para discutir matérias de teologia e doutrina, principalmente a partir das controvérsias cristológicas como o arianismo e o docetismo⁸. Nas assembleias conciliares, antes de proceder às votações que de fato regulavam as matérias em questão, havia debates em que se formavam “partidos” em defesa de certos pontos de vista teológicos, como por exemplo se Jesus era filho de Deus desde a criação do mundo, ou a partir da concepção, ou mesmo se ele teria sido escolhido filho por adoção devido à sua retidão e pureza de coração.

Tais debates ajudavam a dar forma à teologia, ou às teologias cristãs, e os próprios autores dos tratados filosófico-teológicos eram figuras de relevo nestas controvérsias como foram Eusébio de Cesaréia, Eusébio de Nicomédia e Atanásio de Alexandria na controvérsia ariana, assim como no Concílio de Nicéia. No entanto, realizar debates teológicos não parece ter sido o objetivo principal do Concílio de Elvira, pois seus cânones mostram resoluções eminentemente no campo da disciplina, da regulação de comportamentos, da casuística das penas aplicadas aos diversos comportamentos à margem da norma nas comunidades locais. Isto não significa que

⁵ **Conciles Galois du IV^{me} siècle**. Paris: Éditions Du Cerf, 1977, p. 57-63

⁶ *Ibidem* p. 40-43

⁷ MACMULLEN, R. **Voting About God in Early Church Councils**. Londres/New Haven: Yale University Press, 2006, p. 9-10.

⁸ Arianismo era uma corrente de pensamento acerca da natureza de Cristo surgida no século IV que mais tarde foi considerada herética, mas que permaneceu presente entre as comunidades mediterrâneas até o século VI. O docetismo é o nome genérico que se dá a várias explicações dualistas que inspiraram correntes cristãs consideradas heterodoxas, mas sua influência foi bastante reduzida: Ver MAYEUR, J. M. e PIETRI, L. **Histoire du Christianisme des origines à nous jours**: Naissance d'une Chrétienté (250-430). Paris: Desclée, 1995, p. 250-287; e SOTOMAYOR e FERNÁNDEZ UBIÑA. **Historia Del Cristianismo I**, p. 399-448.

debates doutrinários não possam ter ocorrido em meio às sessões deliberativas, porém, se estas discussões ocorreram é uma pena que não tenham deixado registro.

No caso do Concílio de Arles sabe-se que um de seus objetivos era resolver a controvérsia donatista⁹ na África, e, para isso, deve-se ter discutido em profundidade a questão dos *lapsi*, bem como as implicações teológicas da ordenação de leigos e eclesiásticos que houvessem caído em idolatria e, ou, renegado a fé¹⁰. Porém, a divisão da maioria das comunidades africanas entre os partidários de Donato, que não aceitavam os *lapsi* exercendo diaconato ou sacerdócio, e os seus adversários que tinham uma postura mais flexível nestes assuntos tinha, além de seu aspecto religioso, também um aspecto político. Os concílios são reuniões da elite do Cristianismo e, dessa forma, estão perpassados por relações de poder, de hierarquia, de divisão, de competição, de cooperação e disputa de espaços políticos.

O quarto elemento da definição com a qual trabalho trata os concílios e sínodos como assembléias “legalmente convocadas” (*legally convened*). Isto pressupõe que elas também possam ser convocadas de maneira ilegal. Há relatos de alguns concílios que foram convocados por imperadores usurpadores, antipapas, ou bispos mais tarde considerados hereges¹¹. Estes concílios seriam os “convocados ilegalmente” juntamente com aqueles convocados por bispos heréticos, ou seja, por bispos que houvessem aderido a uma corrente do Cristianismo que não a visão vencedora, dita ortodoxa, católica.

Um concílio convocado por um bispo ariano, neste sentido, seria considerado ilegal, não porque a assembléia careça de qualquer dos demais elementos requeridos para configurar a instituição jurídica do concílio, mas, simplesmente, porque aquele que o convoca não compartilha da mesma visão acerca da natureza de Cristo que os outros considerados mais tarde católicos¹².

⁹ O donatismo era o nome que se dava ao movimento dos seguidores de Donato, bispo africano que não concordava e não aceitava a reintegração de sacerdotes e bispos que tivessem renegado o Cristianismo durante as perseguições, os *lapsi*.

¹⁰ Arles c. 22.

¹¹ WILHELM, J. “General councils”. **The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company, 1908. Em 12 de novembro de 2008 no sítio da rede mundial de computadores: <http://newadvent.org/cathenc/04423f.htm>.

¹² RUBINSTEIN, R. **Quando Jesus se tornou Deus?** Rio de Janeiro: Fisis, 2001.

No caso de Arles é o imperador Constantino que pede aos bispos que estes cheguem a uma solução acerca da divisão da igreja da África¹³. O Concílio de Elvira é mais complicado neste sentido, pois não há registro de quem o tenha convocado. Contudo, pelo conteúdo das matérias abordadas em seus cânones suponho que possa ter havido um consenso entre os líderes das Igrejas da *Hispania* de que um concílio seria a melhor maneira de resolver as dúvidas a respeito das questões disciplinares que deviam diferir muito de uma cidade para outra, principalmente quando as comunicações foram dificultadas no período da Grande Perseguição¹⁴.

Outra definição ressalta o duplo propósito das assembléias conciliares: deliberar e legislar¹⁵. Esta é uma distinção pontual, mas que acredito ser necessária para estabelecer o tipo de concílios de que trato. É que nos sínodos diocesanos acima referidos as reuniões são meramente consultivas, ou seja, se prestam exclusivamente ao debate, enquanto que compete ao próprio bispo proceder com a tomada de decisão. Já em outros tipos de concílios, como os do princípio do século IV, podia haver debates ou não, mas a principal função deles era a atividade legislativa, a regulação de comportamentos, a qual é expressa através de pequenos enunciados de caráter legislativo, os cânones. Os concílios de Elvira e Arles deixaram seus cânones, e, se houveram debates teológicos sobre algum tema teológico mais específico, estes não deixaram registro.

Analisando a definição de Wilhelm, pode-se através dela sintetizar os aspectos fundamentais dos concílios: Quanto à natureza, os concílios são assembléias, reuniões bastante amplas. Quanto a sua composição, são formados fundamentalmente por bispos, podendo haver a participação sem direito a voto de outros clérigos e também de leigos. Quanto à finalidade, procuram debater e legislar sobre questões de doutrina e disciplina dos cristãos. E quanto à forma, os concílios devem ser convocados de maneira legal, por autoridades legitimamente reconhecidas.

¹³ EUSÉBIO. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000, p. 486-497.

¹⁴ Última perseguição contra os cristãos empreendida pelos imperadores Diocleciano, Maximino, e Galério, durou sete anos e teve intensidade variada de região para região. No Ocidente ela foi mais branda e durou de 303 a 305. No Oriente a perseguição cessaria somente com a proclamação do Edito de Milão por Maximiano, Constantino e Licínio em 311.

¹⁵ “É uma assembléia formal de bispos e de outros dignitários da Igreja, para deliberarem e legislarem sobre questões eclesiais”. MUNIER, C. “Concílios”. In **Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 319. Daqui para frente esta obra será referida como DPAC.

Alguns cuidados devem ser tomados no emprego de tal definição. Em primeiro lugar o sentido demasiado amplo de “dignitários eclesiásticos” (“*ecclesiastical dignitaries*”) quando ainda não se pode falar de uma hierarquia legalmente constituída e reconhecida de maneira “institucional”. Em segundo lugar está a necessidade de reconhecimento legal da forma jurídica do concílio. Se, para ser válido, ele precisa ser convocado por uma autoridade legítima, é preciso haver uma instância legitimadora, o que não parece ser o caso neste momento.

Em que medida pode-se pensar em autoridade hierárquica na passagem do século III para o século IV? O cargo de bispo sempre teve o mesmo significado que teria mais tarde, após o reinado de Constantino e o estreitamento dos laços da Igreja com o Império Romano? O que era afinal a função episcopal? É o que pretendo verificar na próxima seção.

1.2 Quem são os participantes dos concílios?

Podiam participar de concílios e sínodos bispos, presbíteros, diáconos, sacerdotes, leigos, teólogos e autoridades governamentais. Porém, os únicos que podiam votar eram os bispos. É preciso cuidado para não fazer analogias indevidas, presumindo que os bispos envolvidos nos concílios de Elvira e Arles tivessem o mesmo papel, as mesmas prerrogativas e as mesmas funções que os *episkopos*-supervisores do séc. I ou que os bispos monárquicos do período medieval. É importante salientar que o ofício episcopal sofreu um lento processo de desenvolvimento desde o início do Cristianismo e, para este estudo, será útil tentar construir a idéia mais isenta possível de anacronismos do que era um bispo na passagem do século III para o IV. Por isso, estudarei esta evolução e darei especial atenção à documentação mais próxima cronologicamente à Elvira e Arles.

Para Ramón Teja, o bispo é a criação mais original do mundo antigo em sua fase final e a que talvez melhor caracterize a sociedade tardo-antiga, pois, segundo este,

Junto com o político, podemos distinguir o sacerdote, o jurista, o filósofo, o reitor, *etc*; para limitarmo-nos àquelas que são um produto mais exclusivo da

civilização clássica. O bispo não é identificado ou assimilado a nenhuma destas, mas tem um pouco de cada uma delas¹⁶.

O bispo representa uma nova maneira de assegurar, reafirmar e reforçar o poder das elites urbanas, que para isso reformam o cargo episcopal a fim de que ele se adéqüe às suas necessidades e ao seu modo de vida. Segundo esta perspectiva, o bispo seria uma figura eminentemente laica, herdeiro do político do mundo clássico, mesmo que as bases deste poder agora fossem religiosas.

Harold Drake, em sua obra **Constantine and the bishops**¹⁷, examina a política religiosa em vigor na época do imperador Constantino, concentrando-se na utilização dos grupos cristãos, e de seus líderes, os bispos, como ferramentas políticas de apoio, pois eles estavam disseminados em todos os recantos e em todas as camadas sociais do Império. Ao definir o bispo, Drake afirma que

Durante o curso dos próximos três séculos [depois da crucificação de Jesus], de qualquer maneira, o bispo assumiu uma variedade de novas funções e foi reconhecido tanto como líder quanto como porta-voz de sua comunidade. De muitas maneiras, os bispos podiam ser igualados aos tradicionais patronos e elites do mundo antigo, protegendo suas rendas e seus rebanhos como os grandes magnatas sempre fizeram. Os bispos podiam ser, e no século IV eles freqüentemente eram, tão cultivados e bem nascidos quanto as elites tradicionais, e tão habilidosos quanto eles na oratória, liderança e administração¹⁸.

Na perspectiva deste autor, ocorre uma assimilação entre as funções do bispo e o patrono, o grande homem típico do período clássico. Aos ideais da Paidéia grega seria

¹⁶ *Junto al político, podemos distinguir al sacerdote, al jurista, al filósofo, al rétor, etc., por limitarnos a aquellas que son un producto más exclusivo de la civilización clásica. El obispo no es identificable o asimilable con ninguna de éstas, pero tiene un poco de cada una de ellas*” TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres** : Protagonistas del Cristianismo antiguo. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 75.

¹⁷ Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

¹⁸ *During the course of the next three centuries [depois da crucificação de Jesus], however, the bishop took a variety of new functions and was recognized as both the leader and spokesperson for his community. In many ways, bishops could be equated with the traditional patrons and elites of the ancient world, protecting their perquisites and their flocks as great magnates always had. Bishops could be, and by the fourth century frequently were, as cultured and well born as traditional elites, as skilled in oratory, governance and administration.* DRAKE, H. **Constantine and the bishops**, p. 72.

incorporado o ideal de cristão virtuoso. Este autor tem uma perspectiva política muito pronunciada, e, em minha opinião, sua tendência para abordar os aspectos pragmáticos que justificam o poder temporal do bispo acabam por eclipsar o aspecto espiritual que também contribui de maneira muito importante para dar fundamento à autoridade e ao poder do ofício episcopal.

Em **Holy Bishops in Late Antiquity**, Claudia Rapp traça um histórico da origem do ofício episcopal, desde a época apostólica, e, como este estudo se mostrou o mais amplo e rigoroso dentre os que tive contato, servirá como guia para esboçar uma idéia própria do que era o bispo para este período¹⁹. Em seu livro, a autora tem o objetivo de descrever “a lenta evolução histórica do episcopado”. É uma análise da documentação relativa ao ofício dos bispos, produzida no âmbito das igrejas cristãs, desde as epístolas do Novo Testamento até a hagiografia bizantina do século VII. O que de fato é útil para este trabalho é a discussão a respeito da natureza da liderança na Antigüidade Tardia e aquilo que a autora chama de autoridade pragmática.

Rapp propõe um modelo interpretativo para a figura do bispo em que a natureza de sua liderança é explicada por três eixos principais, o espiritual, o ascético e o pragmático. O componente espiritual está associado aos sinais externos da existência de um favor divino especial sobre um indivíduo, trata-se de reconhecer os dons espirituais que Deus concede ao indivíduo, ou seja, seria, no fim das contas, uma mera constatação de um dado da realidade. O componente ascético é o conjunto de ações empreendidas pelo sujeito em direção a exercer um domínio específico sobre si, que resulte numa adequação do indivíduo ao que ele acredite ser a vontade de Deus. Trata-se de refrear desejos, controlar as paixões da carne, exercitar as virtudes através da oração, do jejum, de privações de diferentes ordens. O terceiro componente desta tríade é a autoridade pragmática. Trata-se, neste caso, do conjunto de ações do indivíduo direcionadas ao mundo, ao próximo, em síntese, ao outro. Tudo aquilo que o bispo faz na prática para a comunidade: as atividades administrativas em si. O procedimento nesta seção será o de seguir o texto de Rapp enquanto trata do tema, fazendo comentários e críticas quando couber.

A autora inicia com a etimologia, passando em seguida para uma discussão do aparecimento do bispo no Novo Testamento. O termo *episkopos* é um substantivo que deriva do verbo grego *episkopein*, que significa supervisionar. Esta atividade ou função

¹⁹ Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2005.

poderia ser desempenhada por diferentes pessoas em diferentes situações. Ou ainda, *episkopos* poderia se referir à pessoa que, dentro de um grupo, desempenhava constantemente tal papel, dando origem, assim, ao título de bispo.

No Novo Testamento a palavra *episkopos* é bastante rara, aparecendo de maneira mais significativa na epístola a Tito, onde é usada no plural, intercaladamente com a palavra *presbiterói* (anciãos). Neste caso, parece que ambos os termos se referem a um mesmo grupo de pessoas. Outro livro da Bíblia em que *episkopos* aparece é na primeira epístola a Timóteo, onde parece referir-se a um ramo da organização das comunidades locais, incluindo diáconos e bispos, mais associado com incumbências que hoje poderiam ser classificadas como administrativas. Haveria outro ramo do “clero”, em contrapartida, cujas das incumbências seriam as de pregação e ensino, que incluiria presbíteros, apóstolos, mestres e profetas.

Todos estes cargos e ofícios de natureza pública não constituíam ainda, e não constituiriam por muito tempo, uma hierarquia organizada. Isto representa um problema para a interpretação dos cânones de Elvira e Arles. Segundo Rapp, isto complicaria a interpretação de grande parte da documentação cristã antiga, pois,

Mesmo depois que o monoepiscopado já está firmemente estabelecido, a névoa de indistinção entre o episcopado e o presbiterato permanecerá até bem entrado o quarto século. Cada *episkopos* é também um presbítero, mas nem todo presbítero é um *episkopos*.²⁰

Schöllgen afirma que, no século III, ocorreu uma evolução das doações voluntárias que se fazia entre os fiéis para contribuições fixas de frequência regular, o que ajudou a separar de maneira mais marcada o laicato e o clero, pois possibilitava o pagamento de salários para estes especialistas do sagrado. Ou seja, foram criadas as condições para que a carreira eclesiástica fosse considerada válida, quase como o sacerdócio das religiões tradicionais ou o serviço ao Estado romano²¹. Por causa disso, tornar-se bispo ganharia uma nova conotação. Tratava-se de estar no topo de uma

²⁰ *Even after the monoepiscopate is firmly established, the haze of indistinction between the episcopate and the presbiterate will remain well into the fourth century. Every episkopos is also a presbyter, but not every presbyter is an episkopos.* RAPP 2005, p. 26.

²¹ *Apud* RAPP 2005, p. 30. Para alcançar igualdade de condições seria necessário esperar pela descriminalização do Cristianismo com o Edito de Milão, entretanto este processo deve ter aí seu marco inicial, não o definitivo. Ele ainda necessitaria de muitos anos para se completar.

carreira mais ou menos estável, que poderia apresentar ganhos substanciais de dinheiro e, ou, prestígio, e que ainda poderia colocar seu ocupante muitas vezes em contato com membros das elites locais e provinciais do Império.

Na era apostólica o *episkopos* era nada mais que um ofício, algo parecido – no nível das pequenas comunidades cristãs – com um cargo administrativo, como já demonstra a citação mais conhecida a este respeito, na epístola de Timóteo:

Se alguém aspira ao cargo de episcopo, boa obra deseja. É preciso, porém, que o episcopo seja irrepreensível, esposo de uma única mulher, sóbrio, cheio de bom senso, simples no vestir, hospitaleiro, competente no ensino, nem dado ao vinho, nem briguento, mas inteligente, pacífico e desinteressado. Que ele saiba governar a própria casa, mantendo os filhos na submissão, com toda dignidade. Pois se alguém não sabe governar bem a própria casa como cuidará da Igreja de Deus? Que não seja recém-convertido, a fim de que não se ensoberbeça e caia na condenação do diabo²².

O *episkopos* precisava dar o exemplo em termos de moral e conduta virtuosa diante da congregação a fim de exercer as prerrogativas da liderança eclesiástica, cumprindo o papel de administrador da igreja local

A partir do séc. II, quanto mais incorporava incumbências de pregação e ensino, mais se esperava que esse indivíduo fosse especialmente inspirado pelo Espírito Santo. Esta inspiração não seria, em sua natureza, diferente daquela que todo crente necessitava para ser um bom cristão, mas era um requisito necessário para o desempenho de suas tarefas e para manter-se respeitado perante toda a comunidade. Todo cristão era inspirado pelo Espírito Santo, esta era uma qualidade sobrenatural especial própria dos fiéis em Cristo, dos conhecedores da verdade libertadora do Evangelho. Este era um dos fatores que diferenciava o cristão do não cristão, aquele que seria salvo dos demais, condenados ao fogo do inferno.

O cristão se via como um estranho neste mundo: estava ali, mas não era dali. Seu sentimento de pertença em relação ao reino dos céus era superior a qualquer outra

²² I Timóteo 3:2-7. Assim como esta, todas as citações do texto bíblico neste estudo seguem a **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

identidade, fosse ela profissional, cultural ou étnica. E o motivo pelo qual ele sentia esta pertença identitária seria o revestimento espiritual singular resultante do recebimento do Espírito Santo. Este, por sua vez, capacitaria o cristão a desempenhar toda e qualquer ação, das mais cotidianas às mais extraordinárias. Segundo o apóstolo Paulo esta era a única forma de viver uma vida justa, pura diante de Deus, já que por si mesmo, pelo seu próprio esforço pessoal, o indivíduo jamais poderia cumprir todas as obrigações que a religião impunha.

No início do Cristianismo, quando não havia diferenciação hierárquica entre o clero e os leigos e a palavra era dada aos mais experientes, aos mais velhos e àqueles em quem a comunidade reconhecia maior proximidade com o sagrado, considerava-se que todos eram tocados mais ou menos da mesma maneira pelo Espírito Santo. Quando a reverência aos mais espirituais começou a apontar para uma distinção entre os que tinham uma conexão mais próxima com o sagrado e os outros, que apresentavam menos evidências de tal proximidade. Isso poderia ter sido visto como uma dispensação especial do Espírito Santo sobre certos indivíduos. Os bispos, ao se arvorar das tarefas de pregação e ensino diferenciavam-se da maioria dos membros da comunidade, ou seja, também estavam de certa forma se apresentando como dotados de uma dispensação especial do Espírito Santo.

Um bispo é o líder de sua igreja local, é o indivíduo que está no topo de sua comunidade. Retornando ao roteiro de Rapp, a autora começa a comentar as regras eclesiais com a **Didaqué**²³. Ela afirma que o documento parece indicar um estágio inicial do desenvolvimento da hierarquia eclesial, em que ainda não se verifica com clareza a divisão tripartite entre diáconos, presbíteros e bispos. Para ela, bispos e diáconos estariam encarregados das tarefas administrativas, enquanto os presbíteros, ou seja, os profetas e mestres, estariam encarregados do cuidado espiritual.

A **Didaché** é a primeira das *regras eclesiais*, conjuntos de normas e regras internas dos grupos cristãos que serviriam de base, juntamente com as decisões disciplinares dos concílios, para o futuro direito canônico. É justamente o caráter disciplinar dessa documentação que a torna interessante para um estudo referente a outro tipo de norma surgida no âmbito do Cristianismo: os cânones conciliares.

²³ A autoria deste documento é controversa. A **Catholic Encyclopedia** cita a posição da maioria dos estudiosos que advogam que a **Didaqué** teria sido composta entre o ano 80 e 90.

Enquanto que os tratados teológicos versavam sobre o ideal do bispo e do bom cristão, as *regras eclesíásticas* abordavam o dia-a-dia das comunidades e os aspectos práticos de sua organização. O conselho para a eleição de um supervisor soa como uma novidade útil, o que parece implicar que a existência deste ofício não era regra em todas as comunidades. É interessante notar a distinção para com as funções de mestre e profetas, que aparentemente surgiam organicamente nas comunidades, ainda que não estivessem presentes em todas elas:

Escolham para vocês bispos e diáconos dignos do Senhor. Eles devem ser homens mansos, desprendidos do dinheiro, verazes e provados, porque eles também exercem para vocês o ministério dos profetas e mestres.

Não os desprezem, porque entre vocês eles têm a mesma dignidade que os profetas e mestres”²⁴.

*You must, then, elect for yourselves bishops and deacons who are accredited to the Lord, men who are gentle, generous, faithful and well tried. For their ministry to you is identical with that of the prophets and teachers. For along with the prophets and teachers they enjoy a place of honor among you*²⁵

As duas traduções da *Didaqué* às quais tive acesso, a portuguesa e a inglesa, são muito diferentes entre si. Na versão inglesa vemos o autor chamando a atenção da congregação para o fato de que os bispos e diáconos também são importantes, e eles também devem ser respeitados como o são os profetas e mestres, que devem ter um lugar de honra em meio à congregação. Na tradução para o português é algo diferente o que aparece. Ali consta que os bispos e diáconos exercem o mesmo ministério que profetas e mestres. E que não se pode desprezá-los, porque todos eles detêm a mesma dignidade. A diferença, apesar de sutil, pode ter um significado importante quando se pensa o desenvolvimento histórico das funções eclesíásticas.

De acordo com a tradução portuguesa, desde as primeiras décadas do Cristianismo, tanto os bispos quanto quaisquer outras funções tinham a mesma importância para os demais crentes, ainda que isto tivesse de ser reforçado através de

²⁴ A tradução para o português é a de Ivo Storniolo e Euclides Balancin: **Didaqué**. In **Padres Apostólicos**, Sao Paulo: Paulus, 1995.

²⁵ Ver RICHARDSON, C. **Early Church Fathers**. Philadelphia: Westminster Press, 1953. In www.ccel.org/ccel/richardson/fathers.vii.i.iii.html consultado em 26 de novembro de 2008.

uma regra escrita. Levando em conta a tradução inglesa a conclusão será distinta. Aqui parece que os bispos e diáconos eram considerados ofícios menores, e que, paulatinamente, foram sendo incorporados ao mesmo grau de importância de outras funções que já eram tidas em alta conta pelas congregações, as de profeta e mestre.

Essa diferença torna-se mais interessante para este trabalho porque chama atenção para o paralelismo entre dois processos históricos. Primeiro: os concílios tornando-se a instituição chave para a regulação dos assuntos internos das comunidades cristãs; e segundo: o aumento da importância dos próprios bispos no seio das comunidades.

Também é relevante o fato de que todos nas comunidades podiam participar dos debates nos concílios: presbíteros, diáconos, povo em geral, mas somente os bispos assinavam os cânones. E mais, quando o Império a partir de Constantino passou a ter uma relação mais próxima com a Igreja, e com os cristãos em geral, é aos bispos que o imperador se dirige em seus decretos e cartas. É a eles que são concedidos privilégios e facilidades, são eles os que podem utilizar as estradas do império e o sistema de comunicação dos correios para participar dos concílios de Arles e Nicéia. Ainda que estejam claros todos os rastros do processo de ascensão dos bispos, ele não pode ter se iniciado de súbito com a chegada de Constantino ao poder. É mais plausível que seja um processo longo, iniciado desde um momento muito antigo, do qual a **Didaqué** pode ser um vestígio.

A **Traditio Apostólica**, *regra eclesiástica* do início do séc. III, atribuída ao teólogo Hipólito de Roma, traz a mais antiga descrição do processo de ordenação de um bispo:

Que o bispo seja escolhido por todo o povo, e que ele seja irrepreensível, como está escrito acerca dele no apóstolo. [...]. Eles devem escolher a um dos bispos e presbíteros, deve-se impor as mãos sobre ele e dizer:

[...] Que sua vida seja mais alta [que] a de todo o seu povo, sem disputa; que ele seja invejado por todos, à causa de sua virtude; aceite suas preces e suas ofertas, as quais ele deve fazer dia e noite; E que ele seja um aroma agradável ao Senhor. Dê a ele, Senhor, ao episcopado, um espírito misericordioso, e autoridade para perdoar pecados. Dê a ele poder para

liberar cada grilhão da opressão dos demônios, para curar os enfermos e para esmagar prontamente Satanás debaixo de seus pés.

Depois disso eles devem se voltar para ele e dar-lhe o beijo da paz, porque ele é digno²⁶.

O bispo deveria ser eleito por todo o povo, e então consagrado na presença dos leigos, dos presbíteros e de um número não especificado de bispos. O passo seguinte neste ritual era a oração com imposição de mãos de um dos bispos presentes. Depois disso, todos deviam oferecer-lhe o ósculo da paz. Chama atenção o conteúdo da oração ritual, em que se declarava a descida do Espírito Santo sobre o novo bispo, assim como Jesus fizera descer sobre os apóstolos. Segundo Rapp “dessa forma estava assegurada a continuidade da tradição episcopal”²⁷.

A ordenação do bispo era um ritual composto de duas partes, envolvendo, primeiro, a indicação e eleição de um membro da comunidade para um ofício, e, segundo, a consagração do especialista no sagrado. Nesta segunda parte estão a oração e a imposição de mãos, em que o indivíduo é recebido pelos demais bispos na dignidade episcopal e recebe, não apenas simbolicamente, mas, para os cristãos da época, concretamente, uma visita do Espírito Santo de natureza diversa daquela que ocorreria por ocasião do batismo. Seria um novo sopro do Espírito de Deus, por meio do qual uma autoridade especial é outorgada àquele crente, uma autoridade que é da mesma natureza daquela que um dia fora transmitida por Jesus aos apóstolos.

Considero que a primeira parte do ritual trata-se de um reconhecimento público das habilidades que qualificam aquele indivíduo como líder da comunidade local, tanto no aspecto “temporal” ou “administrativo” – por seus atributos morais – como no

²⁶ *Let the bishop be chosen by all the people, and let him be without reproach, as it is written concerning him in the apostle. (...). They are to choose one of bishops and presbyters, he lays his hand on him and prays, saying:*

(...) Make his life higher than [that] of all his people, without dispute; make him envied by reason of his virtue by everyone; accept his prayers and his offerings that he will offer you day and night; and let them be for you a sweet-smelling savor. Give him, Lord, the episcopate, a merciful spirit, and the authority to forgive sins. Give him power to loosen every bond of the oppression of demons, to cure the sick and crush Satan under his feet swiftly.

After that they are all to turn toward him and give him the kiss of peace, because he is worthy of it. In BRADSHAW, P. (ed.). **The Canons of Hippolytus [ou Traditio Apostolica]**. Bramcote: Grove books, 1987, *apud* EHRMAN, B. **Christianity in Late Antiquity**. New York e Oxford: Oxford University Press, 2004, cânones 2 e 3, p. 131-132.

²⁷ RAPP. **Holy Bishops in Late Antiquity**, p. 29.

aspecto religioso – por seus atributos “espirituais”²⁸. Já a segunda parte marca a entrada do indivíduo na dignidade episcopal, coloca-o em outro patamar, acima dos demais clérigos e, claro, dos leigos. A partir deste ponto, ele está mais próximo dos apóstolos e de Deus, e, por isso mesmo, está apto a representá-lo com mais autoridade que os demais membros da Igreja.

Mais ou menos da mesma época que a **Traditio Apostólica**, a primeira metade do século III, data um documento que contém informações mais detalhadas acerca dos requisitos para o exercício da função de bispo. Trata-se da *Didascalia*, ou o Ensino dos Doze Apóstolos.

A **Didascalia**²⁹ detalha alguns aspectos já abordados anteriormente na **Didaqué** e na **Traditio Apostólica**, fala dos requisitos morais e espirituais para que um homem possa se tornar bispo, sempre se apoiando em I Tim 3. Nota-se, no entanto, maior ênfase em uma característica que hoje poderia ser chamada de “competência administrativa”, mas que naquele texto aparece como “o bom governo de sua casa”. Trata-se da administração dos bens, dos fluxos pecuniários, mas também da liturgia, da organização dos clérigos e da resolução de conflitos entre os crentes.

A maior parte do documento dedica-se a descrever as características do bispo ao mesmo tempo em que apresenta suas tarefas e obrigações. De acordo com esta *regra eclesiástica*, ele deveria se preparar para ser um intérprete das escrituras através da leitura constante, ainda que vários bispos, principalmente nos primeiros séculos do Cristianismo, tenham sido analfabetos; deveria ser pródigo e generoso para administrar a caridade a viúvas, órfãos, estrangeiros e aos pobres em geral; por último, deveria exercer bom julgamento ao examinar as necessidades de cada um a fim de evitar favorecimentos e dissensões. As qualidades do bispo são apresentadas de modo que ele servisse de modelo do bom cristão e, ao mesmo tempo, líder monárquico da comunidade, pois, para a igreja local ele deveria ser mestre, pai, e, além disso, representar o próprio Deus.

²⁸ Não é sem reservas que utilizo essas categorias, que não eram próprias daquele momento histórico com o sentido que se dá a elas hoje em dia. Mas, pela falta de termos que melhor descrevam tais funções ou características, escolhi aproveitá-las relativizando seu emprego para a Antiguidade Tardia.

²⁹ **Didascalia Apostolorum** in CONNOLLY, R. H. Oxford, Clarendon Press, 1929 transcrito em <http://www.bombaxo.com/didascalia.html> consultado em 06 de dezembro de 2008.

A **Didascalia** também é o texto mais antigo a tratar da autoridade do bispo de aplicar a penitência, a exclusão da comunhão por um período determinado, a punição mais importante no processo de disciplinamento das condutas que aparece nos cânones conciliares. Era somente o bispo quem, através da imposição de mãos sobre o penitente, e ao mesmo tempo em que a congregação orava por ele, podia readmiti-lo na comunidade. Por causa da importância da instituição penitencial como pena, o bispo deveria ser uma pessoa imune ao suborno, mesmo por parte dos mais ricos e poderosos; deveria ser imparcial em seu julgamento e misericordioso com o penitente sinceramente arrependido.

A capacidade do bispo de encerrar a penitência procede do próprio poder de Cristo de perdoar pecados, passado por ele aos apóstolos e por estes aos bispos. Seria também a aplicação concreta da doutrina da sucessão apostólica³⁰ e, por isso, garantia de ortodoxia para as igrejas, e legitimidade para os bispos.

Rapp não se restringe ao estudo das regras eclesiásticas, e continuamos a segui-la no que for pertinente. Outras formas de documentação são importantes na história da constituição da hierarquia eclesiástica nos primeiros séculos do Cristianismo. Este é o caso, por exemplo, das epístolas produzidas por Inácio, bispo de Antioquia, no início do século II. A primeira referência clara à existência de um único bispo para cada comunidade vem de uma destas cartas, escritas pouco antes de seu martírio em 117:

Segui todos ao bispo como Jesus Cristo segue ao Pai, e ao presbitério como aos apóstolos; respeitai aos diáconos como à lei de deus. Sem o bispo, ninguém faça nada do que diz respeito à Igreja. Considerai legítima a eucaristia realizada pelo bispo ou por alguém que foi encarregado por ele. Onde aparece o bispo, aí esteja a multidão, do mesmo modo que onde está Jesus Cristo, aí está a Igreja católica. Sem o bispo não é permitido batizar, nem realizar o ágape. Tudo o que ele aprova é também agradável a Deus, para que seja legítimo e válido tudo o que se faz³¹.

³⁰ Por esta doutrina, considera-se que os bispos sucederam-se uns aos outros, numa cadeia que pode ser recuada até os apóstolos. Segundo Ireneu de Lião, este encadeamento seria a garantia de que o Espírito Santo só corre dentro da Igreja católica e hierárquica. Ver “Sucessão apostólica”. DPAC, p. 1315.

³¹ INÁCIO. Epístola aos Esmirniotas 8, 1-2. In **Padres Apostólicos**, 1995, p. 118.

Para Inácio, é a presença do bispo que dá validade à celebração do batismo e da eucaristia, ele representa o Deus único para sua congregação, e, por isso, a ele é devida a mesma obediência. O bispo deveria ser um exemplo para sua comunidade, opondo-se aos ensinamentos heréticos, e ganhando as ovelhas desgarradas pela doçura de sua voz. Ele deveria cuidar das viúvas e admoestar os escravos e os casados a se conformarem com sua condição. Para este autor, as tarefas do bispo não são apenas administrativas, mas pastorais e litúrgicas; e, para manter o respeito e a colaboração de seu rebanho, ele deveria ser um exemplo de conduta.

É interessante notar que na obra de Inácio, pela primeira vez vai-se falar do bispo apenas no singular enquanto que de presbíteros e diáconos continua-se a falar no plural, evidência do monoepiscopado ou episcopado monárquico³². Considerarei agora a abrangência da obra de Inácio.

Ele é um dos chamados pais ou padres apostólicos, denominação na patrística para aqueles importantes patriarcas eclesiásticos que conheceram ou tiveram uma relação de proximidade com os apóstolos originais de Jesus. Suas cartas tinham ampla circulação nas primeiras décadas do Cristianismo, tendo sido encontradas entre as escrituras lidas por diversas congregações espalhadas pelo mundo mediterrâneo. O conteúdo das cartas é o de admoestações às igrejas locais de Esmirna, Éfeso, Filadélfia, entre outras.

A obra oferece uma amostra de como pensava este respeitado bispo de uma das principais cidades do Império, e um dos principais centros missionários do início do Cristianismo. Por mais que estes textos fossem conhecidos em diferentes regiões do Império Romano, eles são uma amostra de como o bispo de Antioquia pretendia que as comunidades funcionassem, o que provavelmente de fato acontecia na Síria-Palestina, província sobre a qual ele tinha jurisdição. No entanto, o próprio tom de admoestação quase normativo da carta mostra que a situação era menos estável do que o ideal de Inácio.

Quando ele afirma que os crentes devem dar aos bispos e aos diáconos um lugar de honra entre eles, isto só pode significar que havia lugares em que estes não eram considerados como distintos, talvez nem especialmente inspirados pelo Espírito Santo. Quando Inácio relembra aos cristãos que o ministério de bispos e diáconos é da mesma dignidade que o de profetas e mestres isto significa que muitos não

³² SOTOMAYOR y FERNÁNDEZ UBIÑA. **Historial del Cristianismo I**, p. 254.

consideravam assim. Isto significa, como bem lembra Rapp, que havia duas categorias distintas entre os ofícios nas comunidades cristãs. Enquanto profetas e mestres eram os que normalmente faziam uso da palavra, diáconos e bispos, que não tinham no uso da palavra o núcleo central de suas atribuições, eram considerados menos dignos de honras, pois o seu ministério era distinto.

Sabe-se, pelos textos que mais tarde entrariam para Novo Testamento, que as incumbências dos diáconos eram de auxiliar o serviço das mesas nas reuniões de culto, e que pouco tempo depois, nas comunidades mais numerosas, passariam a trabalhar na distribuição de alimentos e na ajuda aos necessitados. Os bispos faziam um trabalho de supervisão de comunidades, mas eles não são citados no livro de Atos, que narra as primeiras décadas dos remanescentes discípulos de Jesus. Eles aparecem de fato no Novo Testamento nas epístolas pastorais, em que o autor admoesta as comunidades sobre os requisitos necessários para os indivíduos a ser escolhidos como presbíteros e bispos. Mas mesmo aqui não se fala em um único bispo para cada comunidade e não se estabelece uma superioridade hierárquica do ofício episcopal em relação aos outros ofícios das igrejas locais.

Inácio aponta para a forma de organização que parece funcionar melhor, a existência de um eclesiástico, na mesma dignidade que os presbíteros, ou seja, da mesma dignidade que os profetas e mestres fazendo o trabalho de supervisão na comunidade. É interessante que estas passagens de suas cartas sejam utilizadas mais tarde como elemento de justificação, e até de legitimação da posição dos bispos frente aos demais eclesiásticos nas comunidades locais.

O processo de aumento do poder episcopal provavelmente não pode mais ser plenamente reconstituído pelos historiadores, mas ainda há alguns de seus elementos que se pode apreender. O concílio é uma instituição por meio da qual esse processo avançou muito, afinal eram os bispos que assinavam as decisões dos concílios e eles terminaram por receber favores imperiais sem precedentes a partir do reinado de Constantino, a começar pelas facilidades para realizar as assembléias conciliares. As normas emitidas nos concílios também ajudam a perceber um pouco da fluidez da hierarquia eclesiástica, se é que podemos chamá-la assim, até o início do século IV.

Então, de que forma os bispos puderam ter o espaço para crescer dentro das comunidades cristãs, ao mesmo tempo em que tiveram visibilidade para receber favores

imperiais? Provavelmente os concílios tiveram um papel importante neste processo, bem como em outras transformações que fizeram com que o Cristianismo da Antigüidade Tardia tivesse um aspecto tão marcadamente diverso daquela religião das primeiras décadas após a morte de Cristo. Este estudo aponta para os concílios como uma maneira de entrever alguns desses processos. Tratarei, a seguir, de como estas reuniões funcionavam.

1.3 Como funcionam os concílios?

Um concílio era convocado para dirimir dúvidas e, ou, legislar acerca questões de teologia ou de disciplina. Uma vez convocado o concílio, marcava-se uma data para reunir seus participantes na cidade escolhida como sede e, quando todos ou a maioria dos participantes houvessem chegado, dava-se início aos trabalhos. A presidência costumava caber ao bispo da cidade onde a reunião se realizava, ou ao mais velho entre os bispos participantes, ou ainda ao mais respeitado entre os presentes. Muitas vezes estes três atributos estavam reunidos em uma mesma pessoa. Embora fossem os únicos a assinar os cânones, as decisões conciliares, os bispos tinham muitas vezes como colegas diáconos, presbíteros, teólogos, leigos, sacerdotes, enviados especiais do imperador, ou outras autoridades. Há registro de bispos impedidos de viajar que mandavam diáconos ou presbíteros como seus representantes³³. Havia também o caso de clérigos que participavam do concílio porque viviam nas proximidades e se interessavam pelos assuntos em debate³⁴. E havia ainda os bispos que viajavam com séquitos de eclesiásticos que os acompanhavam como corte³⁵. Não há como saber se todos estes casos podem ser aplicados a ambos Elvira e Arles, mas é plausível que assim possa haver sucedido.

Pode ser que a sessão de abertura de um concílio iniciasse com a leitura da carta convocatória, pois esta seria uma maneira de fazer uma apresentação sumária do fato ou situação que motivava a assembléia e, possivelmente, de lhe dar legitimidade.

³³ No concílio de Arles o bispo de Roma não comparece, mas envia três clérigos para representá-lo. Cf. CLARKE, G. Third-Century Christianity. In **The Cambridge Ancient History XII**. Cambridge: The University of Cambridge Press, 2005, p 592.

³⁴ Cf. RUBINSTEIN **Quando Jesus se tornou Deus?**, p. 22-26.

³⁵ Na carta de convocação para o concílio de Arles, o bispo Milcíades de Roma é instruído por Constantino a levar consigo dois clérigos subordinados e mais três servos para a cidade Arles até o dia primeiro de agosto, data do início da assembléia. EUSEBIUS, Church History, 10,5, 18-20. In *Fourth Century Christianity*, <http://www.fourthcentury.com/index.php/rome-313-summon>, acessado em 18 de dezembro de 2008.

No caso de uma controvérsia teológica parece que era dado espaço para que ambas as partes apresentassem seu ponto de vista sobre a matéria, e sua interpretação sobre passagens bíblicas para fundamentar seus argumentos³⁶. Os debates sobre matéria teológica podiam durar muitos dias e o concílio poderia, por isso, apresentar múltiplas sessões – cada uma poderia estender-se por vários dias ou semanas – e o intervalo entre elas poderia ser muito grande, chegando mesmo a meses ou anos.

Uma vez iniciados os trabalhos, uma equipe de secretários era encarregada de tomar nota de cada procedimento, e de tentar reproduzir textualmente todas as intervenções verbais ocorridas no decorrer das sessões. O resultado deste trabalho constituía as atas dos concílios, das quais, infelizmente, nos restam cerca de uma dúzia dos mais de 100 concílios de que se tem notícia na Antigüidade Tardia³⁷. Quando as discussões das matérias teológicas e disciplinares chegavam ao fim, dois outros tipos de documentos eram produzidos: os cânones e as cartas sinodais, ou cartas conciliares. Os cânones eram os atos legislativos em si, as normas editadas nos concílios e que deveriam ter validade para todos os cristãos, ou, pelo menos, para aqueles representados pelos bispos que assinavam em nome de suas comunidades locais. As cartas sinodais informavam ao bispo de Roma, ao imperador, a alguma autoridade ou a outra comunidade não representada no concílio das decisões tomadas na assembléia.

Para entender o funcionamento de concílios e sínodos episcopais é necessário compreender suas etapas, quem são os participantes das reuniões, a produção da sua documentação, mas também a cultura política que orientava a realização das assembléias. Com este intuito, recorrerei ao trabalho de Ramsay MacMullen, **Voting About God in Early Church Councils**, no qual são examinadas as assembléias ocorridas entre 253 e 550, com especial atenção para as que tratavam de questões teológicas em sentido estrito – daí o “**About God**” do título. O objetivo dessa obra é compreender como votavam e porque votavam de tal ou qual maneira os bispos reunidos naqueles concílios. O autor acredita que, desse modo, os bispos deram forma à teologia dogmática e principalmente à Cristologia na Antigüidade Tardia. São utilizados cânones, relatos, e a correspondência da época, mas principalmente as atas

³⁶Esta é a descrição mais comum do que aconteceu no concílio de Nicéia segundo RUBINSTEIN 2001, p. 102-105; e principalmente segundo BARNES, T. **Constantine and Eusebius**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981, p. 214-218.

³⁷MACMULLEN. **Voting about God in Early Church Councils**, p. 8.

remanescentes dos concílios que aconteceram no período estudado para, a partir desta documentação, deduzir os princípios que norteariam os procedimentos conciliares.

O primeiro princípio designado por MacMullen é o “democrático” (*the democratic element*). Seu argumento é que o povo (*Demos*) era capaz de exercer certo poder político (*kratos*) através da pressão popular praticada quando a população reunida, muitas vezes aglomerada, demandava um favor ou uma decisão de seus governantes³⁸. Nestas ocasiões o poder do *Demos* se fazia sentir mesmo diante do imperador, ainda que sempre seguindo um protocolo, um ritual, destes cuja observância é norma tácita, que não precisa ser dita para vigorar. Muitos concílios se davam em grandes igrejas e suas sessões eram abertas à presença do povo, que não se limitava a assistir passivamente, mas que, seguindo a prática dos tradicionais conselhos de anciãos das cidades mediterrâneas buscavam se fazer ouvir e influir nas tomadas de decisão³⁹.

Entendo que este princípio democrático era um traço da cultura política do mundo romano capaz de influenciar o fazer dos concílios, pois era o próprio *modus operandi* das reuniões na *urbs* romana. Isto implicava que o povo presente se expressasse através de brados em uníssono, com o intuito de obter ao mesmo tempo volume e inteligibilidade para suas demandas.

MacMullen relata que antes de apresentar um pedido ou uma reivindicação, o povo e seus líderes expressavam seu devido respeito bradando “*Augusto*” ou “*prevaleça!*” antes de se dirigir ao imperador⁴⁰. Depois disso, continuavam seguindo os comandos de voz dos líderes de seus “partidos” repetindo sempre como brados em uníssono, mesmo as expressões mais longas, como por exemplo em Oxyrhynchus, cidade importante do Egito no final do século III: “Nobre ministro! Você administrou bem! Testemunho foi dado de um homem que é verdadeiro, correto, um patriota!”⁴¹. Ou como a multidão clamou em Roma em 355: “A decisão do rei é a correta!”⁴². É provável que esta fosse a maneira dos participantes se comportarem nas assembléias e

³⁸ *Ibidem* p. 12-13.

³⁹ TEJA. **Emperadores, Obispos, Monjes y Mujeres: Protagonistas del Cristianismo Antiguo**, p. 173-191.

⁴⁰ Em latim, “*tu vincas!*”, segundo MACMULLEN. **Voting about God in Early Church Councils**, p. 15-17.

⁴¹ “*Noble minister! You have administered well! Witness has been made to a man who is true, upright, a patriot*” *ibidem* p. 15. A data aproximada deste concílio é estimada pelo autor cerca do ano de 270.

⁴² “*The king’s decision is the right one!*” *ibidem* p. 15.

em outros grupos decisórios que obedeciam ao princípio da colegialidade tal como funcionavam no modelo das magistraturas romanas⁴³.

A razão para isto era que, em todo o Império, os municípios romanos tinham senados ou conselhos municipais, para os quais o senado de Roma era o grande modelo. Por isso, muito da terminologia utilizada nos concílios provinha do conselho de anciãos da antiga capital. Também são exemplos deste papel modelar exercido pelo senado romano, a maneira de proferir os votos em pé, o uso de documentos de apoio, o ecoar das palavras do líder na discussão das matérias e a própria maneira de manifestar a aprovação nas votações: bradando “*placet*” (“apraz”)⁴⁴.

O segundo princípio, o cognitivo (*the cognitive element*), trata da capacidade ou, melhor dizendo da possibilidade dos cristãos conhecerem a natureza de Deus⁴⁵. Este elemento animaria principalmente os concílios a partir do século IV, os que trataram das controvérsias cristológicas como o arianismo e o nestorianismo⁴⁶. A primeira vista este não é o caso dos concílios de Arles e Elvira, mas não é bem assim. Como todo o concílio que edita legislação disciplinar, as questões de pureza, retidão e correção estão relacionadas com a necessidade de purificação para permitir o acesso do crente ao sagrado. Quer dizer, para prestar o devido culto a Deus era necessário certo grau de pureza que a legislação conciliar procurava fazer vigorar⁴⁷. Então, se nos concílios se falava de pureza, era porque havia o entendimento de que era necessário ser puro para conseguir comunicar-se com a divindade. É por isso que Elvira e Arles podiam legislar a respeito da proibição das filhas dos cristãos de casarem com pagãos, pois estes eram impuros⁴⁸; ou da proibição de que os sacerdotes vivessem com mulheres outras que não suas mães ou filhas, para “fugir da aparência do mal”⁴⁹.

⁴³ CHRISTOL e NONY. **Roma e o seu império**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000, p. 58 e 67-70.

⁴⁴ MACMULLEN. **Voting about God in Early Church Councils**, p. 18.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 24-25.

⁴⁶ Controvérsias teológicas acerca da natureza da segunda pessoa da Trindade.

⁴⁷ Cf. Concílio de Elvira, cânones. 2, 3, 4, e 28, por exemplo.

⁴⁸ Cf. Concílio de Arles, cânones. 12 (11) e Concílio de Elvira, cânone. 17. Daqui em diante, a palavra cânone, quando se refere a uma norma conciliar será citada apenas por um “c.” seguido da numeração que recebe no concílio.

⁴⁹ I Te 5, 22.

O próximo princípio é o do sobrenatural (*the supernaturalist element*). Os procedimentos conciliares de votação, apesar de estarem baseados na tradição das magistraturas colegiadas das cidades mediterrâneas, apresentavam outro elemento que ajudava a dar ainda mais peso à maioria numérica. É que, para aquela cultura política, a maioria (um maior número de participantes em um concílio, ou de partidários de uma idéia nas discussões teológicas) tinha outra camada de significados. Ela seria a mais acurada expressão da vontade de Deus. Este era o princípio do sobrenatural, segundo o qual, em um concílio, os bispos

estavam convencidos da presença e da atuação da força divina de modo a, em primeiro lugar, assegurar que um resultado específico fosse preponderante; Era o divino que prevalecia, ou pelo menos não um total meramente matemático; por isso a escolha do Pentecostes para a convocação do Concílio de Calcedônia. O Espírito, o sopro, o *Pneuma* estaria ali⁵⁰.

De igual maneira, as crenças consideradas equivocadas, ou os concílios que tivessem o resultado contrário ao desejado por um ou mais bispos eram tidas como consequência da atuação do Diabo e de seus demônios⁵¹. O sobrenatural não era visto como um elemento capaz de influir em certos aspectos da vida, nem como uma informação a mais. Ele era algo subjacente a todos os âmbitos do cotidiano. Na Antigüidade Tardia não se poderia conceber aquilo que hoje chamaríamos de “existência” ou “o real” sem levar em conta a multidão de seres que, para além do visível, povoariam a Terra. Demônios, anjos, principados e potestades, fantasmas, gênios, ninfas, nereidas, espíritos, criaturas fantásticas divinas ou malignas são os *dáimones*, criaturas para nós sobrenaturais, mas que para o homem tardo-antigo carregam tanta realidade quanto uma cadeira, uma pedra ou um governador de província.

⁵⁰ “*were convinced of a divine force present and at work to assure a preponderance in the first place; it was divinity that prevailed, or at least not a total by mere mathematics; hence, the choice of Pentecost for the convocation of the council at Chalcedon. The Spirit, the breath, the Pneuma would be there*” MACMULLEN. **Voting about God in Early Church Councils**, p. 42.

⁵¹ Sobre a ubiqüidade dos demônios e do sobrenatural na *Antigüidade Tardia* ver BROWN, P. **The World of Late Antiquity**. New York: Thames and Hudson, 1971, p. 53-54; e ainda MARKUS, R. **The End of Ancient Christianity**. Cambridge: University of Cambridge Press, 1998.

É preciso entender que a posição nas votações, a formação dos partidos, e o próprio resultado alcançado nas sessões e mais tarde expresso nos cânones dos concílios devem ser compreendidos a partir desta visão de mundo, desta vontade de alcançar a verdade inspirada por Deus e pelo desejo de se afastar das obras do Diabo.

Capítulo 2

ConcÍlios: *Modus Operandi*

Sejam quais forem as outras características que a antropologia e a jurisprudência possam ter em comum – como por exemplo uma linguagem erudita incompreensível e uma certa aura de fantasia – ambas se entregam à tarefa artesanal de descobrir princípios gerais em fatos paroquiais.

Clifford Geertz

2. Concílios: *Modus operandi*.

No verão do ano de 431 os bispos reunidos para o Concílio de Éfeso estavam reclusos para deliberar sobre a posição teológica do bispo Nestório de Constantinopla⁵². A finalidade dessa reunião era chegar a um consenso que impedisse a cisão da Igreja em torno do tema da natureza de Cristo. Nestório defendia que Maria não deveria ser chamada de mãe de Deus, mas apenas mãe de Jesus. Ele afirmava que a utilização do termo *Teotokos*, mãe de Deus, para referir Maria ofuscava a natureza humana de Cristo. Enquanto isso, Cirilo de Alexandria afirmava que essa posição era inaceitável, pois ela destruía a união entre a pessoa humana e a divina em Cristo.

Um dos principais defensores de Cirilo era João, bispo de Antioquia, que veio em seu socorro durante os debates conciliares. No outro “partido” um dos defensores de Nestório era o *comes* de Constantinopla, Ireneu, que deixou um relato bastante detalhado de algumas práticas que se davam ao redor e durante os debates. Segundo ele, “todos sabem a maneira como João chegou a Constantinopla, e vimos como a maioria dos membros da corte, de certo modo, se transformaram em outras pessoas”⁵³.

Segundo Teja, esta linguagem atenuada e diplomática de Ireneu se coaduna com a maneira como as fontes relacionadas ao Concílio de Éfeso relatam os procedimentos da assembléia. Ali há indicações da facilidade e da falta de escrúpulos com que Cirilo se serviu do ouro de que dispunha a igreja de Alexandria para atrair adeptos e fazer outros mudarem de opinião durante a controvérsia. Esta seria a “transformação” à qual o autor se refere. Os cortesãos, porém, não foram os únicos beneficiários da generosidade do bispo alexandrino. A ação diplomática no concílio era acompanhada de diversos tipos de presentes, o que explicaria a maioria numérica de bispos com a qual contou Cirilo frente aos bispos orientais encabeçados por João de Antioquia.

Este tipo de atitude não era novidade no conflito entre bispos alexandrinos e seus adversários. O historiador Paládio conta que anos antes o tio de Cirilo, Teófilo, já utilizava do mesmo tipo de método em seu conflito com João Crisóstomo:

⁵² Este relato acerca do Concílio de Éfeso, com o qual inicio este capítulo, reúne informações de duas obras: TEJA, R. **Herejía y poder em La Antigüedad Tardía**. Santander: Editorial Universidad de Cantabria, 1995, p. 151-163; e TEJA, **Emperadores, Obispos, Monjes y Mujeres**. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

⁵³ *Ibidem*, p. 124

Deste modo Teófilo se apresenta carregado como um escaravelho peloteiro, dos mais belos tesouros do Egito e da própria Índia, cujos perfumes agradáveis difunde a fim de esconder o mau cheiro de seus ódios⁵⁴.

Se este tipo de procedimento acontecia ao longo do século IV e V é porque a importância da liderança de igrejas em grandes cidades do Mediterrâneo tinha aumentado naqueles anos. Mais que nada porque os cristãos se tornaram maioria no Império Romano. Um século antes, porém, a situação devia ser um pouco diferente. Em primeiro lugar por uma questão de escala. Havia menos cristãos, portanto menos poder a cobiçar, e menos riquezas a investir nessa busca. Em segundo lugar, o tipo de conflitos que se estabelecia era de outra natureza. Predominavam as questões de disciplina eclesiástica, contudo, começava a aumentar a importância dos conflitos de natureza teológica. Não há motivo para deixar de considerar que, em ambas as situações, um forte componente político estivesse presente nos debates e na busca por formar maiorias para alcançar os resultados desejados. Este traço constitutivo da resolução de conflitos através dos concílios é o que buscarei examinar a seguir.

2.1 O concílio: cultura política mediterrânea

Sobre noções vagas que aparecem em um sermão, uma canção, ou uma pequena obra moral, todo um edifício de conceitos teológicos poderia ser erguido, dando início a uma controvérsia teológica que poderia durar séculos. Este parece ser o caso dos acontecimentos políticos e religiosos que agitaram o Oriente mediterrâneo e que mais tarde receberiam os nomes de controvérsia ariana e de donatismo. Nesses eventos, e em seus desdobramentos, é possível entrever o *modus operandi* da cultura política⁵⁵ mediterrânea para a qual o Império Romano fornecia um quadro institucional

⁵⁴ Paládio. **Diálogo sobre a vida de João Crisóstomo**. Sources Chrétiennes 341. *Apud* TEJA (1999)

⁵⁵ Falo de cultura política no sentido que se aproxima da Antropologia, especialmente daquela relacionada ao conceito de “cultura” no sentido de Clifford Geertz, para quem “a teia de significados que o homem mesmo teceu e a sua análise constituem a cultura”. GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 4.

Cultura política designa “um conjunto de atitudes, normas, crenças, mais ou menos largamente partilhados pelos membros de uma determinada unidade social e tendo como objeto fenômenos políticos.” BOBBIO, N. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora da UnB, 1991.

Assim, uma história da cultura política permite “explicações/interpretações” sobre o comportamento dos atores políticos individuais e coletivos, privilegiando suas percepções, suas lógicas cognitivas, suas vivências, suas sensibilidades”. GOMES, A. C. G. História,

legal e conceitual. Por isso, torna-se proveitoso a este estudo lançar um olhar sobre tais processos, ainda que apenas se possa fazê-lo de maneira bastante geral. Porém, desde que se tenha o objetivo de iluminar o sentido das práticas políticas consideradas naturais e comuns no mundo romano dos séculos III e IV, este olhar pode ser útil como uma forma de explicação por amostragem. Desta maneira, é possível esclarecer alguns traços da cultura política do mundo Greco-romano através do que sabemos acerca do modo de agir dos romanos nos eventos ocorridos no início da controvérsia ariana.

Ao analisar o funcionamento, a ordem dos procedimentos nos concílios, nos mecanismos que se desenrolam através da instituição conciliar, uma cultura política específica emerge: são os códigos das reuniões dos conselhos de anciãos das cidades mediterrâneas, mas também o modo de fazer das elites acostumadas ao jogo da competição pelos espaços de poder⁵⁶. O senado romano pode ser visto como um grande modelo de práticas para estes jogos de poder, no entanto seria pouco realista crer que tais códigos de ação se aprendem unicamente por emulação do comportamento da distante capital.

Acerca das similaridades entre os concílios e o senado romano, Gaudemet nega que esta influência houvesse ocorrido em meados do séc. I, a partir da primeira reunião entre cristãos judeu-helenizados e judeu-palestinos, o chamado proto-concílio de Jerusalém⁵⁷. Este autor afirma que a grande distância entre o Senado e a cidade de Jerusalém inviabilizaria uma cópia da instituição. No entanto, acreditamos que há um problema em seu posicionamento. É que ele coloca o surgimento da instituição conciliar unicamente naqueles anos de meados do séc. I, enquanto que para nós, a instituição conciliar não pode ter uma data de nascimento única, não é criada “*ex nihilo*”, mas é o resultado de um longo processo de formação baseado no princípio da colegialidade, o mesmo princípio que estava presente no Senado e na organização política da cidade de

historiografia e história política no Brasil: algumas reflexões. In SOIHET, R. **Culturas políticas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 29-30.

⁵⁶ Os relatos acerca das intrigas políticas e do funcionamento do jogo de poder em meio às instituições romanas abunda nas fontes do final da república, como nos **Discursos** de Cícero, nas **Vidas Paralelas** de Plutarco, nas **Guerras Civis** de Apiano, e nas **Histórias** de Salústio. CHRISTOL e NONY. **Roma e o seu império**. Ali os autores comentam ampla bibliografia e fontes para a História de Roma.

⁵⁷ No livro dos atos dos apóstolos existe um relato de uma reunião de líderes dos remanescentes dos discípulos de Jesus, em que se decide como proceder frente aos gentios que se estavam convertendo ao movimento. Mais tarde essa reunião seria chamada por alguns estudiosos de proto-concílio de Jerusalém por seu caráter normativo e deliberativo. Cf. GAUDEMET, J. **La formation du droit seculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècle**. Sirey, 1957, p.135.

Roma, mas que também aparecia nos sistemas políticos e nos conselhos de outras cidades do Mediterrâneo, como o Areópago ateniense, a Gerúsia espartana e mesmo o Sinédrio dos judeus⁵⁸. Segundo Hess:

Muitos destes debates ainda pareciam considerar-se discussões segundo o modelo das escolas filosóficas mais do que assembleias deliberativas com poderes legais. Apenas a partir de mais ou menos 250-270 ouvimos acerca de concílios atuando de maneira mais parlamentar, ouvindo as evidências em uma questão, chegando a decisões, e esperando que tais decisões fossem acatadas e executadas em igrejas locais. Ao passo que iam se tornando instituições formais, os concílios parecem ter adotado métodos de gestão inspirados nos procedimentos utilizados em certos níveis no governo romano, do senado em Roma às assembleias provinciais⁵⁹.

Retomando o raciocínio da influência da instituição senatorial romana pelo fato de que é esta a cidade que domina e faz o império, pelo menos uma perspectiva mais matizada deve-se adotar, do que simplesmente aceitar uma influência a modo de difusão desta forma de organização. Ao mesmo tempo em que as práticas do alto do sistema político se espalham do centro para a periferia do império em um movimento centrífugo, através das redes institucionais da administração imperial, também as práticas tradicionais das cidades-estado apresentam a tendência a espalhar-se em direção centrípeta. Isto era possível graças à mobilidade social das elites provinciais, da ascensão de homens novos e da transumância garantida pelas redes de comunicação do império⁶⁰.

Um caso em especial permite a visualização das articulações e do modo de fazer política desde o nível local até o do centro do império: o Concílio de Nicéia. Nesse evento particular, cronologicamente próximo dos concílios de Arles e Elvira, muito do

⁵⁸ Para uma breve descrição das funções e história destas instituições ver MOSSÉ, C. **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004; **Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002; CHAPMAN e BENTES. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia**. São Paulo: Candeia, 1995.

⁵⁹ HESS, H. **The Early Development of Canon Law and the canons of the Council of Serdica**. Oxford: Clarendon Press, 2002, caps. 1-3. *Apud* AYRES, L. **Nicaea and its Legacy**. New York: Oxford University Press, 2006, p.87.

⁶⁰ Para uma perspectiva do sistema político do Império Romano como modelo centro-periferia, em que as informações circulavam de maneira centrífuga e centrípeta recorro a MENDES, N. **O Sistema Político do Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002, p. 85-105.

que ali acontece pode estar relacionado com a cultura política específica das cidades-estado mediterrânicas. A partir deste ponto, tentarei ouvir, o que a este respeito Nicéia tem a dizer.

O Concílio de Nicéia ficou conhecido como o primeiro concílio ecumênico da História do Cristianismo, mas quando foi convocado era só mais um passo na tentativa de resolver uma controvérsia teológica. Uma divisão entre as igrejas que se alastrava rapidamente do Egito para a parte oriental do império: a controvérsia ariana. Havia algum tempo falava-se na necessidade de um “grande concílio” para lidar com pelo menos duas importantes questões que provocavam incômodas diferenças entre as comunidades cristãs.

A primeira era a data de celebração da Páscoa, principal festa do calendário cristão. Parte dos cristãos celebravam-na junto com o *Pesach* dos judeus enquanto que outra parte seguia um calendário próprio, justamente para marcar esta diferença. A segunda questão eram as diferenças de normas de conduta e de penalidades para os pecados que existiam de região para região, às vezes de cidade para cidade. Essas diferenças foram agravadas pelas perseguições sofridas pelos cristãos por causa da dificuldade de comunicação entre as comunidades perseguidas, mas também pelo novo conjunto de normas necessário para regular os que abjuravam da fé, os *lapsi*. Como se não bastasse isto, a escalada da divisão entre as comunidades, e mesmo a divisão interna de cada comunidade motivada pelas posições em torno das idéias de Ário fez com que não se pudesse adiar mais e, instados por Constantino, os bispos e outras autoridades religiosas se reuniram em 325 no Concílio de Nicéia.

Ário era um padre carismático e popular na cidade de Baukalis no Egito que chegou a ser cogitado, mas no final das contas preterido para ser bispo de Alexandria. Ele pregava que Jesus era em alguns aspectos inferior ao Pai, e por causa de seus ensinamentos e de sua grande popularidade entrou em confronto com o chefe da igreja no Egito, o bispo Alexandre de Alexandria. Apesar de ser apenas um padre, Ário conseguiu aliados influentes, bispos de cidades importantes, teólogos respeitados e até mesmo Eusébio, o historiador e teólogo que freqüentou a corte de Constantino. Alexandre, bispo da cidade mais importante do Cristianismo oriental e que tinha dezenas de outros bispos sob sua autoridade tinha bastante poder, mas não conseguiu calar o popular Ário, que tinha seguidores por todo o Egito. Mesmo depois de

censurado por um concílio de bispos egípcios convocado por Alexandre, Ário ainda conseguiu ir à Palestina, onde continuou através de cartas a construir uma coalizão de apoio político para suas posições teológicas.

Em sua obra **Vitae Constantini**, Eusébio aponta de que maneira o imperador tentou intervir no conflito que começava a dividir as congregações cristãs das províncias do Oriente⁶¹. Assim que percebeu as divisões e conflitos nas igrejas, Constantino enviou aquele que, guardada a distância temporal, parecia cumprir na corte uma função de conselheiro político para assuntos cristãos, o bispo Ósio de Córdoba, com uma carta endereçada a Ário e a Alexandre em que o imperador repreende ambos por causar dissensão entre os cristãos por questões de pouca importância. Sua missão parecia ser a de colocar um fim na disputa, entretanto ele falhou e um concílio convocado por Alexandre condenou um dos seguidores de Ário, Coluto, e anunciou a convocação de um grande concílio que deveria ter lugar em Ancyra.

Ao mesmo tempo, um concílio reunindo bispos da Síria, Palestina, Fenícia, Cilícia e Capadócia foi convocado em Antioquia para tratar de questões de sucessão da igreja dessa cidade. Este concílio editou uma declaração de apoio a Alexandre através de um credo, uma fórmula teológica que, de acordo com seus signatários era a garantia de ortodoxia daqueles que a subscreviam. Apenas três dos bispos presentes, que eram partidários de Ário, se recusaram a assiná-la. Entre eles estava o próprio Eusébio de Cesaréia, o antigo conselheiro do Imperador.

Ósio interrogou a cada um e, diante de sua persistência o concílio declarou suas opiniões heréticas e os excomungou. A excomunhão, no entanto, não era permanente. Eles teriam a oportunidade de se arrepender, reconhecer a verdade e ser restaurados à comunhão no grande concílio de Ancyra. Este grande concílio não se reuniu em Ancyra, mas em um lugar escolhido pelo imperador, em Nicéia⁶².

O concílio de Nicéia aconteceu entre maio e junho de 325. Para que os mais de 250 bispos chegassem até a cidade do palácio de verão de Constantino foi permitido a eles utilizar o *cursus publicus*, o sistema de estradas imperial de uso reservado aos funcionários do estado romano e ao exército. Não era a primeira vez que isto acontecia. Para o Concílio de Arles em 314 isto já havia ocorrido, e agora, mais uma vez, os bispos recebiam esta atenção especial de Constantino. Em Nicéia estiveram presentes mais

⁶¹ Cf. DUDLEY, D. **History of the Council of Nice**. New York: A&B, S/D., p. 10-22.

⁶² Cf. BARNES, T. **Eusebius and Constantine**. Massachusetts: Harvard University Press, 1981, p. 213-214.

bispos de diferentes regiões do Império do que em qualquer outro concílio até então. Contudo, a representatividade não era proporcional por população e nem por região. Quase todos os presentes vinham do Egito e do Oriente, das regiões mobilizadas pelas disputas em torno das idéias de Ário, onde se falava principalmente o grego, mas também o aramaico e o copta. Cerca de 10 vinham do Ocidente, ou seja, das regiões onde se falava o latim⁶³. O próprio bispo de Roma não veio, apenas enviou dois clérigos como seus representantes. A *Hispania*, uma das regiões mais tradicionais e importantes do Cristianismo ocidental estava representada apenas por Ósio, que representava também, e talvez muito mais, os interesses do imperador. A maior parte dos representantes ocidentais era da região do Danúbio, a região de origem da família de Constantino.

Essa reunião da elite cristã no início do século IV colocava em evidência novos valores trazidos pelos cristãos para a sociedade romana. Não era mais o nascimento, a condição aristocrática sozinha que definia quem eram os “bons” naquele contexto. O prestígio podia vir da classe censitária a qual o indivíduo pertencia, mas também da importância da sua sede episcopal, da eloquência retórica, da fama de pregador, da formação teológica e do destaque de seus escritos, mas também e especialmente da situação de confessor.

Os confessores eram os cristãos que haviam suportado torturas e mesmo assim não renegaram a fé durante as perseguições ocorridas antes do reinado de Constantino. Alguns haviam perdido um olho, ou coxeavam devido a ferimentos resultantes de maus tratos ou tortura, esses indivíduos eram os mais respeitados e reverenciados entre os líderes, eles tinham uma espécie de proeminência moral sobre seus pares. Também podiam contribuir nos concílios outros clérigos que não os bispos, como o diácono Atanásio de Alexandria, ou leigos como algum especialista em Teologia ou o próprio imperador Constantino, embora este se referisse a si como uma espécie de bispo de todos aqueles que não tinham bispo, ou seja, dos não cristãos.

As duas facções chegaram a Nicéia previamente articuladas e preparadas para a disputa. Alexandre e Ósio entraram em acordo para que a palavra grega *homoousios*, da mesma substância, fosse a escolhida para qualificar a relação entre o Filho e o Pai. Era sabido que Eusébio de Nicomédia, o principal nome do partido de Ário não aceitava o termo e provavelmente a adoção dessa palavra definiria os campos da ortodoxia e da

⁶³ Dos 60 nomes apresentados por DUDLEY em seu **History of The Council of Nice**, apenas seis eram ocidentais.

heresia durante as discussões do concílio. Do outro lado do conflito, os bispos que haviam sido excomungados no Concílio de Antioquia preparavam o caminho para sua reabilitação. Eusébio de Cesaréia preparou um credo formal para apresentar perante o grande concílio na tentativa provar sua ortodoxia e com isso ser readmitido à comunhão.

As reuniões deliberativas do concílio tiveram lugar no salão de audiências do palácio de verão de Constantino, o próprio imperador participou de parte das sessões. Em seu discurso à assembléia ali reunida, ele pediu que todos se esforçassem para garantir a unidade dos cristãos. Suas vitórias militares⁶⁴ estariam completas somente quando os servos consagrados de Deus estivessem unidos em paz e harmonia (*concordia*). O imperador se sentava à parte dos bispos, mas perto o suficiente para participar das discussões.

A primeira questão discutida foi a crença dos excomungados em Antioquia. Eusébio de Cesaréia foi o primeiro a falar, ele apresentou o documento preparado para atestar sua ortodoxia e, antes que seus inimigos pudessem se pronunciar o imperador Constantino tomou a palavra e afirmou que as crenças de Eusébio eram ortodoxas, na verdade eram quase que idênticas às suas próprias. Com isso os adversários de Eusébio foram postos em uma situação delicada. Eles precisavam aceitar o bispo de Cesaréia de volta à comunhão ou teriam de se contrapor ao próprio imperador. Este é o tipo de problema que não aconteceria antes do reinado de Constantino.

Somente um imperador cristão teria como intrometer-se nos negócios internos das igrejas e induzir uma tomada de posição teológica com claras conseqüências políticas. Não acredito que, para chegar a este ponto, o Concílio de Nicéia tenha sido um *turning point* especial, panacéia explicativa para a face adquirida pela religião cristã no período histórico que se segue. Prefiro relativizar, afirmando que ele é o resultado de um processo lento e gradual da ascensão do poder dos bispos, mas não somente isso, é também a afirmação desse poder através do instituto jurídico dos concílios ou sínodos. Nos acontecimentos em foco, por exemplo, não haveria esta tomada de rédeas por parte do imperador no meio da reunião de Nicéia se a instituição dos concílios não viesse em um movimento crescente de tornar-se a única instância decisória acima dos bispos, ou seja, acima das comunidades locais. E mais do que isso, é no reinado de Constantino que fica mais visível a emergência dos concílios tanto pelo abrandamento e fim das

⁶⁴ Naquele ano já se iniciava a comemoração da *Vincennalia* de Constantino, a festa de 20 anos de sua ascensão ao poder.

perseguições como pelo favorecimento que esse imperador concedia para a realização das assembléias episcopais.

O primeiro mês do Concílio de Nicéia foi dedicado a encontrar uma solução para o conflito mais tarde conhecido como a controvérsia ariana. Porém, este não foi o único motivo de sua convocação. Há anos vários líderes cristãos falavam da necessidade de dirimir algumas questões que diferenciavam os cristãos do Oriente e do Ocidente. Entre elas estava a data de celebração da festa da Páscoa, que seguia a data judaica no Oriente e um cálculo próprio dos cristãos no Ocidente. Algumas normas disciplinares e litúrgicas também foram editadas, a maior parte delas ecoando questões similares às que já vinham sendo tratadas desde o concílio de Elvira.

Terminado o Concílio de Nicéia, as disputas não cessaram. Bispos arianos, ou seus simpatizantes dominavam as importantes sedes episcopais de Nicomédia, Cesaréia e Antioquia, enquanto que a cidade mais importante do Império do Oriente, Alexandria, estava nas mãos do principal opositor dos arianos, Atanásio. Um dos conflitos que o Concílio de Nicéia tentou solucionar, mas não obteve sucesso foi o dos melicianos. Estes eram um grupo de cristãos que havia resistido às perseguição sem renegar a fé. Eles acreditavam que aqueles que fraquejaram e renegaram a fé não poderiam ser restituídos à comunhão da Igreja. Eles constituíam uma facção da igreja egípcia e buscavam recolocar seu líder, Melício, no posto que julgavam ter direito, o de bispo de Alexandria e líder da Igreja para todo o Egito.

Passados três anos do concílio de Nicéia, Eusébio de Nicomédia recebeu uma delegação de clérigos melicianos que vinham dar queixa de Atanásio, afirmando que o novo bispo de Alexandria mandava bandos violentos surrar e atormentar seus adeptos⁶⁵. Mas por que eles procuraram Eusébio de Nicomédia? Provavelmente por saberem que ele havia sido do partido contrário ao de Atanásio por ocasião do Grande Concílio, mas também pelo fato de Eusébio ser o bispo da capital imperial antes da mudança de Constantino para sua Nova Roma, Constantinopla. Os melicianos pediam que Eusébio fizesse com que seus pedidos chegassem aos ouvidos do imperador, e, se possível, que marcasse uma audiência com eles. Eusébio concordou em servir de intercessor nesta matéria, sob a condição de que os melicianos recebessem Ário em comunhão, aumentando assim ainda mais o apoio ao partido ariano.

⁶⁵ RUBINSTEIN, R. **Quando Jesus se tornou Deus?**, p. 141.

A controvérsia ariana foi oficialmente resolvida no âmbito da teologia cristã oficial no concílio de Constantinopla de 381, no entanto, cristãos arianos continuaram a viver em pequenas comunidades dentro do Império Romano até meados do séc. V e entre os visigodos e lombardos até bem mais tarde⁶⁶.

Com o relato de Nicéia em mente, quais das práticas ou atitudes que tinham lugar nos concílios podem estar relacionadas a esta cultura política específica das cidades-estado mediterrâneas em geral e das romanas em particular? De início aponto três características que acredito estejam presentes na política romana de maneira bastante difundida, e que parecem mais pertinentes aos concílios:

1) A formação de facções capazes de agregar indivíduos de diferentes posições sociais, e o emprego de seus recursos para defender o “partido”. Estes recursos podiam ir desde o dinheiro de nobres e cavaleiros até a força bruta da plebe;

2) A utilização de uma rede de contatos entre diferentes cidades, através dos grupos cristãos, para construir uma coalizão para chegar à instância decisória, no caso o concílio ou sínodo, com força para barganhar ou, se necessário vencer uma disputa pelo voto;

3) O uso de influência pessoal junto aos atores mais importantes da disputa, fossem eles bispos de sedes importantes, teólogos renomados, ou mesmo o imperador.

O funcionamento dos concílios pressupunha um conjunto de códigos comuns entre seus participantes, e isso incluía a língua, os conceitos trazidos do campo religioso, do campo jurídico e até mesmo o protocolo. As ações mais pontuais incluíam tomada de atas das reuniões, a precedência dos mais prestigiados, o seguimento de um roteiro que incluía debates, defesa de pontos de vista até chegadas às votações. Mas isso não explica uma das características mais intrigantes da atividade conciliar, a capacidade de regular os comportamentos. Como uma instituição dentro de um Estado se arvora no direito de elaborar o seu próprio sistema legal, seu conjunto de normas que seguem princípios distintos da norma estatal vigente, com suas próprias punições? Segundo este

⁶⁶ Deve-se lembrar que a conversão de do rei visigodo Recaredo em 587 dificilmente significou que as crenças mais profundas de seus súditos tenham automaticamente se modificado junto com as do monarca, mesmo com a proclamação do catolicismo como religião oficial em 589 e os lombardos só deixaram o arianismo no reinado de Pertarito (650-680). BALARD, M. *et all.* **A Idade Média no Ocidente**. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

estudo, abordar a história dos concílios e de sua atividade legisladora é também lançar um olhar sobre o que se tornaria, mais à frente, o direito canônico.

2.2 Concílios como fazer legislativo

Um dos aspectos mais interessantes dos concílios é a sua atividade legisladora, a edição dos cânones, a documentação que nos serve de fonte. A natureza desta legislação é ao mesmo tempo prescritiva e punitiva. Ela indica, para as comunidades cristãs, regras que delimitam o comportamento e também as penas que devem ser aplicadas quando de seu descumprimento. A fórmula legislativa utilizada para enunciar as normas pelos bispos em concílio é muito significativa. Eles utilizavam o verbo *placeo*, da mesma forma que o senado romano fazia para evocar seu processo de tomada de decisões. Este verbo tem o significado original de “ser agradável ou aceitável (a alguém)”, mas na forma mais comum que aparece, precisamente a forma presente nos cânones, *placuit*, a acepção é de “fica resolvido (por alguém) que” ou “acordou-se (por alguém) que”⁶⁷.

A enunciação dos cânones em geral parece confusa, principalmente quando se leva em consideração o estilo legislativo do período clássico⁶⁸. Ao contrário do que ocorre no processo de construção das leis civis, a técnica legislativa não era a principal preocupação na formação de quem redigia os cânones dos concílios. Quer dizer, em nenhum lugar onde constam os requisitos para exercer o ofício episcopal constam conhecimentos de técnica legislativa. Embora esta atividade pareça ser uma das funções mais importantes dos bispos eles não têm que ter conhecimento legal algum para exercer seu ofício. Outro motivo para a aparência confusa dos cânones é a falta de uniformidade na terminologia.

No concílio de Elvira, por exemplo, muitos termos são utilizados para se referir aos delitos praticados por diferentes membros da igreja entre leigos e eclesiásticos: no c. 18 fica estabelecida a punição para bispos, sacerdotes e diáconos que fornicarem, no c. 19 proíbe-se bispos, presbíteros e diáconos de sair da província a negócios, no c. 20 fica estabelecida a punição para o clérigo usurário e o c. 27 proíbe aos bispos, presbíteros e diáconos e a todos os clérigos o uso do matrimônio. Ora, o que isto significa? Que

⁶⁷ **Oxford Latin Dictionary**. Londres: University of Oxford Press, 1968, p. 1408. Daqui para frente citado apenas como OLD.

⁶⁸ HARRIES, Jill. **Law & Empire in Late Antiquity**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999, p. 42-43.

“sacerdotes” equivalia a “presbíteros”? Ou que são funções distintas e a as normas que se aplicam a um e outro não podem ser as mesmas? Todos eles eram clérigos, ou a categoria clérigo seria algo mais abrangente? A maneira como os cânones foram redigidos dificulta uma resposta definitiva, mas a fluidez da terminologia parece apontar para uma fluidez da própria hierarquia eclesiástica. Voltarei a estas questões no capítulo cinco, ao analisar os cânones referentes ao clero.

Outra questão bastante pertinente é por que os concílios podem arrogar o direito de enunciar normas, regras, ou princípios de funcionamento das comunidades cristãs? Ora, o Estado romano não reconhecia em seu arcabouço jurídico o Cristianismo como possibilidade legítima de relacionamento do cidadão com a esfera do sagrado, pois isto era privilégio das religiões tradicionais, ou pelo menos daquelas crenças que não eram consideradas *supertitio*, condição em que se enquadrava a religião dos cristãos⁶⁹. Daí cada comunidade cristã em separado e a Igreja, no sentido de totalidade dos fiéis espalhados pela terra, se via fora do marco regulatório do Estado. Fazia-se necessário, então, criar um outro conjunto de normas para ordenar o corpo social cristão em suas relações internas: fiel/fiel, fiel/comunidade e comunidade/comunidade; assim como nas relações com o meio externo: fiel/não-fiéis, comunidade local/Estado romano e Igreja/Estado romano.

Quando as normas internas de cada comunidade não eram suficientes, ou não apresentavam clareza e abrangência para dar conta de casos concretos, ou ainda, quando apresentavam diferenças com as de outras comunidades locais, era necessário construir um quadro normativo mais uniforme e que, ao mesmo tempo, tivesse um alcance mais amplo. Este processo de construção parece ser o que a documentação de Elvira e Arles permite avaliar. Isto só é possível graças à característica de enunciação legislativa da documentação conciliar, a qual apresenta em separado normas que devem ser aplicadas para cada infração e, algumas vezes, penas bem diferentes para condutas de natureza semelhante.

No esteio das transformações que estavam consolidando os grupos cristãos no Império Romano, estes cânones nos permitem olhar esses processos de uma posição privilegiada, onde aparece o próprio desenvolvimento de uma identidade dialógica cristã-romana entre as comunidades representadas nos concílios⁷⁰. Cada norma parece

⁶⁹ CHEVITARESE, A. Cristianismo e Império Romano. In SILVA, G. e MENDES N. (orgs.). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006, p. 171.

⁷⁰ GEARY, P. **O Mito das Nações**. São Paulo: Editora Conrad, 2005, p. 86-87

ser o fruto de uma situação específica ou de um conjunto específico de situações recorrentes. Um exemplo disso são as punições contra os *lapsi*.

Tudo o que consta nos cânones dos concílios em relação à postura das igrejas perante os *lapsi* é revelador deste processo. Afinal, em vista das perseguições, cada comunidade tratava as faltas, pecados ou impostura dos *lapsi* de maneira distinta. Todavia, com a subida de Constantino ao trono, este seria um momento propício para homogeneizar as atitudes e os discursos a respeito dos erros daqueles que haviam fraquejado na fé⁷¹.

Com isso, a própria identidade dos grupos cristãos ia se formando de maneira mais homogênea, pois as diferentes comunidades locais tinham de se posicionar quanto a um fenômeno que atingiu a maioria delas, a perseguição. E mais que isso, a atividade legisladora dos concílios fazia com que, cada vez mais, a resolução das diferenças acontecesse através de normas de caráter geral. Isso acabava impondo regras gerais que suprimiam usos, práticas e normas de caráter local. Assim, algumas das especificidades próprias ao cristianismo de diferentes regiões eram adequadas, homogeneizadas graças a esta legislação⁷².

Retornarei agora à pergunta que me propus responder: O que legitima os concílios a legislar? Aponto nesta reflexão para uma resposta em três elementos que se apóiam mutuamente. A legitimação dos concílios seria o resultado da combinação de três fatores: a *auctoritas*⁷³ que se acreditava os bispos herdavam de Cristo por meio da sucessão apostólica; o próprio princípio da colegialidade, comum na organização política das cidades do Mediterrâneo antigo; e a presentificação do divino nas assembléias de especialistas do sagrado. Tratarei agora cada um desses pontos em separado.

⁷¹ Cf. DRAKE, H. A. The Impact of Constantine in Christianity. In LENSKI, N. **The Cambridge Companion to the Age of Constantine**. New York: Cambridge University: 2006, p. 112.

⁷² É inevitável pensar no conceito de *micro-cristandades* proposto por Peter Brown para os séculos VI e VII em relação à Bretanha e à Irlanda. Tenho noção de que são momentos históricos profundamente distintos, e o mundo deste trabalho é sem dúvida muito mais “romano”. Contudo, não se deve cair no engano de pensar que houvesse um único modelo posto de Cristianismo, ao qual todos os grupos cristãos estivessem naturalmente conformados.

⁷³ “*Auctoritas*” é o resultado de “*una serie de valores que proporcionaban prestigio, consideración e influencia sociales que no se basaban exclusivamente en el poder político e en el económico*”. TEJA, R. **Imperadores, obispos, monges y mujeres**. Protagonistas del Cristianismo antiguo, p. 99.

A sucessão apostólica é a doutrina de que os bispos seriam os sucessores diretos dos apóstolos. A sua consolidação teria ocorrido com Hegesipo e Eusébio, os quais fornecem listas de ocupantes de certas sedes episcopais para demonstrar maior autoridade frente aos que eles chamam de hereges. Estes, ao contrário, não poderiam traçar esta genealogia⁷⁴. Da mesma forma como os apóstolos foram investidos de uma capacidade singular de natureza divina⁷⁵, eles, ao fundarem comunidades e deixarem pessoas específicas em sua liderança, teriam passado esta *auctoritas* ao supervisor de cada igreja local, o *episokopos*.

É pela doutrina da sucessão apostólica que se fundamentava o poder dos bispos sobre a comunidade, pois eles seriam os sucessores dos apóstolos no exercício desse poder espiritual, dessa liderança sobre os grupos cristãos. É através dessa doutrina também que se fundamentou gradualmente a autoridade do bispo de Roma como “Papa” da Cristandade. Sua sucessão apostólica seria especial, porque decorreria de Pedro, o apóstolo de quem Jesus teria dito que seria o “fundamento da Igreja”⁷⁶. De qualquer maneira todos os bispos seriam, em certo aspecto, herdeiros da autoridade de natureza divina, pois adinham de linhas sucessórias que, pelo menos nas cidades mais antigas e mais importantes, pretendia-se que alcançava os próprios apóstolos.

O princípio da colegialidade implica que as decisões não decorreriam de atos de vontade individual, mas sim de um consenso fruto de um trabalho coletivo. O poder nas cidades-estado mediterrâneas na Antigüidade costumava seguir, por princípio, uma organização tripartite das competências. Não devemos confundir esta tripartição com a divisão executivo-legislativo-judiciário idealizada por Montesquieu no séc. XVIII, estamos falando de um padrão organizativo que se apresentava demarcando grandes áreas de atuação – e bastante diferente do modelo moderno – reservadas a partes específicas do corpo político em questão. O modelo que visualizamos é o de chefatura-conselho-assembleia, uma construção que emerge da comparação entre os sistemas políticos de Atenas, Esparta e Roma⁷⁷.

⁷⁴ “Sucessão apostólica”. DPAC, p. 1315.

⁷⁵ Mt 10, 1-42.

⁷⁶ Mt 16, 18.

⁷⁷ Esta idéia é resultado de uma comparação, ainda que bastante genérica, das instituições políticas destas três cidades-estado cujas fontes são mais abundantes na Antigüidade. Se a base de dados fosse mais ampla, este argumento seria ainda mais forte, no entanto, escolhi não deixar de expor esta hipótese devido a essa limitação. Saliento apenas que esta idéia não aparece diretamente na historiografia, é de minha responsabilidade baseada principalmente nas seguintes

Nas três cidades pode-se verificar a existência de assembleias e conselhos com competências próprias de cunho tanto decisório quanto legislativo e judiciário. Mas também há outro elemento que completa o modelo que chamarei provisoriamente de elemento de *chefatura*. É que na cidade de Esparta a autoridade que complementa a assembleia (*Apela*) e o conselho (*Gerusia*) está distribuída entre os dois reis, com atribuições religiosas e militares e os cinco éforos, que tinham funções judiciárias e fiscais. Em Atenas, para complementar a organização política da Assembleia (*Ecclesia*) e do conselho (*Areopagus*), havia os arcontes que tinham atribuições militares, religiosas e civis. Este termo, além de indicar a magistratura mais importante, era também o termo genérico para designar os magistrados atenienses.

Na cidade de Roma, desde a República o sistema político contava com várias assembleias (*comitia curiata*, *comitia centuriata*, *comitia plebis tributa*), mas o conselho (*Senatus*) era considerado o órgão máximo, guardião da República e aquele que falava em nome do povo romano. Nesta formação política a *auctoritas* da chefatura estava com os magistrados: os diversos cargos públicos encarregados de uma série de diferentes tarefas. Suas atribuições eram tão diversificadas como, por exemplo, fazer o censo (*censores*) gerir o tesouro republicano (*questores*) administrar a justiça (*pretors*) presidir as cerimônias religiosas e as sessões do senado (*censores*), entre outros. Todas essas magistraturas, assim como cada assembleia ou conselho têm em comum o fato de serem exercidos por mais de um indivíduo, ou seja, segundo o princípio da colegialidade⁷⁸. Mesmo o elemento de chefatura ao qual me refiro é exercido de maneira coletiva, debaixo de um princípio de coletividade, que ao mesmo tempo reconhece, reforça e legitima o próprio poder, a *auctoritas*.

Como o princípio da colegialidade nas cidades-estado mediterrâneas pode ter se expandido para a organização das comunidades cristãs? Há algum precedente que indique que este seja realmente um caminho possível? Pelo menos um estudo com o qual tive contato aponta para uma ocorrência mais ou menos análoga. Uma obra acerca de Júlio César, em que o autor aborda algumas negociações entre o general romano e os povos nativos.

obras: MOSSÉ, C. *Dicionário da Civilização Grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004; CHRISTOL, M e NONY, D. *Roma e seu império*; CHAMOUX, F. *A Civilização grega*. Lisboa: Edições 70, 2003; e FINLEY, M. *Política no mundo antigo*. Lisboa: Edições 70, 1997.

⁷⁸ A ditadura, a exceção da colegialidade, seria a comprovação desta regra. Cf. "Magistracy, Roman". In ODCW, p. 445.

Segundo Luciano Cânfora, quando Júlio César realizou a conquista da Gália entre 58 e 51 a.C., os gauleses estavam deixando um regime monárquico para passar a outro, dominado pela aristocracia⁷⁹. Cada vez mais as elites tomavam para si as tarefas de governança e, de maneira semelhante aos romanos, hostilizavam as formas de governo individual, tais como a monarquia e aquela que os romanos associavam diretamente a ela, a tirania. Quando os indivíduos queriam subverter esta ordem aristocrática e se arvorar a tomar o poder de forma monárquica, eram passíveis de pena de morte por alta traição. Neste contexto, o autor indaga sobre “a origem dessa progressiva transformação do poder no sentido aristocrático-colegial, na área céltica”⁸⁰. A resposta de Canfora, vai na direção de uma articulação política colaboracionista entre o Estado romano, representado na pessoa de Júlio César, e grupos locais, representadas por setores da aristocracia gaulesa: “Ele pôde estabelecer essas colaborações insistindo nos contrastes e promovendo uma hábil política de concessões diversificadas. Encontrou terreno mais favorável nas aristocracias, que entreviram uma conveniência na possível *integração*”.

Percebe-se deste modo, como é possível para um líder poderoso e carismático como Júlio César, ou como Constantino, estabelecer relações de negociação, proteção, concessão de privilégios a grupos reduzidos de pessoas, ciosos de traços identitários que os une, em troca de apoio político e legitimação para seu domínio. E isto pode se aplicar a grupos que tinham um forte traço de colegialidade na sua cultura política, sejam as aristocracias gaulesas ou aos bispos cristãos reunidos em concílios.

Dessa forma, emerge no processo decisório das instituições políticas da Antiguidade uma característica eminentemente coletiva na formação de grupos que concentram e exercem o poder (*auctoritas* e *potestas*). Chamo esse traço de princípio da colegialidade.

O terceiro ponto sobre o qual se apóia a capacidade legislativa dos concílios é a sacralidade, ou melhor, a presentificação do divino que se faz por meio da reunião dos especialistas do sagrado em um concílio. Originalmente pretendias utilizar a terminologia de *holy man* da forma como foi elaborada por Peter Brown para compreender este ponto. No entanto, o autor faz uso do conceito com referência muito

⁷⁹ CANFORA, L. **Júlio César**: O Ditador democrático. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p. 131-152 *passim*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 134-135.

especificamente aos eremitas dos meios rurais da Síria e Palestina dos séculos V e VI do Império Romano. Em minha avaliação, a terminologia talvez não, mas a função que o autor atribui aos *holy men* pode sim ser aplicada, guardadas as devidas proporções, na forma de analogia, aos bispos que participavam dos concílios do período de nosso estudo. Para caracterizar a ação do *holy man*, Brown afirma que:

Ele é um homem que usaria sua *dunamis* para suavizar as questões espinhosas da vida nas aldeias. Providenciaria – e ajudaria a distribuir – o tão importante suprimento de água para a aldeia. Conseguiria o cancelamento de dívidas. Ele poderia resolver disputas entre os moradores da vila no próprio lugar, poupando aos mesmos o longo trajeto até o povoado local para conduzir seu processo⁸¹.

Ora, sendo assim, o *holy man* exerce um papel de líder, patrono, árbitro de questões seculares, mas também, e principalmente, das questões do sagrado. Brown enfatiza a atuação dos *holy men* como patronos no meio rural e a constituição de redes de clientela ao redor destas figuras:

Podemos até mesmo ver a ascensão de um patrono. Abraão o eremita veio até uma vila pagã no Líbano. Era, Teodoreto cuidadosamente salienta, uma aldeia de muitos proprietários – ou seja, uma aldeia de agricultores independentes. Ele alugara uma casa e se estabeleceu como agente da colheita de nozes. Abraão cantava salmos. Seus vizinhos prontamente bloqueavam a entrada de sua casa em recusa. Mas, quando o coletor de impostos veio, foi Abraão quem, através de amigos em Apamea, conseguiu um empréstimo para a aldeia. Daí em diante ele foi declarado *prostates*⁸² da aldeia⁸³.

A atuação do *holy man* é, então, bastante parecida com a do bispo, com a diferença de que este está inserido de maneira privilegiada dentro das comunidades locais e aquele está nas franjas do cristianismo, numa condição mais ou menos marginal

⁸¹ BROWN, P. The Rise and function of the holy man in Late antiquity. **The Journal of Roman Studies**, 61 (1971), p. 80-101.

⁸² Em grego, patrono, defensor ou guia. ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário Grego-português/Português-grego**. 7ª Ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.

⁸³ BROWN, P. The Rise and function of the holy man in Late Antiquity, p. 86.

de eremita. Além disso, o bispo tem seu campo de atuação mais voltado para o mundo urbano e não para o rural. Lembrando que o cristianismo Ocidental demorou muito tempo para sair dos núcleos urbanos e penetrar de fato no meio rural.

Na Antiguidade Tardia o sagrado não é, ainda, monopólio da Igreja, embora esta não cesse de tentar aumentar seu alcance, tendendo sempre ao universalismo. O *holy man* é um especialista do sobrenatural, alguém dotado de uma capacidade especial de se comunicar com o sagrado. Existiam especialistas do sagrado dentro e fora do Cristianismo. Contudo, no mosaico de práticas religiosas que era o movimento cristão, eles nem sempre estavam inseridos na hierarquia eclesiástica. Mas entre aqueles que estavam, presumimos que os bispos têm papel de destaque, por causa da sucessão episcopal, do processo de eleição que reforçava sua autoridade, e da própria natureza de seu ofício, que fazia dele a figura que representava os cristãos de cada comunidade perante o mundo exterior.

Minha leitura acerca dos concílios é de que estas assembléias eclesiásticas estavam carregadas de crenças muito fortes. Um exemplo é a convicção que os cristãos tinham da presença do Espírito Santo guiando os legisladores⁸⁴, e que os homens ali presentes detinham uma capacidade especial de se relacionar com o sagrado. Por isso mesmo, as decisões e normas produzidas neste contexto revestiam-se de uma autoridade especial, mais forte do que qualquer outra fonte de direito. Os bispos, e em certa medida também os outros clérigos, especialmente os confessores, seriam todos portadores desta fagulha de divindade que ardia mais do que em outros cristãos. A sua ordenação, seus títulos e as proezas que realizavam seriam ao mesmo tempo causa, confirmação e resultado de sua especialização nos terreno do sagrado.

Os conceitos abordados neste capítulo serviram para compor um quadro do que era um concílio no mundo antigo. Estas assembléias eram uma instituição e também um tipo muito particular de evento. Elas se desenvolveram ao longo da história do Cristianismo e, no início do século IV, tinham reunido características que as colocava como uma oportunidade de trazer maior homogeneidade às Igrejas da Cristandade. Pelo menos no que se refere à sua teologia e aos seus costumes. Um grupo em especial, o dos bispos, vinha ganhando protagonismo dentro das comunidades locais, e conseguia fazer avançar a homogeneização das comunidades cristãs através da legislação conciliar ao

⁸⁴ MACMULLEN, R. **Voting about God in Early Church Councils**, p. 45-51.

mesmo tempo em que se consolidava como liderança preponderante frente aos outros clérigos na hierarquia das igrejas locais.

As normas que os concílios editavam cobriam um campo muito vasto de temáticas na vida cotidiana das comunidades cristãs: desde as relações sexuais até a atitude frente às obrigações cívicas de um cidadão romano. Além disso, elas também estabeleciam punições de intensidade variável para certos comportamentos considerados condenáveis. Na segunda parte deste trabalho, analisarei os cânones dos concílios de Elvira e Arles, buscando identificar as principais temáticas tratadas e fazer a relação delas com processos históricos mais amplos. Antes disso, porém, é preciso conhecer o que foram especificamente os concílios de Elvira e Arles, qual tem sido o tratamento dado a eles na historiografia, e qual a fonte que utilizo para estudá-los. Este será portanto o assunto do próximo capítulo.

Capítulo 3

Elvira e Arles: História, historiografia e fontes

Parte do prazer que Roma proporciona reside no fato de que ela nos mantém continuamente adivinhando e reconstruindo as ruínas das épocas que ali jazem tão misteriosamente, camada sobre camada.

Jacob Burckhardt.

3. *Elvira e Arles: história, historiografia e fontes.*

3.1 *O Concílio de Elvira*

O concílio de Elvira foi a maior reunião de líderes cristãos de que se teve notícia até então. Pelo menos trinta e oito comunidades locais enviaram alguns de seus mais importantes representantes. Dezenove cidades enviaram bispos, e vinte e quatro outras presbíteros. Nos manuscritos que sobreviveram se menciona que um total de vinte e seis presbíteros estavam assentados ao lado dos bispos, mesmo que ali os nomes de apenas vinte e quatro deles sejam citados. Nestes mesmos documentos consta que de pé, ao lado dos bispos e presbíteros, estavam “diáconos e todo o povo”, mas são os bispos que são mostrados proclamando os oitenta e um cânones ou decisões com a forma consagrada *placuit inter eos* (concordou-se entre eles).

É bastante provável, no entanto, que além destes dignitários eclesiásticos houvessem também outros clérigos, ou pessoas que procuravam viver o que se chamaria hoje uma vida religiosa: subdiáconos, leitores, confessores, virgens consagradas a Deus, etc. As igrejas cristãs não se restringiam às categorias estanques de clérigos e leigos. Havia outros grupos importantes dentro das congregações que detinham posições intermediárias: não eram clérigos, mas também não eram simples leigos. Eram as ordens dos penitentes, dos catecúmenos, que poderiam ser integradas por homens e mulheres, além de ordens específicas só para as mulheres: a das viúvas e a das virgens consagradas.

Na cidade de Elvira, atual Granada, no extremo Sul da Península Ibérica, os enviados das cidades mais distantes se misturavam aos fiéis locais e aos simples curiosos, quando importantes debates se desenrolavam para decidir questões de disciplina eclesiástica. Ali estavam representadas localidades de toda a *Hispania* romana que iam do Norte, da *Tarraconensis*, ao Sul, a *Baetica*; e do leste da península, a *Lusitania*, ao Oeste, a *Carthaginensis*. Claro que, pela própria localização deste concílio, a província que mais representantes enviou foi a *Baetica*, região mais povoada desde a época anterior à chegada dos romanos e muito próxima da cidade de Elvira, que na verdade estava na *Carthaginensis*. A tradição da colegialidade indicava que os concílios deveriam reunir-se na sede episcopal cujo bispo fosse o mais antigo, ou o mais respeitado de uma região. Apesar de não haver provas de que já fosse assim neste caso,

é possível que por isso a presidência dos trabalhos houvesse cabido a Flaviano de Elvira.

A assembléia conciliar podia durar vários dias, em sessões concorridas que tinham como participantes os clérigos de fora, os da cidade onde se realizavam as reuniões, e toda a sorte de leigos, até simples curiosos. No entanto, as decisões de que se têm conhecimento eram assinadas sempre pelos bispos, ou, como é o caso de Elvira, por bispos e presbíteros.

Quando a reunião de Elvira aconteceu? Para a discussão da data de realização deste concílio, seguirei os apontamentos de Domingo Ramos-Lissón e Manuel Sotomayor⁸⁵. Segundo estes autores, a maioria dos estudiosos aceita que o concílio tenha ocorrido no ano de 306, apesar de não haver provas conclusivas da verdadeira data de realização do Concílio de Elvira. Na realidade, os pesquisadores se inclinam para a data de 306 por causa das indicações que aparecem nos manuscritos mais antigos. Elas dão conta de que o concílio aconteceu “nos tempos de Constantino, na mesma época em que se celebrou o sínodo niceno”⁸⁶, e “no dia 15 de maio em Eliberris”⁸⁷. Sabe-se que o redator da coleção de leis chamada *Hispana* colocou a primeira destas observações no preâmbulo do Concílio de Arles, o qual se sabe de fato que aconteceu no ano de 314.

Além disso, segundo os autores, dois dos cânones de Elvira falam diretamente de cristãos que cometeram idolatria, o que aponta para um contexto de recente perseguição aos cristãos. Durante as perseguições, as pessoas eram denunciadas por parentes ou vizinhos como praticantes do culto cristão, que era ilegal. Se este fosse realmente o caso, as autoridades romanas confiscavam qualquer escritura de cunho cristão ou objeto litúrgico que estivesse em poder da pessoa, e a mesma era obrigada a renunciar a Cristo e realizar sacrifícios ao imperador ou aos deuses tradicionais.

⁸⁵ SOTOMAYOR, M. e FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.). **El Concilio de Elvira y su tiempo**. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005. Há dois capítulos bastante relevantes para a discussão de quando ocorreu o concílio. O quarto, que trata de como este concílio aparece na historiografia moderna, e o sétimo, que aborda especificamente a controvérsia em torno da data de sua realização.

⁸⁶ “Concilium Eliberritanum XVIII episcoporum Constantini temporibus gestum eodem tempore quo et Nicaena synodus habita est”. Concilium Eliberritanum. Edição Crítica de F. Rodríguez. In **La Colección Canónica Hispana I**. Madrid-Barcelona: 1966. *Apud* SOTOMAYOR e FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.). **El Concilio de Elvira y su tiempo**, p. 17-52.

⁸⁷ “die Iduum Maiarum aput Eliberri”, *Ibidem*. A cidade de Elvira é citada nos diferentes manuscritos como Iliberri, Eliberri, Eliberris, daí a referência de Vilella e Barreda a um concílio iliberritano.

Portanto, é possível que o concílio tenha ocorrido pouco tempo depois da Grande Perseguição promovida durante o reinado de Diocleciano, e que durou até sua abdicação no ano de 305. Assim sendo, se foi mesmo no reinado do imperador Constantino, é mais provável que o concílio tenha ocorrido bem no início deste reinado.

Quanto à segunda informação, a que aponta o 15 de maio como a data da reunião, é necessário fazer uma observação. Se Constantino foi aclamado imperador por suas legiões em julho de 305, o primeiro 15 de maio em que ele já era imperador é 15 de maio de 306. Baseado nisso, e na proximidade temporal da Grande Perseguição, é que muitos estudiosos defendem esta data.

Quais comunidades estiveram presentes no Concílio de Elvira? Participaram do concílio dezenove bispos e dezoito presbíteros representando pelo menos 37 diferentes comunidades espalhadas pela diocese da *Hispania*. A partir da reforma administrativa implementada sob Diocleciano em 297, a *Hispania* tornara-se uma diocese, ou seja, um conjunto administrativo que englobava seis províncias: *Tarraconensis*, *Gallaecia*, *Lusitania*, *Carthaginensis*, *Baetica* e *Baleares Insulae*. Destas, apenas a última não teve comunidades representadas em Elvira. As duas províncias mais povoadas, *Carthaginensis* e *Baetica*, foram também as que mais representantes enviaram ao concílio. Vinte e quatro (64,8%) dos bispos ou presbíteros identificados provêm destas duas províncias⁸⁸.

A sede da reunião, a cidade de Elvira, também estava na *Carthaginensis*, ou seja, a maior parte dos que foram ao concílio partiram de menos de 300 quilômetros do local da reunião. As discussões e debates de um concílio poderiam levar muitos dias, ou mesmo semanas. Ali eram decididas regras de comportamento e punições que seriam válidas para todas as comunidades representadas, e possivelmente também para outras regiões.

Os participantes que vinham até Elvira não podiam utilizar o sistema de estradas do império, pois este era reservado para o uso militar ou dos altos funcionários do estado romano. Se o concílio aconteceu realmente antes do ano de 313, antes do Edito de Milão retirar o Cristianismo da ilegalidade, é mais provável que esta reunião tivesse sido tolerada, mas não tivesse de forma alguma o apoio das autoridades. Por conta disso, os viajantes provavelmente utilizaram a rede de estradas locais, que já

⁸⁸ *Ibidem*, p. 323 apresenta o cômputo da origem provincial de cada bispo.

existia previamente aos romanos desde o tempo dos Iberos⁸⁹ e, claro, as vias fluviais que recortam o sul da Península Ibérica e que na Antiguidade eram o meio de transporte mais rápido que havia.

Os assuntos tratados em Elvira eram muito diversos, porém três deles se destacam em minha leitura: regras que dizem respeito aos clérigos, principalmente bispos, presbíteros e diáconos; regras que dizem respeito às mulheres, fosse pela regulação da atividade sexual, ou pela limitação e controle de sua vida social; e, finalmente há um terceiro conjunto de normas que procura separar quem é cristão de quem não é, e ainda visa a balizar as relações entre os cristãos e os não cristãos.

Mesmo havendo um padrão identificável nas temáticas abordadas nos concílios, a natureza da legislação conciliar aponta mais para a casuística do que para um programa de “reformas” intencionalmente posto em prática pela Igreja. A maioria das leis editadas parece responder a casos concretos, que se davam nas comunidades locais e que precisavam ser regulados. Isto deveria ser feito para que não houvesse contradição com as normas de outras comunidades, ou para que os bispos, que julgavam os conflitos e decidiam as punições em nível local, tivessem um parâmetro para basear suas decisões.

Não se tinha constituído totalmente a Igreja, instituição englobante que dominaria a Idade Média, mas havia um sistema mais ou menos coerente de crenças e práticas que articulava uma identidade específica para os indivíduos que ali se incluíam. Este sistema era auto-regulado através das suas escrituras sagradas e, ou, autorizadas, mas também pela instância da hierarquia eclesiástica que estava em processo de consolidação e afirmação, e pelos concílios, eventos nos quais as lideranças locais se reuniam para tomar decisões colegiadas que teriam mais autoridade que as instâncias individuais. O Concílio de Elvira foi, a seu modo, uma etapa neste processo de auto-regulação do Cristianismo. Contudo, isolado, não representaria tanto. É importante localizá-lo no contexto do processo maior. E uma das maneiras de fazê-lo é colocar em análise, a seu lado, outra etapa no mesmo processo. Outro concílio, o de Arles, que é o assunto da próxima sessão.

⁸⁹ Os Iberos eram, na realidade, diversos povos que habitavam a península que levava o seu nome e que estavam ali antes da chegada dos romanos.

3.2 O Concílio de Arles

Em 314 pela primeira vez um concílio foi convocado pelo próprio Imperador, este foi o Concílio de Arles, o primeiro a abranger diferentes regiões do ocidente romano, neste caso, todas as regiões sob o domínio de Constantino: *Gallia, Britania, Hispania, África e Dalmatia*.

De maneira semelhante à Elvira nele foram tratados temas de disciplina eclesiástica, ou seja, foram promulgadas regras para o comportamento de leigos e clérigos. Certas condutas foram desaconselhadas, outras tantas foram proibidas, e os assuntos mais tratados foram, novamente, o comportamento e autoridade dos clérigos e como tratar com cristãos e não cristãos. Em Arles apenas dois de seus vinte e dois cânones se referem às mulheres. Porém, há uma coincidência no tom e no tipo de regulação entre Arles e Elvira no que se refere ao tratamento às mulheres.

Deve-se ressaltar, também, que suas resoluções foram maios ou menos incidentais. Aproveitou-se a reunião para tentar acabar com problemas que se apresentavam nas comunidades locais e que precisavam de uma decisão de instância superior. No entanto, não foi para isso que o Imperador Constantino quis reuni-lo. O motivo inicial para a convocação do Concílio de Arles foi tentar por um fim à controvérsia donatista, uma disputa que dividia há alguns anos as igrejas da *África* romana, e que já se havia tentado resolver no Concílio de Roma de 313, porém sem sucesso. Que acontecimentos levaram à realização do Concílio de Arles? Nas próximas páginas narrarei estes eventos a fim de compreender o que estava em questão na reunião de 314⁹⁰.

Durante a Grande Perseguição muitos clérigos, inclusive bispos, delataram outros cristãos, entregaram escrituras para ser queimadas pelas autoridades e até mesmo sacrificaram aos deuses romanos. Os que agiram desta forma foram considerados por isso *traditores*, ou seja, traidores da fé cristã. Os que não se dobraram ao estado romano passaram a considerar tais indivíduos apóstatas e indignos do ofício clerical.

Um dos grupos mais importantes dos que resistiram à perseguição era formado por confessores da cidade de Abitina. Eles continuaram a reunir-se após a queda do

⁹⁰ As obras nas quais me baseio para esta narração são: SOTOMAYOR e FERNÁNDEZ UBIÑA. **Historia Del Cristianismo I: El Mundo Antiguo**. Madrid/Granada: Editorial Trota/Editorial Universidad de Granada, 2003, p. 402-405; **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002; e **Eyclopedia of Early Christianity**. New York: Routledge, 1999.

bispo local, e quando foram presos em Cartago denunciaram e solenemente condenaram os *traditores*. Segundo eles, só compartilharia do reino dos céus quem tivesse um comportamento irrepreensível, como o seu. O conflito de fato começou quando o arcediago⁹¹ de Cartago, Ceciliano, fora acusado de haver impedido alguns cristãos de levar alimentos aos confessores que estavam presos. Ele foi logo identificado como um inimigo do grupo, mas assim mesmo, quando em 311 ou 312 o bispo Mensúrio faleceu, Ceciliano foi às pressas consagrado como seu sucessor. Sua sagração foi irregular, dado que se deu sem a presença dos bispos da Numídia, particularmente do seu primaz que havia conseguido o direito de consagrar todo o novo bispo de Cartago⁹². Além disso, um dos bispos que consagraram Ceciliano, Félix de Apthungi, era acusado de ser ele também um *traditor*.

Os interesses que entraram em conflito na controvérsia donatista eram vários, além de teológicos, muitos deles também eram políticos. Por exemplo, um clérigo protegido de uma rica senhora hispânica chamada Lucila foi eleito para o lugar de Cecílio. Lucila era uma rica cristã muito influente na igreja africana, no entanto sua prática de beijar o osso de um mártir antes de receber a comunhão havia provocado um desentendimento entre ela e Ceciliano, o qual considerava tal prática uma superstição. A partir daí todos os que queriam opor-se a ele encontravam guarida sob a proteção da matrona.

O primaz da Numídia, Segundo de Tigisi, nomeou um interventor para a Igreja de Cartago, o qual fora, porém, rapidamente assassinado em 312. Para responder em seguida a este incidente, Segundo convocou um concílio com 70 bispos e declarou a deposição de Ceciliano. No seu lugar colocaram a Maiorino, calçado nas vultosas doações que sua protetora, Lucila, fazia às comunidades africanas. Ceciliano não aceitou as disposições deste concílio, e a partir daí Cartago passou a ter dois bispos, um considerado donatista, com o apoio do primaz da Numídia e de Lucila, que defendia a pureza e o não perdão aos *traditores*, e outro considerado católico cujo partido tinha à frente o próprio Ceciliano e que pregava o perdão aos *traditores*. Esta divisão repetiu-se em muitas comunidades da África e durou mais de cem anos. Com ela, posicionamentos teológicos muito específicos respaldavam cada partido na controvérsia.

⁹¹ Este cargo correspondia ao primeiro dos diáconos e era considerado o maior dos clérigos abaixo do bispo.

⁹² “Donatismo”. DPAC p.427.

Para os donatistas o crime de *traditio* era contaminante e deixava fora da Igreja não apenas o condenado, mas também aqueles que ele houvesse ordenado. Isso porque, como consequência do seu delito, cairia a validade de quaisquer sacramentos administrados por eles. Também por isso, os donatistas tinham o costume de reiterar o batismo dos fiéis se este tivesse sido realizado por um *traditor*.

Para Constantino, que naquele mesmo ano de 312 havia se tornado o senhor de todo o Ocidente, não era interessante um conflito religioso na *África* romana. Desde o princípio da controvérsia ele mostrou apoio a Ceciliano, a fim de assegurar a estabilidade política⁹³. Neste sentido, ao tornar-se senhor da *África*, ele já havia ordenado ao procônsul Anulino que restituísse os bens confiscados das igrejas locais. Agora, seguindo os conselhos de Ósio de Córdoba e do bispo de Roma o imperador punha em curso uma política de favorecimento dos grupos cristãos em que identificava o grupo de Ceciliano como a verdadeira Igreja, e assim sendo, destinatária de suas benesses.

Constantino escreveu uma carta a Anulino. Nela, manifestava a intenção de eximir os clérigos cristãos do pagamento dos *munera*, um tipo específico de encargo tributário⁹⁴. Em outra carta, dirigida dessa vez ao próprio Ceciliano, Constantino lhe assegura que o considerava o verdadeiro bispo de Cartago e encarregava-o de fazer chegar os subsídios aos clérigos das três províncias da *África*: *Proconsular*, *Numidia* e *Mauritania*. Nesta mesma correspondência, o imperador assegurava que Ceciliano poderia contar com a proteção do procônsul da província e do vicário da diocese, se fosse importunado pelos donatistas.

Os partidários de Maiorino não se deram por rogados. Em 313 apresentaram um libelo contra Ceciliano dirigido ao procônsul Anulino no qual pediam ao imperador que a questão fosse dirimida pelos bispos da *Gallia*, pois estes tinham ficado à margem da perseguição, e por isso seriam mais isentos. Constantino vinha sistematicamente fazendo doações e promovendo a devolução de propriedades confiscadas aos cristãos. Na *África* romana, no entanto, só os partidários de Ceciliano vinham sendo beneficiados. Por isso, os donatistas também pediram ao imperador que os mesmos privilégios conferidos aos cecilianistas fossem também concedidos a eles.

Constantino evitou dar-lhes uma resposta direta. Ao invés disso, encarregou a resolução do conflito ao bispo de Roma, Milcíades, e a três bispos galos. Para acabar

⁹³ EUSEBIO. *Historia Eclesiástica* X 7, 1-2.

⁹⁴ *Ibidem* X 6, 1-5.

com a contenda rapidamente, ele chamou à Roma Ceciliano e mais dez representantes de cada facção. Milcíades, no entanto, convocou por sua conta quinze bispos da *Italia*, que, junto com os galos, se reuniram na sede romana no dia dois de outubro de 313. Antes do início das sessões do concílio, Maiorino faleceu e foi substituído por Donato, de quem o movimento emprestaria definitivamente o nome.

O tribunal episcopal se pronunciou contrariamente aos donatistas e confirmou Ceciliano como legítimo bispo de Cartago. Os condenados, porém, negaram a validade da sentença, e argumentaram que não estiveram diante de um julgamento adequado, pois só estiveram presentes uns poucos a emitir suas próprias opiniões. Além disso, não se julgou o mérito da ordenação feita por Félix de Abthugni, e ainda o próprio Milcíades de Roma era também ele um *traditor*, o que invalidaria as conseqüências sacramentais de suas ações. Os donatistas buscavam vincular-se às figuras históricas de Tertuliano e Cipriano de Cartago ao rejeitar uma Igreja cúmplice dos poderes civis. Mas agora havia um elemento distinto de tudo o que houve antes. Havia um imperador cristão e que interferia nos assuntos da Igreja.

Como o concílio de Roma de 313 não conseguiu chegar a uma resolução satisfatória do conflito e os partidários de Donato continuassem a apelar a Constantino, o imperador escreveu cartas convocando bispos de todo o Império Romano do Ocidente para resolver a questão. A reunião deveria se dar em primeiro de agosto na cidade de Arles na *Gallia*. Eusébio reproduz a carta a Cresto de Siracusa:

Temos, portanto, dado ordem a um grande número de bispos vindos de muitos lugares diferentes, a que se reunissem na cidade de Arles, nas calendas de agosto, e por isso aprouve-nos escrever-lhe que assumo o posto público, ao lado do ilustríssimo Latroniano, governador da Sicília, tendo consigo como adjuntos dois homens da segunda ordem que escolher, mais três escravos, aptos a servir-lhe durante a viagem, a fim de que possa encontrar-se naquele local no prazo determinado⁹⁵.

A importância desta carta também reside no fato de ajudar a determinar a data exata da realização do Concílio de Arles. Ocorre que a maioria dos concílios que

⁹⁵ *Ibidem* X 5, 23.

aparecem na *Coleção Canônica Hispana*⁹⁶ apresentam a data de sua realização, mas Elvira e Arles, por serem muito antigos, apresentam somente duas frases com indicações bastante genéricas: “acontecido na mesma época que o Concílio de Nicéia”; e “No tempo do Imperador Constantino”. Elvira continua com a data em aberto, pois a evidência que aponta para 306 não é de todo conclusiva, ainda que a maioria dos estudiosos se incline mais a ela. Arles, por outro lado, dependeu de outras evidências para precisar sua data: a carta do imperador Constantino convocando o bispo Cresto de Siracusa para o Concílio de Arles e carta enviada pelo concílio ao bispo de Roma, comunicando suas decisões. A convocatória para o Concílio de Arles é, provavelmente, o mais antigo documento que mostra o imperador intrometendo-se nos assuntos internos dos grupos cristãos do Império Romano.

Voltando aos acontecimentos, Constantino ordenou que o vicário da diocese da *África* e o procôncul da *África Proconsularis* examinassem a questão de Félix para determinar se a ordenação de Ceciliano havia sido irregular. Ao fim de uma breve investigação eles declararam o acusado inocente. Ainda assim, os donatistas não voltaram atrás, e levaram a situação a um ponto em que o imperador teve de pessoalmente convocar mais um concílio para tentar resolver a questão. Desta vez as igrejas de todo Ocidente participariam, atuando como tribunal nesta causa.

A reunião teve lugar em Arles e ali estiveram presentes quarenta e quatro diferentes comunidades cristãs do Ocidente Romano. Bispos compareceram representando dezesseis comunidades da *Gallia*, oito da *África*, dez das igrejas da *Italia*, seis da *Hispania*, três da *Britania*, e um da *Dalmatia*, além dos representantes enviados pelo bispo de Roma que não compareceu. Além destes, compareceram Cecílio e Donato, e dos africanos que estavam em Arles alguns eram partidários de um ou de outro, mas provenientes três províncias distintas: *Proconsularis*, *Numídia* e *Cesariense*.

Da *Gallia*, que em sentido amplo incluía a *Germania* e a *Bélgica*, as comunidades representadas foram as de Marselha, Arles, Viena, Vaison, Orange, Nice, Apt, Reims, Rouen, Autun, Lião, Bordéus, Gabale, Eauze, Treves e Colônia. Da *África* foram representantes de Cesaréia da Mauritânia, Cartago, Utina, Útica, Tuburbo, Pocolfelta, *Veri* e *Legis Volumni*. Da Itália as cidades representadas foram Siracusa, Cápua, Roma, Milão, Cálhari, Beniata, Porto, *Centumcellae*, Óstia e Salápia da

⁹⁶ Sobre esta coleção de normas eclesiais em que constam os cânones dos concílios de Arles e Elvira Cf. *infra* p. 80.

Ampúlia. Da *Hispania* as cidades que enviaram bispos foram Mérida, capital da *Lusitania*, Osuna no Norte da Península, Tarragona, capital da *Tarraconensis*, Zaragoza, Ecija, e uma cidade não identificada da *Bética*. Da *Britania* enviaram bispos as cidades de York, Londres e Lincoln. E da *Dalarnia* foi o representante de Aquiléia. A sede romana enviou dois presbíteros e dois diáconos para representar seu bispo⁹⁷.

O bispo Libério de Mérida foi um dos elos entre os concílios de Elvira e Arles, pois esteve presente em ambas as reuniões. É possível que ele tenha tido alguma influência na semelhança de conteúdo que esses concílios apresentam: a ênfase nas disposições acerca do clero, do tratamento com os não cristãos, e na disciplina dos comportamentos sexuais.

Sob a presidência de Marino de Arles, o concílio atuou como tribunal de segunda instância e, desta maneira, confirmou a decisão anterior do Concílio de Roma. Estando ali reunidos, os bispos aproveitaram a oportunidade para editar vinte e dois cânones que regulavam questões diversas de disciplina eclesiástica, algumas das quais diretamente relacionadas com a controvérsia donatista. Entre as medidas tomadas destacam-se a expulsão de *traditores* da Igreja, se bem que suas ordenações continuassem a ter validade; a exigência de pelo menos três bispos para realizar uma ordenação; a proibição ao rebatismo dos fiéis; e a imposição de uma pesada penitência aos apóstatas que quisessem retornar à fé. Igualmente se decidiu pela retirada das cartas de confessores aos que as portavam; e, implicitamente, consolidava-se em vários cânones a supremacia do ofício episcopal sobre os demais ofícios do clero.

Ao final do concílio foi escrita uma carta ao bispo de Roma, comunicando as decisões ali tomadas:

Ao muito estimado papa Silvestre, [lista de assinaturas dos bispos],
saudações eternas no Senhor.

Unidos pelo laço de uma caridade comum e pelo elo da unidade de nossa madre Igreja católica, trazidos à cidade de Arles pela vontade de nosso mui piedoso imperador (...). Temos suportado um grave e perigoso ataque à nossa lei e nossa tradição da parte de gentes de espíritos exaltados. Mas eles enfrentaram a autoridade presente de nosso Deus, a tradição e a regra da

⁹⁷ HEFELE e LECLERCQ. **Historire des conciles d'après des documents originaux**. Paris: Letouzey et Ané, 1907, p. 276.

verdade, e foram eles bem refutados e não lhes foi possível mais ter nenhum argumento nem sustentar nenhuma forma de acusação ou de prova. É por isso, pelo julgamento de Deus e de nossa madre Igreja, que conhece os seus e os aprova, que estes homens foram condenados e rejeitados. [...].

Consideramos ainda, mui querido irmão, que não nos devíamos ater somente às questões pelas quais fomos convocados, e decidimos tomar medidas concernentes a nós mesmos. E à variedade de províncias das quais vimos responde a variedade de regras que estimamos dever observar.

Portanto decidimos, na presença do Espírito Santo e de seus anjos, tomar parte no julgamento de questões trazidas por cada um agora que estamos em paz⁹⁸.

Nesta carta podemos ver que a diferença hierárquica entre o bispo de Roma e seus colegas de outras sedes não é tão significativa. Há uma relação bastante respeitosa, mas o concílio é soberano. Os bispos reunidos apenas comunicam as decisões, e nenhum tipo de subordinação parece existir entre os bispos mais distantes e o seu colega romano, chamado na carta de “papa”, mas também de “querido irmão”.

Com este relato dos acontecimentos dos concílios de Elvira e Arles começo a abrir a porta de entrada para os processos históricos que têm nesses eventos duas privilegiadas encruzilhadas de caminhos. Se o Cristianismo for compreendido com uma complexa rede de relações entre crenças, práticas, instituições, poderes constituídos, e tradições culturais, os concílios se tornam um objeto privilegiado para o historiador compreender esse momento de formação do Ocidente. Na próxima seção buscarei traçar as contribuições que os pesquisadores fizeram no estudo desta matéria.

3.3 Os concílio na Historiografia

Tendo visto o que foram os concílios de Elvira e Arles, é importante agora compreender como os próprios concílios vêm sendo tratadas pelos historiadores. Quem tem tratado deles? Com que perspectiva têm sido abordados? Em outras palavras, é preciso determinar o seu lugar na historiografia. Antes, porém, devo fazer mais uma observação acerca dos concílios no Direito Canônico e dos trabalhos recentes em história que citam a legislação conciliar de Elvira e Arles.

⁹⁸ **Conciles Gaulois du IV^e Siècle**, p. 41-42.

Os concílios aparecem com freqüência na história do direito canônico. Ali são considerados ao lado das decretais papais e da doutrina patrística a fonte por excelência deste Direito. É no séc. XI com Graciano que de fato se forma o *ius canonici*⁹⁹. Mesmo se nos concentramos apenas na história do direito romano, o período dos séculos IV e V é reconhecido como algo distinto, e recebe a denominação de pré-justiniano, ou epiclássico¹⁰⁰. Entretanto, a maneira como se apresenta a documentação costuma estar comprometida com a tentativa de mostrar a formação de um corpus jurídico coeso e resultante de um esforço de grandes homens da Igreja.

Desta forma, por exemplo, os cânones do Concílio de Arles são utilizados para ilustrar diferentes debates: a discussão acerca do adultério na obra de Cesário de Arles¹⁰¹; a veracidade da autoria de uma carta de Constantino, a carta convocatória ao bispo Cresto de Siracusa¹⁰²; em Teologia como parte da discussão das idéias donatistas¹⁰³; ou no histórico do debate acerca data de celebração da páscoa, assunto comum às reuniões conciliares de Arles e de Nicéia¹⁰⁴.

Muitos dos trabalhos que citam o Concílio de Arles ou o de Elvira o fazem pelo fato de que neles se menciona a antigüidade desta ou daquela comunidade local. Isso seria uma evidência de que o cristianismo já estaria presente desde muito cedo em certas localidades. Este é o caso, por exemplo, de um estudo acerca da Sardenha medieval que cita o Concílio de Arles como uma das primeiras evidências da cristianização da ilha mediterrânea¹⁰⁵; e de dois estudos sobre cidades na Gália tardo-antiga que usam a lista dos presentes em Arles para tentar traçar um quadro da rede urbana da época¹⁰⁶.

⁹⁹ Tratarei deste assunto na próxima sessão.

¹⁰⁰ Cf. GAUDEMET, J. **La formation du droit seculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècle**, p. 6.

¹⁰¹ BAILEY, L. These Are Not Men: Sex and Drink in the Sermons of Caesarius of Arles. **Journal of Early Christian Studies** 2007, p. 23-43.

¹⁰² ODHAL, C. Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defense of Imperial Authorship. **Journal of Religious History**, 2007, p. 274-289.

¹⁰³ HOOVER., Jesse A. **The contours of Donatism: theological and ideological diversity in fourth century North Africa**. Dissertação de Mestrado apresentada para obtenção do título de *Master of Arts*. Waco: Baylor University, 2008.

¹⁰⁴ CULLEN, Olive M. **A question of time or a question of theology: a study of the Easter controversy in the insular church**. Tese apresentada para obtenção do título de Philosophy Doctor. Maynooth: Pontifical University, St. Patrick's College, 2007.

¹⁰⁵ MANINCHEDDA, P. **Medioevo latino e volgare in Sardegna**. Cagliari: Centro di studi filologici sardi, 2007.

¹⁰⁶ FERDIERE, A. (dir.). Capitales éphémères. Des capitales de cités perdent leur statut dans l'Antiquité tardive. Actes du colloque organisé par le Laboratoire Archéologie et Territoires. Tour: **Revue Archéologique du Centre de la France** (suppl. 25), 2004. E também GUYON, J.

Passo agora a tratar dos historiadores que tinham como objeto de estudo os concílios em si. As primeiras obras dos séc. XVIII e XIX são, na maioria das vezes, grandes compilações de caráter geral, que tentavam abranger todos os concílios. No século XX a produção foi se especializando, gradualmente se afastando do discurso de apologia à Igreja. Principalmente nos meios universitários, surgiu uma historiografia bastante crítica à Igreja e ao Cristianismo. Nos últimos 40 anos surgiram novos trabalhos que não têm como diretriz criticar a Igreja, mas que, sem fazer apologia, tentam recuperar a historicidade da experiência humana na religião e nos concílios.

O primeiro trabalho no sentido de fazer uma grande coletânea dos concílios, ainda no século XVIII, foi o de Giovanni Domenico Mansi, **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**¹⁰⁷. Uma obra de compilação exaustiva de todos os concílios de que se tinha notícia até então, com notas do próprio Mansi. Quando o autor faleceu estava escrevendo sobre o Concílio de Florença de 1438, e viu publicados somente catorze volumes. A coleção, contudo, prosseguiu com seus seguidores utilizando suas notas, e o trabalho hoje conta com cinquenta e dois volumes até o Concílio Vaticano II de 1962-65. A obra, no princípio, era limitada à pesquisa em poucos manuscritos, não tinha a preocupação de confrontar diferentes versões para daí estabelecer um texto mais antigo. Ela continha erros, porém foi pioneira ao considerar essa documentação como importante fonte de estudos.

Outra obra que seguiu uma trajetória semelhante ao trabalho de Mansi, embora com execução e resultado melhores, foi o de Cuthbert Hamilton Turner, **Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima**. Esta coleção de legislação canônica, também conhecida como EOMIA, compreende cânones, credos e cartas de vários concílios em suas versões latinas. A obra foi impressa em fascículos entre 1899 e 1939, mas não incluiu a Coleção Canônica Hispana, portanto não consta ali o Concílio de Elvira, e a versão do Concílio de Arles que aparece foi recolhida a partir de outras coleções de manuscritos¹⁰⁸.

La topographie chrétienne des villes de la Gaule, in Krause, J. U. (org.). **Die Stadt in der Spätantike** Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006.

¹⁰⁷ MANSI, Giovanni D. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**. Florença/Veneza: 1758-1798. O texto completo de Mansi, além de outros documentos de valor inestimável para o pesquisador estão disponíveis no sítio www.documentacatholicaomnia.eu.

¹⁰⁸ TURNER, Cuthbert H. **Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima**. Typographeo Clarendoniano, 1899. A obra de Turner pode ser acessada na rede mundial de computadores no site da Christian Classics Ethereal Library (CCEL): www.ccel.org.

Uma importante obra de caráter global, que procurava reconstituir o maior número de concílios possíveis, e que continua a ser uma referência importante à qual recorrem os historiadores é **Histoire des Conciles d'après les documents originaux** de Karl J. von Hefele e Henry Leclercq¹⁰⁹. O trabalho original de Hefele, bispo de Rotemborgue, foi escrito em sete volumes e já estava na décima edição com diversas adições e retificações quando recebeu ampliação e tradução para o francês de Leclercq. Este monge beneditino de São Miguel de Farbourough, acrescentou-lhe ainda mais notas críticas e bibliográficas que fizeram sua edição alcançar onze volumes. O objetivo dos autores era fazer a história e comentário crítico dos concílios mais importantes conhecidos na história da Cristandade Católica e fazê-lo a partir de documentos originais. Os concílios mais importantes, sobretudo os ecumênicos, foram tratados mais a fundo, e tiveram publicados tanto seus cânones e símbolos, quando havia, quanto os textos originais em grego ou latim com comentários críticos.

Outros concílios, considerados menos importantes tinham publicadas por Hefele e Leclercq apenas apenas com a tradução para o alemão na edição original e para o francês na edição de 1907. No volume introdutório, toda uma discussão a respeito da natureza, das características e do funcionamento dos concílios continua até hoje uma excelente porta de entrada para os interessados no assunto, e uma referência obrigatória pra os especialistas. Para Hefele e Leclercq, os concílios de Elvira e Arles são considerados entre os mais importantes, verdadeiros precursores dos concílios ecumênicos, e constam do primeiro volume que cobre várias reuniões ocorridas até o Concílio de Nicéia de 325.

Partindo para outra etapa no estudo dos concílios há a produção universitária, em que se destaca uma tese de doutorado apresentada na Catholic University of America: **The Canons of the First Council of Arles, 314 A.D.** de Joseph O'Donnell¹¹⁰, uma obra centrada exclusivamente no concílio de Arles que reconstitui a controvérsia donatista, motivo principal da convocação da reunião. Este trabalho procura analisar detalhadamente a legislação desse concílio, contudo parte de um pressuposto a meu ver equivocado. Ele considera os concílios um remédio para males que teriam assolado os fiéis durante o período das perseguições e que cumpria à Igreja resolver. O que parece

¹⁰⁹ HEFELE, C.J e LECLERCQ, H. **Histoire des conciles d'après les documents originaux**. Paris: Letouzey et Ané, 1907.

¹¹⁰ O'DONNELL, Joseph. **The Canons of the First Council of Arles, 314 A.D.** Washington: The Catholic University of America, 1961.

estar implícito nesta noção é existência de uma Igreja bem institucionalizada e organizada, tese com a qual discordo, e à qual apresento objeções ao longo desta dissertação.

Na Espanha, no ano de 1963, apareceu *Concípios Visigóticos e Hispano Romanos*, coletânea de cânones conciliares com notas críticas editada por Luís Vives¹¹¹. Esta é uma coletânea de legislação conciliar da Península Ibérica que cobre desde o Concílio de Elvira, datado pelo autor em 306, até o Concílio de Toledo XVII, de 694. É um trabalho valioso para o especialista, pois mostra o desenvolvimento da prática das reuniões conciliares em uma mesma região e a evolução do seu procedimento legislativo. Ademais, ela traz lado a lado os cânones em castelhano e em latim. O texto latino ali presente é o de Martínez Díez, que colaborou com Vives neste trabalho, apresentando já os primeiros resultados da sua obra em andamento. Além disso, o aparato crítico na forma de comentário aos cânones facilita a contextualização e aprofundamento dos assuntos ali tratados.

Do mesmo ano de 1963 é a obra de Ignacio Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*¹¹². Em uma coleção chamada *Histoire des Conciles Oecuméniques*, este primeiro volume aborda especificamente os de Nicéia e Constantinopla, e conta com uma breve introdução ao tema, em que trata particularmente de como a instituição dos concílios teria passado dos pequenos concílios locais até chegar aos ecumênicos, que representariam, ou teriam validade, em toda a Cristandade. A história dos concílios que se mostra nessa obra é a de uma Igreja triunfante que se ergue das perseguições destinada a dar a direção para o mundo romano em seus últimos momentos de esplendor. Nesse sentido, os concílios aparecem como um instrumento de rápida organização da instituição, a qual traz à terra a perfeição que Deus planejara para os homens.

Ainda no contexto universitário, um estudo analítico sobre os cânones de Elvira foi publicado por Samuel Laeuchli¹¹³ em 1972. Neste livro, o autor faz um importante trabalho de contextualização e propõe uma metodologia de interpretação exegética, próxima à tradição de interpretação bíblica, para os cânones de Elvira. Segundo ele, o tema mais importante da reunião foi a sexualidade, que colocava a

¹¹¹ VIVES, J. (Ed.). **Concípios Visigóticos e Hispano-romanos**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

¹¹² ORTIZ de URBINA, Ignacio. **Nicée et Constantinople**. Paris: Éditions de l'Orante, 1963.

¹¹³ LAEUCHLI, Samuel: **Sexuality and Power: The emergence of Canon Law at the Synod of Elvira**. Filadélfia: Temple University Press, 1972.

população diante das demandas dos ensinamentos cristãos em contraste com a moral romana convencional.

Uma obra que tem uma abordagem similar à de Ortiz de Urbina é **Conciles Oecumenics: L'Histoire**, de Giuseppe Alberigo¹¹⁴. Assim como o autor anteriormente citado, o objeto de estudo de Alberigo são os concílios ecumênicos. Contudo, na parte introdutória da obra, o autor fala um pouco sobre a instituição conciliar, suas origens e seu desenvolvimento dos concílios locais aos ecumênicos. Ele avança em relação às obras anteriores na medida em que reconhece que os concílios nasceram espontaneamente, sem que fossem objeto de um projeto. No entanto, Alberigo apresenta os concílios como “uma das manifestações mais interessantes e significativas da dinâmica de comunhão intereclesial” e que, ao mesmo tempo “marcam até hoje os momentos mais carregados de sentido na vida da grande Igreja”. Parece uma visão mais moderna que a dos historiadores da Igreja mais conservadores, mas, ainda que amenizando nas tintas, não deixa de considerar a História como resultado da Providência.

Um dos principais trabalhos acerca de concílios do século IV, da formação do direito canônico e da instituição conciliar é o trabalho de Hamilton Hess: **The Early Development of Canon Law and The Council of Serdica**¹¹⁵. Este livro é a base para os estudos em torno do tema do surgimento e estabelecimento dos concílios como instituição, segundo uma perspectiva interdisciplinar mais moderna. Isso porque, diferentemente dos trabalhos que julgam os primeiros concílios da Antiguidade como uma espécie de pré-história do direito canônico, Hess toma o fenômeno dos concílios em sua especificidade, como um processo em si mesmo.

Na primeira parte da obra, o autor se dedica a analisar o que foi o movimento conciliar, o aumento intensificado no número de concílios e de testemunhos de sua realização entre meados do século III até meados do séc. IV. Ele trata dos principais focos de realização de reuniões conciliares: o Norte da África, Os concílios gregos, e os primeiros concílios do Ocidente, entre eles Elvira e Arles. Além disso, também aborda os procedimentos conciliares, seu vocabulário e os diferentes “estilos” ou tipos de concílios.

¹¹⁴ ALBERIGO, Giuseppe. **Conciles Oecumenics: L'Histoire**. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

¹¹⁵ HESS, Hamilton. **The Early Development of Canon Law and The Council of Serdica**. New York: Oxford University Press, 2002.

Na segunda parte da obra, Hess contextualiza historicamente o Concílio de Sárdica e faz uma análise dos seus problemas de transmissão textual. Na terceira e última parte, empregando sua metodologia exegética, ele faz um estudo detalhado sobre os cânones do concílio, agrupando-os por tema. O mais interessante desta abordagem é que, para este autor, as reuniões conciliares não foram realizadas a fim de preparar um quadro jurídico para o futuro da Cristandade, mas eram a maneira de responder às rápidas transformações de um momento de mudanças no mundo mediterrâneo.

O processo coletivo de tomada de decisões que caracterizou o movimento cristão desde os tempos apostólicos encontrou nos concílios uma forma cristalizada e ao mesmo tempo suficientemente dinâmica para servir aos propósitos de adequação do Cristianismo aos novos tempos. No contexto do séc. XX, este sentido foi retomado para o Concílio Vaticano II, e ficou conhecido como *aggiornamento*.

Um trabalho também interessante, mesmo contendo alguns equívocos, é o de Ramsay Macmullen: **Voting about God in Early Church Councils**¹¹⁶. Este autor, bastante conhecido por trabalhar com o paganismo e suas relações com o Cristianismo durante a Antiguidade Tardia, faz nesse livro uma primeira incursão no campo dos concílios. A obra está centrada no que ele denomina elementos ou princípios norteadores dessas reuniões, e na explicação dos procedimentos conciliares. MacMullen fez uma lista dos 255 concílios de que se tem notícia, ocorridos entre os anos de 253 em Cartago, na África, e o de 553 em Cple, no Egito. Todos os seus argumentos centrais estão muito bem expostos e ilustrados com dados dos documentos conciliares. No entanto, há algumas informações equivocadas desde no início da obra.

O autor considera, por exemplo, que a quantidade de bispos presentes nos concílios seria um indicador válido para estimar o número de sedes episcopais em cada região. Ele parece não considerar que as condições de logística e transporte poderiam dificultar a participação de muitos bispos das regiões mais afastadas nos concílios. É mais plausível que a maioria dos bispos presentes fossem os das cidades mais próximas à sede onde o encontro se realizava, como foi o caso em Elvira. E mais, em muitos casos as comunidades locais poderiam ser representadas por presbíteros ou diáconos ou algum outro clérigo, mesmo que estes não assinassem as decisões.

Outro equívoco da obra é que ele considera que o cânone 5 de Nicéia, que dizia que todos os bispos de uma província deviam se reunir duas vezes por ano, teria

¹¹⁶ MACMULLEN, Ramsay. **Voting about God in Early Church Councils**. New Haven: Yale University Press, 2006.

realmente levado à realização de cerca de 15.000 concílios no seu período de estudo (entre 255 e 553). E não há evidências concretas de que isso tenha realmente acontecido em alguma região por um período relativamente duradouro. Independente disso a obra de MacMullen é valiosa pela análise que faz do funcionamento dos concílios, dos elementos que davam organicidade e lógica de ação aos procedimentos conciliares.

Em 2002 Josep Vilella e Pere-Enric Barreda publicaram o trabalho *Los Cánones de La Hispana Atribuidos a un concilio iliberritano: Estudio Filológico*¹¹⁷. Este artigo fomentou uma nova onda de interesse a respeito do Concílio de Elvira, pois contestava a validade não apenas dos títulos dos cânones, do seu preâmbulo e da lista de assinaturas, como da própria realização do concílio. Os autores argumentam que o número elevado de cânones, muito acima de outros concílios cronologicamente próximos é um indício de que o que se chama na documentação de um “um concílio iliberritano” seria na verdade algo muito distinto: uma coletânea de disposições legais de origem desconhecida; ou haveria um pequeno número de cânones que teriam se originado de um concílio ocorrido na *Hispania*, em data e local incertos, mas que de maneira nenhuma permitiria atribuir-lhes a origem afirmada no preâmbulo, escrito em um período muito posterior ao princípio do séc. IV.

Para corroborar esta hipótese os autores lançam-se a uma detalhada análise filológica dos cânones. Ali tentam encontrar interpolações, glosas e acréscimos ao texto que consta da *Coleção Canônica Hispana*. O estudo de Vilella e Barreda se apóia principalmente nos trabalhos de Maurice Meigne¹¹⁸ e J. Suberbiola¹¹⁹. A seguir exporei brevemente suas principais idéias segundo apresentadas por Hamilton Hess e Manuel Sotomayor¹²⁰.

Meigne apresentou uma análise em que concluiu que apenas os primeiros vinte e um cânones pertenceriam autenticamente ao Concílio de Elvira, e que os outros sessenta teriam sido acrescentados mais tarde à série. Estes outros cânones adviriam de outras fontes posteriores do decorrer do séc. IV, e não se teria certeza nem mesmo se

¹¹⁷ VILELLA, J. e BARREDA, P.E. *Los Cánones de La Hispana Atribuidos a un concilio iliberritano: Estudio Filológico*. **Studia Ephemeridis Augustinianum** 78 (2002). Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

¹¹⁸ MEIGNE, M. *Concile ou collection d'Elvire*. In **Revue d'histoire ecclésiastique** 70 (1975), p. 361-387.

¹¹⁹ SUBERBIOLA, Jesús. **Nuevos concílios hispano-romanos de los siglos III y IV**. La colección de Elvira. Málaga: Editorial Universidad de Málaga, 1987.

¹²⁰ HESS, Hamilton. **The Early Development of Canon Law and The Council of Serdica**, p. 41-42 e SOTOMAYOR. **El Concilio de Elvira y su Tiempo**, p. 70-72.

são normas fruto de algum concílio. Graças ao trabalho de um compilador, todos teriam ficado sob a denominação de Concílio de Elvira. Agrupando tematicamente os cânones tardios, Meigne propôs que se tratam de 3 grupos de cânones: os primeiros vinte e um, autênticos; e outros dois derivados de duas ou mais fontes, uma até o ano do Concílio de Sárdica, 343, e outro que seria posterior a esta data.

A proposta de Jesús Suberbiola é de que o Concílio de Elvira, na realidade, trata-se de uma coleção de normas conciliares provenientes de 5 concílios distintos: um primeiro concílio hispano-romano de 298; o Concílio de Elvira, o qual ele data em 309; o Concílio de Córdoba, de 354; um IV concílio hispano-romano em de cerca de 365; e o concílio da Lusitânia de 396. Para chegar a esta construção o autor tentou transpor a estrutura que ele identificou no Concílio de Arles para a coleção conciliar de Elvira. Assim, uma primeira sessão era uma defesa da fé (c. 1); a segunda era a disciplina dos leigos (c. 3-10); a terceira versava sobre o casamento; a quarta sobre a disciplina dos clérigos (c. 12-18); e a quinta sobre os cristãos afastados da Igreja (c. 22).

As propostas de Meigne e Suberbiola não tiveram boa receptividade entre os estudiosos. Retomadas por Vilella e Barreda, entretanto, geraram nova polêmica e forte reação dos estudiosos espanhóis. Mas a contribuição destes últimos é basicamente procurar argumentos filológicos para desconstruir a coesão do conjunto dos cânones de Elvira baseando-se em uma mescla das análises estruturais daqueles.

A principal resposta às hipóteses de Vilella e Barreda foi o livro **El Concilio de Elvira y su Tiempo**, volume coletivo coordenado por Manuel Sotomayor e José Fernández Ubiña¹²¹. Neste livro, oito renomados autores espanhóis fazem estudos filológicos e históricos da documentação proveniente de Elvira. Eles analisam o conteúdo dos cânones e trabalham para contestar as idéias que comprometeriam a validade e veracidade do concílio.

A primeira parte reconstitui os dois principais textos de Elvira, o da *Coleção Canônica Hispana*, e também o do *Epítome Hispano*, ambos a partir das edições de Gonzalo Martínez Díez. Os textos contam com nova tradução para o castelhano realizada pelo próprio Sotomayor e por Teresa Berdugo, além de novas notas críticas e bibliográficas mais atualizadas.

¹²¹ SOTOMAYOR, Manuel y FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coords.). **El Concilio de Elvira y su Tiempo**. Granada: Universidad de Granada, 2005.

Na Segunda parte, três capítulos tratam do lugar, da data e do contexto do concílio, partindo das mesmas informações que Vilella e Barreda utilizam, mas sem tomá-las de antemão como produções falsas apenas por serem de um período posterior à realização da reunião conciliar.

Três estudos compõem a terceira parte da obra e tratam, cada um deles, de temáticas distintas presentes nos cânones de Elvira. O primeiro trata da relação com pagãos, judeus e hereges; o segundo de transformações e novidades trazidas pelo concílio para questões de espiritualidade e disciplina clerical; e o terceiro é um estudo sobre mulher e matrimônio.

No contexto dos trabalhos acerca do Concílio de Elvira, este é o mais importante dos últimos anos, e, embora eu não esteja plenamente de acordo com a terceira parte, a dos estudos temáticos, as duas primeiras tornaram-se fundamentais para a realização deste trabalho. O estudo filológico e a tradução dos cânones feitos por Sotomayor e Berdugo são o alicerce de minha abordagem para o Concílio de Elvira, assim como as notas críticas de Munier foram fundamentais para a contextualização histórica e o tratamento dado ao Concílio de Arles. Nestas duas obras estão reproduzidas as versões dos cânones que utilizei como fonte para este estudo. Na próxima sessão farei um breve relato do que pude reconstruir de seu processo de criação e transmissão até os dias de hoje.

3.4 Fontes documentais para o estudo dos concílios de Elvira e Arles

Os Concílios de Elvira e Arles sobreviveram como parte de coleções de regras eclesiásticas mais amplas, conhecidas como coleções canônicas. Estes documentos costumam ser citados como antecedentes, ou primeiros documentos do Direito Canônico. Na verdade, isto é resultado de uma interpretação posterior, e do desenvolvimento de uma cultura jurídica no seio da Igreja.

O Direito Canônico tal como se desenvolveu na Idade Média só surgiu a partir de um código chamado Decreto de Graciano, jurista bolonhês de meados do século XI. Este ramo do Direito, no entanto, buscou suas origens em todas as formas de legislação já editadas em contextos eclesiásticos de períodos precedentes. As primeiras coleções canônicas, e que influenciaram de maneira importante o surgimento deste Direito incluíam cânones dos concílios da Antiguidade Tardia. Nos séculos XVIII e XIX, o

trabalho de reconstituição das primeiras coleções canônicas antigas ajudou a formar a própria História do Direito Canônico.

Segundo os canonistas mais antigos, e mesmo os modernos mais conservadores, é como se a formulação dos cânones disciplinares dos concílios tivesse sido uma mera etapa no desenvolvimento desse complexo sistema de leis que, mais tarde, formaria o direito canônico¹²². A meu ver o processo é distinto, pois os concílios aconteceram para resolver as questões que se desenrolavam no cotidiano de comunidades cristãs concretas, localizadas no espaço e no tempo. Se essas leis foram utilizadas para compor um quadro legislativo mais amplo, mais complexo e de um escopo diferente daquele para o qual tal legislação foi originalmente criada, essa utilização, justamente por ter sido *a posteriori*, só pode ter sido incidental.

Feita essa ressalva, não posso deixar de dizer que as coleções canônicas são consideradas pelos canonistas uma espécie de “pré”-história do direito canônico. Ainda assim, abordarei agora aquelas em que constam os cânones de Elvira, ou de Arles, ou de ambos os concílios.

O Concílio de Elvira e o Concílio de Arles tiveram suas normas compiladas em uma coleção formada a partir de meados do século IV até aproximadamente 633 (este é o ano do Concílio de Toledo IV, o mais tardio ali apresentado), chamada *Coleção Canônica Hispana*. Esta coletânea compõe-se de duas partes nas quais foram reunidas as disposições dos principais concílios conhecidos até então, bem como um conjunto de epístolas de cunho disciplinar e doutrinário que eram consideradas fonte de Direito e de instrução doutrinária na Península Ibérica. Esta coleção foi reputada como uma das mais importantes até o século XI, rivalizando apenas com a *Dyonisiana*, de origem itálica.

Há quatro versões da *Hispana* que circulavam pela Europa: a cronológica, a mais freqüente, que apresentava os cânones na ordem em que foram realizados os concílios; a recensão *Juliana* ou *Hispana Gállica*, que circulava no reino Franco; a *Hispana Sistemática*, com os cânones ordenados por categorias de assunto e o *Epítome Hispano*, versão mais curta contendo apenas pequenos resumos de cada cânone. Em todo o caso, a *Coleção Canônica Hispana* é uma compilação anônima de textos normativos muito antigos e que foram utilizados na Península Ibérica e também em outras regiões da Europa como código de leis eclesiásticas¹²³.

¹²² Cf. GAUDEMET, J. **La formation du droit seculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècle**, *passim*.

¹²³ NAZ, R. **Traité de Droit Canonique**. Paris: Letouzey et Ané, 1954.

Segundo Besson, a Hispana pode ser dividida em duas partes¹²⁴. A primeira compreende os cânones dos sessenta e sete concílios gregos, africanos, galos, e hispanos, além de algumas cartas de Cirilo de Alexandria. A segunda parte da coleção inclui cento e cinco cartas do bispo de Roma, chamadas de decretais, assim como cartas de outros bispos, em sua maioria endereçadas a colegas da *Hispania*. No século IX sua autoria foi atribuída a Isidoro de Sevilha, o que aumentou ainda mais sua influência no Ocidente Medieval. Uma versão ampliada incluindo até o Concílio de Toledo XVII de 694, conhecida como *Codex Canonum* foi sancionada pelo papa Alexandre III (1159-1181) como autêntica norma de fé e prática para a *Hispania*. Ela continuou a ter grande influência até o século XIII, a prova disso é a persistência, por exemplo, de três cânones do Concílio de Arles até o Decreto de Graciano¹²⁵.

O Concílio de Arles sobreviveu na *Hispana*, mas também em outras coleções canônicas. Diferentemente do que se constata em relação à Elvira, as fontes documentais para o Concílio de Arles são muito diversificadas¹²⁶. São no total quatorze coleções de manuscritos que conservaram seus cânones de maneira integral ou parcial. Além da de estar presente na *Hispana* e no *Epítome Hispano*, as normas de Arles aparecem nas coleções de manuscritos de *Corbie*, *Lião*, *Lorsch*, *Colônia*, *Albi*, *São Mauro*, *Reims*, *Novare*, *Diessen*, *Saint-Amand*, *Oxford* e alguns manuscritos da *Coleção Dionísio-Hadriana*¹²⁷. Destas, as sete primeiras são as mais antigas, todas provenientes da região do médio-baixo Ródano, e datam ainda do séc. VI¹²⁸.

Como parte de uma produção normativa eclesiástica mais abrangente, as normas conciliares do período tardo-antigo sobreviveram até se tornarem fontes de estudos para os historiadores. Mesmo que a avaliação da sua importância na formação do Direito Canônico seja o que habitualmente se considera como seu aspecto mais importante, essas fontes pela sua natureza casuística e abrangência geográfica

¹²⁴ BESSON, J. (1908). "Collections of Ancient Canons". **The Catholic Encyclopedia**, New York: Robert Appleton Company, 1914. Consultado em 29 de junho de 2010 no sítio www.newadvent.org/cathen/03281a.htm.

¹²⁵ *Conciles Gaulois Du IV^e Siècle*, p. 25.

¹²⁶ WIEL, Constant Van de. **History of Canon Law**. Louvain: Peeters Press, S/D, p. 50.

¹²⁷ Segundo Gaudemet, para uma história detalhada da transmissão dos cânones de Arles Cf. MAASSEN. **Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters**. Graz, 1870, p. 188-190.

¹²⁸ *Conciles Gaulois du IV^e Siècle*, p. 37.

possibilitam uma janela tanto para questões cotidianas das comunidades cristãs como para processos históricos mais amplos na Antigüidade Tardia.

As edições que utilizei para realizar este trabalho são, conforme disse anteriormente, as que estão reproduzidas no livro **El concilio de Elvira y su tiempo** de Sotomayor e Fernández Ubiña, e **Conciles Gaulois du IVme Siècle**, com notas de Jean Gaudemet. O primeiro reproduz a edição de Martínez Díez da *Hispana*, publicada em 1966 como parte de um trabalho em cinco volumes em que este autor realizou a reconstituição dos documentos dessa coleção canônica a partir dos melhores e mais antigos manuscritos¹²⁹. O trabalho de Gaudemet reproduz a edição de Charles Munier¹³⁰ colocando ao lado do texto latino a sua própria tradução para o francês e acrescentando um valioso e erudito aparato crítico.

O concílio de Arles resultou em vinte e dois cânones, enquanto que Elvira soma um total de oitenta e um. O conteúdo dos cânones deste último concílio é difícil de ser valorado por sua extensão incomum. Porém, assim como as normas dos demais concílios do período, as suas não apresentam nenhum tipo de ordem auto-evidente. Uma primeira leitura me levou a dividir os cânones de acordo com os assuntos ali abordados.

Tomando em conjunto as normas de ambos os concílios, destaquei três grupos temáticos: primeiro as normas regulando a relação dos clérigos e da liderança das igrejas locais com os demais membros da comunidade; segundo as mulheres e o seu comportamento, principalmente no que se refere ao controle de seus corpos; e finalmente em um terceiro grupo separei as regras que tratam de alteridade e identidade. Estas se referem aos judeus, hereges, gentios, ou, por outro lado, interditam ou limitam o acesso de certas pessoas ou grupos específicos à Igreja. Na próxima parte do trabalho analisarei, em cada capítulo, os três eixos temáticos presentes nas normas de Elvira e Arles: o clero, as mulheres e a questão da identidade e alteridade das comunidades cristãs.

¹²⁹ MARTÍNEZ DÍEZ, G. **La Colección Canónica Hispana I**: Estudio. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966.

¹³⁰ **Concilia Galliae**. A. 314 - A. 516. Turnhout: Brepols, 1963.

Parte II

Analizando as normas conciliares

Capítulo 4

Clero, hierarquia e organização eclesiástica

Um líder é melhor quando as pessoas mal sabem que existe, não tão bom quando elas o obedecem e o aclamam. “Deixe de honrar as pessoas, e elas deixaram de honrar você”. Mas um bom líder, que fala pouco, quando faz o seu trabalho, atinge seus objetivos, as pessoas dirão: “Nós conseguimos”.

Lao Tze

4. Clero, hierarquia e organização eclesiástica

Qualquer olhar sobre um conjunto legislativo tão heterogêneo, afastado no tempo e tematicamente diversificado como este de Elvira e Arles necessita de algumas diretrizes para norteá-lo. É possível identificar um traço comum que perpassa essa legislação tanto na questão do clero, na das mulheres, quanto na regulação das relações entre cristãos e não-cristãos: a questão da pureza *versus* impureza.

As normas editadas nos concílios são promulgadas no sentido de promover uma separação, uma exclusão do que é impróprio, ao mesmo tempo em que tendem a aceitar, nesse caso considerar normal, aquilo que não põe em risco a segurança da comunidade, sua incolumidade, em outras palavras, sua pureza. Nesse contexto, idéias como santidade, pureza, limpeza, retidão e moralidade fazem o contraponto às de profano, impureza, sujeira, erro e imoralidade.

Todas essas idéias citadas acima podem ser mais facilmente compreendidas entendendo-as como diferentes aspectos da oposição primordial pureza-impureza. É a antropóloga Mary Douglas, em seu livro **Pureza e Perigo**¹³¹, quem explica como diferentes sociedades utilizam essas noções para dar sentido ao *cosmos*, para compreender a ordem própria do universo em suas diferentes dimensões, desde a organização social e a economia até a as práticas curativas e a religião.

Esta obra considera os conceitos de pureza e impureza como parte de um todo maior, com o qual interagem de maneira harmoniosa e consistente. Trazendo este aporte para o contexto das normas conciliares, minha leitura desta situação é a seguinte: O ordenamento normativo que surge a partir dos concílios busca restaurar ou resguardar uma situação de equilíbrio sistêmico do todo social, garantindo que as pessoas não contaminem com os seus comportamentos a si mesmas, nem à sua comunidade religiosa e, ao mesmo tempo, não ajam de modo a desrespeitar a ordem social mais ampla.

Este ordenamento do mundo é feito pelo afastamento de tudo aquilo que possa levar perigo à ordem do mundo, seja na forma de sujeira, para a higiene, seja na forma de profanação para o mundo do sagrado. Nas palavras da autora:

Essas crenças-perigo são tanto ameaças que um homem utiliza para coagir outro, como são perigos que ele próprio teme incorrer por lapsos de retidão. Elas são uma linguagem forte de exortação mútua. Nesse nível, as leis da

¹³¹ DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora perspectiva: 1976.

natureza são introduzidas para sancionar o código moral: tal tipo de doença é causada por adultério, outro por incesto. O universo todo é arreado aos esforços dos homens, no sentido de um forçar o outro a uma boa cidadania. Logo, achamos que certos valores morais são mantidos e certas regras sociais são definidas por crenças em contágio perigoso, como quando se considera que o olhar ou contato de adúltero provocam doenças em seus vizinhos ou filhos¹³².

Para o estudo da legislação conciliar pode-se compreender o perigo de que fala a autora como o perigo de contaminação espiritual. Dessa maneira não é a sujeira no sentido da higiene o que se trata aqui, mas a contaminação da esfera do sagrado, a profanação, como afirma Peter Brown¹³³. Os comportamentos dos cristãos que não estavam de acordo com o tipo de ordenamento do *cosmos* proposto pelo Cristianismo seriam, nesse sentido, um perigo para a ordem do mundo e, portanto, passava a ser necessária uma ação normalizadora, a fim de restaurar tal ordem. Esta parece ser a justificativa e legitimidade mais importante do poder de legislar da Igreja. Restaurar o culto devido a Deus era, também, restaurar os sujeitos desse culto a um padrão de pureza adequado, sem o qual a desordem se instalaria e a adoração adequada estaria em perigo.

Os indivíduos que praticavam ações impróprias deveriam, assim, fazer penitência, ato restaurador por excelência da normalidade no cosmos através do campo do sagrado. As penitências eram uma espécie de compensação pelas más ações praticadas, um castigo, mas também uma restituição da condição de santidade à qual todos os cristãos deveriam se adequar.

As normas conciliares trabalham exatamente com os lapsos de retidão, no contexto do Cristianismo eles receberão a denominação de pecado, mas isso aconteceria depois do período de Elvira e Arles. Na verdade os pecados não são mais que isso: lapsos de retidão.

Quando Mary Douglas fala que as “leis da natureza são introduzidas para sancionar o código moral”, pode-se estender o argumento para entender o que sanciona o código de comportamentos editado nos concílios. Obviamente não é uma questão

¹³² *Ibidem*, p. 14.

¹³³ Cf. BROWN, P. The Cambridge Ancient History XIII, p. 644-645. *Apud* VEYNE, P. Quando nosso mundo se tornou cristão [312-394]. São Paulo: Civilização Brasileira, 2010, p. 155.

propriamente de leis da natureza, mas compreende-se que da maneira como se constrói a visão de mundo cristã são as leis espirituais, as regras do campo do sagrado que podem, e devem sancionar os códigos de comportamento dos indivíduos.

Em última instância, os comportamentos vedados aos clérigos são os que põem em risco a ordem hierarquizada das comunidades e a posição que eles mesmos detêm em seu seio. Os comportamentos das mulheres serão controlados de modo a que elas não adquiram mais participação e autonomia que as mulheres da sociedade romana em geral, o que romperia o equilíbrio do sistema interno das comunidades cristãs com o sistema englobante da sociedade romana. E as relações entre cristãos e não cristãos são regulados de modo a que o profano dos não cristãos de nenhum modo corrompa, contamine a santidade e a retidão dos cristãos. Ou seja, de maneira que a pureza dos cristãos possa continuar como eixo ordenador das comunidades e do próprio *cosmos* em sentido mais amplo.

Há, contudo, outro elemento que atua junto com esse sistema de reequilíbrio do *cosmos* através das leis espirituais, às vezes reforçando-o, às vezes negando-o. Denomino este elemento de princípio de negociação para o equilíbrio social ou para melhor inserção social. Trata-se de um princípio diverso do sistema pureza-impureza, e que norteia muitas das regras conciliares que analisei neste estudo. Ele age no sentido de adequar certos grupos sociais, cargos eclesiásticos e funções internas no seio das comunidades cristãs na luta pela ocupação de espaços de poder, manutenção de privilégios e aquisição de direitos e prerrogativas.

Esse tipo de negociação envolve concessões, criação de legislação específica para grupos sociais privilegiados em detrimento às camadas mais humildes, ou para os excluídos de prestígio e *status* social. Ele atua também na relação das comunidades cristãs com a sociedade romana mais ampla, como mostrarei mais adiante.

É o caso, por exemplo, das regras severas contra o oferecimento de sacrifícios aos deuses politeístas. As regras gerais nesses casos são bastante estritas e envolvem punições longas, quando não permanentes. Mas há cânones específicos que são muito mais lenientes com governadores provinciais e altos funcionários da administração pública, mesmo que entre suas incumbências estivesse participar de ritos cívicos em honra às mesmas divindades. Nesta situação, o princípio da negociação para inserção social contraria o princípio da pureza-impureza.

Um caso diferente é o das normas que não permitem ser cristãos pessoas que praticassem certas atividades associadas ao politeísmo ou à moral romana mais libertina, tais como pessoas de teatro, condutores de bigas e mesmo soldados do exército. Neste caso ambos os princípios concordam e corroboram para formar o valor da norma.

O mesmo princípio de negociações para inserção social pode ser visto, por exemplo, em alguns cânones que tratam dos poderes, privilégios e prerrogativas dos bispos frente a outros clérigos, a outros bispos e às comunidades locais das quais eram os dirigentes. Também os direitos e prerrogativas das mulheres sofriam limitações que, aparentemente, as impedia de exercer atividades de maneira mais autônoma no seio das comunidades.

Os princípios da oposição pureza-impureza e da negociação para inserção social são os dois fios condutores que perpassam a análise dos cânones dos concílios de Elvira e Arles. Espero agora poder, através deles, realizar uma leitura detalhada, profunda e detida, ao mesmo tempo mais aberta à discussão da questão mais ampla que me proponho que é a origem e o *modus operandi* do poder da instituição eclesiástica de impor regras de comportamento aos indivíduos.

Cabe aqui, ainda, uma observação acerca do método de análise que me propus seguir para dar conta de tais processos ao longo dos cânones de Elvira e Arles. Ocorre que cada cânone pode conter mais de uma norma em seu enunciado, ou em uma mesma norma diferentes assuntos são abordados. Por exemplo, uma das normas proíbe que um clérigo tenha mulheres estranhas dentro de sua casa. Para não deixar em segundo plano nenhum dos aspectos que desejei examinar, a mesma norma será analisada mais de uma vez, a primeira quando trato do clero, a segunda quando trato das mulheres. Esse tipo de procedimento acarretou algumas repetições de citações. Por vezes, as mesmas normas chegaram a ser analisadas em três partes distintas do texto. Isto é intencional, e parte do método de análise.

O concílio de Arles resultou em vinte e dois cânones, enquanto que Elvira soma um total de oitenta e um. O conteúdo dos cânones deste último concílio é difícil de ser valorado por sua extensão incomum. Porém, assim como as normas dos demais

concílios do período, as suas não apresentam nenhum tipo de ordem auto-evidente. Uma primeira leitura me levou a dividir os cânones de acordo com os assuntos ali abordados.

Tomando em conjunto as normas de ambos os concílios, destaquei três grupos temáticos: primeiro as normas regulando a relação dos clérigos e da liderança das igrejas locais com os demais membros da comunidade; segundo as mulheres e o seu comportamento, principalmente no que se refere ao controle de seus corpos; e finalmente em um terceiro grupo separei as regras que tratam de alteridade e identidade. Regras que se referem aos judeus, hereges, gentios, mas também as que interditam ou limitam o acesso de certas pessoas ou grupos específicos à Igreja.

Começo com a legislação concernente aos clérigos, à liderança das igrejas. Dezoito dos oitenta e um cânones de Elvira se referem a bispos, diáconos, presbíteros, ou utilizam os termos genéricos clérigo, clero e clericato; cinco falam de flâmines, ou sacerdotes dos ídolos; duas falam dos confessores, cristãos que detinham uma posição de honra devido à sua resistência durante as perseguições; e uma utiliza a palavra sacerdote para referir-se ao sacerdote cristão¹³⁴. No Concílio de Arles são dez cânones que tratam do mesmo assunto, contudo, para além dos termos de bispo, presbítero e diácono, também é utilizada a palavra ministro para referir o clero, e, em nenhum momento aparece o termo sacerdote.

As normas que tratam dos clérigos dispõem a respeito do comportamento, dos limites de jurisdição, e em menor escala, das suas incumbências. A maioria delas enuncia penalidades específicas para alguns pecados quando praticados por um detentor destes cargos. É necessário antes de tratar diretamente das normas fazer algumas observações acerca da hierarquia eclesiástica.

Pela leitura da documentação fica evidente que os ofícios eclesiásticos são distintos entre si, e mais marcada ainda é a separação entre clero e laicato. Alguns pecados recebem uma penalidade quando cometidos por um leigo e outra se cometidos por um membro do clero, por exemplo:

¹³⁴ Neste cânone a palavra *sacerdos* pode ser interpretada como tendo o mesmo significado que tem presbítero no restante do texto de Elvira. Porém se for uma interpolação posterior, a expressão seria oriunda de um momento bem diferente do processo de organização da hierarquia eclesiástica.

“Se se descobre que algum clérigo recebe juros [em troca de dinheiro emprestado] decidiu-se que seja destituído [do cargo] e excluído da comunhão. Se se prova que algum leigo recebe juros e, uma vez advertido promete que deixará de fazê-lo e que em seguida não cobrará, decidiu conceder-lhe o perdão. Por outro lado, se persiste em semelhante iniquidade que seja expulso da igreja”¹³⁵.

Para falar de liderança cristã e hierarquia eclesiástica faz-se necessária uma tomada de posição, um esclarecimento a respeito de qual a minha perspectiva em relação ao desenvolvimento da hierarquia eclesiástica neste momento de afirmação do movimento cristão.

Existe um debate na historiografia a respeito do surgimento e consolidação dos cargos eclesiásticos no Cristianismo Antigo. Uma tendência advoga que em um primeiro e breve momento a liderança era carismática, ou seja, os próprios membros das comunidades davam rumo ao movimento, obedecendo aos princípios da antiguidade e do conhecimento das coisas espirituais. Contudo, muito cedo teria acontecido uma diferenciação entre leigos e eclesiásticos para melhor organizar e dirigir as igrejas locais¹³⁶. Outra corrente defende que a liderança carismática demorou várias décadas, talvez um ou dois séculos, para ser substituída pela liderança institucional, pois foi um movimento forçado, de cima para baixo, imposto às igrejas pelas sedes mais importantes¹³⁷. Infelizmente a falta de documentação específica a respeito do assunto fez com que este debate continue até hoje inconcluso. Recentemente, entretanto, surgiu o argumento de que a liderança carismática e a institucional conviveram paralelamente durante um tempo significativo no seio das comunidades, provavelmente ao longo da maior parte dos séculos III e IV. A substituição da primeira pela segunda, provavelmente, teria ocorrido em um processo que começou cedo, mas que teria sido bastante lento, e que teria envolvido enfrentamentos, negociações e concessões de parte

¹³⁵ Concílio de Elvira, c. 20.

¹³⁶ O desenvolvimento da organização interna da Igreja é apresentado pelos historiadores ligados às igrejas cristãs como uma evolução coerente. Cf. MAYEUR e PIETRI. **Histoire du Christianisme**, *passim*; SIMON e BENOIT. **Judaísmo e Cristianismo Antigo**. São Paulo: Edusp, 1987; KÜNG, H. **El Cristianismo y su Essencia**. Madrid: Editorial Trota, 2002.

¹³⁷ A produção historiográfica advinda dos meios universitários tende a ser mais crítica com respeito à religião institucionalizada. Ubiña, por exemplo, usa praticamente a mesma documentação utilizada por Saxer para mostrar um processo muito mais lento, gradual e desigual, que só culminaria com a formação de uma hierarquia institucional organizada, bem mais tarde no século III. Cf. SOTOMAYOR. **Historia Del Cristianismo**: El Mundo Antigo, p. 251-264.

a parte até se consolidar, no fim do séc. IV¹³⁸. Minha leitura dos concílios de Arles e Elvira leva em conta esta perspectiva de desenvolvimento conflituoso da hierarquia eclesiástica.

Os clérigos cristãos tornaram-se um corpo sacerdotal, uma *corporatio* de especialistas separado dos demais membros da sociedade pela natureza da sua atividade. Eles não eram somente pessoas que tinham uma ocupação laboral, uma atividade da qual extraíam seu sustento. Às vezes, sua ocupação como clérigo de fato não era o que propiciava os seus rendimentos. Contudo, tinham um papel religioso em relação a um grupo determinado de pessoas: os demais crentes. Este papel religioso era a sua identidade social primária, o que os definia enquanto membros daquele corpo social.

No politeísmo greco-romano o sacerdote não monopolizava a comunicação com a esfera do sagrado, ele era um auxiliar ou um elemento a mais, requerido para a execução do sacrifício que servia tanto à potência divina como a própria Roma, ou à sua cidade¹³⁹. O Cristianismo, provavelmente por ter ficado muitos anos à margem da legalidade, acabou tomando uma configuração distinta. Parece ter ocorrido um distanciamento mais radical dos oficiantes do culto em relação aos outros crentes. A passagem da etapa denominada na historiografia como época dos ministérios carismáticos para a da organização estrutural hierarquizada, qualquer que seja o momento em que tenha acontecido, implica na ruptura da unicidade da igreja local.

Em algum momento entre o séc. III e o final da dinastia constantiniana emergia o *cursus eclesiasticus*: a estrutura de carreira análoga àquela do funcionalismo imperial, e que aos poucos se torna compatível, assimilável, a ela. Neste ponto, o sacerdote cristão passava a ser de certa maneira distinto do pagão por constituir um *ordo* distinto dos demais membros da sua comunidade de fiéis. Contudo, paradoxalmente, pouco depois do período constantiniano, passaria a ser semelhante ao politeísta no aspecto de sua inserção nas estruturas governamentais.

De fato, a documentação de Elvira e Arles permite ver uma série de movimentos e transformações no seio das comunidades cristãs que falam muito da

¹³⁸ Esta posição é a de Rapp, que sigo desde a discussão a respeito do ofício episcopal no capítulo anterior.

¹³⁹ Cf. o capítulo “O Sacerdote” de John Scheid in GIARDINA, A. **O Homem Romano**. Lisboa: Editorial Presença, 1992; e BEARD *et alli*. **Religions of Rome**, v. I. Cambridge, UK: University of Cambridge Press, 1988, p.189.

dinâmica da nova religião e dos grupos sociais no seu interior. A primeira destas normas enfatiza as exigências morais que eram mais severas para com os clérigos:

Os bispos, presbíteros ou diáconos que, uma vez ordenados, tenham sido condenados por fornicção (*detecti fuerint quod sin moechati*), dado o escândalo e o delito sacrílego, decidiu-se que não devem receber a comunhão nem ao fim de suas vidas¹⁴⁰.

Recorrentemente as penas são mais rígidas para os clérigos que para os leigos. A ordenação, promoção, ou concessão de grau reiterava a diferença entre as duas categorias. Por isso é estabelecida uma pena muito mais severa para o delito, quando praticado pelo clérigo. Pois ele deveria ser o exemplo, e a liderança, que perdia cada vez mais seu aspecto carismático, precisava agora de outra chancela para exercer a *auctoritas*, se não mais o carisma, ou não mais somente o carisma, agora um alto padrão de moralidade se fazia necessário para o exercício do ofício clerical.

Um mesmo movimento que ordena, organiza, em outras palavras regula as comunidades cristãs pode ser percebido tanto em Elvira quanto em Arles através de um mesmo conjunto de cânones:

Os que tenham sido ordenados ministros (*ministri*), que permaneçam em seu local (*ipsi loci perseuerent*)¹⁴¹.

Os presbíteros e diáconos que muitas vezes saem dos locais em que foram ordenados e se mudam para outros [locais], decidiu-se que eles têm de exercer o ministério nos seus locais [onde foram ordenados]; se saírem do local que é o seu, e queiram se fixar alhures, que sejam depostos (*deponantur*)¹⁴².

Os ministros que emprestam a juro (*ferant*), decidiu-se que, em conformidade à regra dada por Deus, que sejam excluídos da comunhão (*acomunione abstineri*)¹⁴³.

¹⁴⁰ Concílio de Elvira, c. 18.

¹⁴¹ Concílio de Arles, c. 2.

¹⁴² Concílio de Arles, c. 21.

¹⁴³ Concílio de Arles, c. 13 (12).

As disposições do Concílio de Arles são mais assertivas, ordenam diretamente que os ministros não saiam de seus locais. As de Elvira, por outro lado, são mais específicas na medida em que mencionam o motivo pelo qual, freqüentemente, muitos clérigos se deslocavam. Em Arles há uma punição severa para o absenteísmo, a deposição do ministro, enquanto que em Elvira parece haver não mais que uma recomendação para que ele não saia quando a necessidade de buscar sustento o levasse a ter que realizar negócios. Parece que é ainda muito frágil a capacidade das comunidades locais de manter seus clérigos, pois eles precisavam prover seu próprio sustento. Talvez o clero já estivesse melhor estabelecido neste sentido em outras regiões do Ocidente. Por isso, em Arles, a proibição podia ser mais direta para deslocamentos e a pena para o descumprimento da norma, a deposição.

Os bispos, presbíteros e diáconos não se distanciem muito de seus lugares de residência para fazer negócios (*negotiandi causa non discedant*), nem andem percorrendo as províncias a caça de mercados lucrativos (*quaestuosas nundinas sectentur*). Para prover seu sustento, melhor enviar um filho, um liberto, um assalariado, um amigo ou qualquer outra pessoa. E se quiserem negociar, que negociem dentro da província¹⁴⁴.

Neste cânone pode-se notar certa mobilidade espacial das camadas urbanas na Hispania daquele período. Os clérigos podiam pertencer a diferentes grupos sociais, entre eles comerciantes e mercadores. A insistência para que os clérigos não saíssem do seu local de residência evidenciava que havia situações em que eles realmente saíam, e, possivelmente, este não teria sido um caso isolado, pois a norma se estende para bispos, presbíteros e diáconos.

O fato de que o ofício eclesiástico não fosse suficiente para prover o sustento do indivíduo, ou de que não fosse proibido aos clérigos manter uma atividade comercial ou profissional que lhes permitisse auferir lucro, contribui para relativizar o grau de institucionalização de tais ofícios. Daí é necessário pensar que na *Hispania* do final do século III e início do século IV ainda não se constituíra completamente uma carreira eclesiástica fixa, capaz de manter um indivíduo em todas as suas necessidades, e as de sua família. Se uma corrente da historiografia advoga que o processo de consolidação da

¹⁴⁴ Concílio de Elvira, c. 19.

hierarquia da Igreja acontece bastante cedo, como isto pode ter ocorrido antes de garantir o sustento aos indivíduos que optam por ela? Mesmo que houvesse um *cursus ecclesiasticus*, principalmente nos maiores centros urbanos, é muito pouco provável que na Península Ibérica isto tenha ocorrido antes do período deste estudo, pois neste momento há pessoas ocupando posições de liderança nas igrejas que ainda precisam buscar rendimentos fora dos quadros da instituição religiosa.

Também é bastante significativo que a norma em questão exorte que os clérigos enviassem para realizar os negócios longe do seu local de residência a “um filho, liberto, empregado ou outra pessoa”. Primeiro isso chama atenção para o fato de o celibato, apesar de ser uma prática difundida desde os primeiros tempos do Cristianismo, não ter se generalizado, como, de fato, demoraria séculos para se firmar entre a hierarquia eclesiástica. Segundo, a norma em questão mostra, em certa medida, como funcionava a sociedade da época, em que o chefe da família podia contar com seus familiares, mas também com uma rede ampliada de dependentes constituída principalmente por libertos e amigos, pessoas que lhe deviam favores. Além disso, as relações na Antiguidade Tardia devem ter sido de fato muito mais pessoais e personalistas, no sentido da troca de favores por proteção e da dependência em relação aos “grandes”, os quais poderiam oferecer alguma forma de segurança com seu poder político, religioso, econômico ou jurídico.

Se se descobre que algum dos clérigos recebe [dinheiro] de juros (*usuras accipere*), concordou-se que seja deposto e excluído da comunhão. Se se prova também que algum leigo recebe [dinheiro] de juros, e uma vez advertido, promete que deixará de fazê-lo e que em seguida não exigirá [o dinheiro] (*nec ulterius exacturum*)), decidiu-se conceder-lhe o perdão. Contudo, se persiste em semelhante iniquidade, que seja expulso da igreja¹⁴⁵.

Este cânone, na verdade, encerra duas normas distintas, pois lida com duas diferentes penalidades para duas categorias de sujeitos: clérigos e leigos. A primeira norma apresenta o autor do delito (*quis clericorum*), descreve a conduta (*usuras accipere*), e estabelece a pena que deve ser imputada (*degradari et abstineri*). A segunda regra deve ser aplicada em caso de que o autor seja um leigo (*laicus*). Neste caso, para a mesma conduta, pode-se perdoar o usuário, desde que o mesmo prometa

¹⁴⁵ Concílio de Elvira, c. 20.

cessar com a prática, e não cobrar os juro do que anteriormente emprestou (*promiserit correptus iam se cessaturum nec ulterius exacturum*). Porém, se o leigo persiste na iniquidade, deve ser expulso da igreja (*ab ecclesia esse prociendum*). A pena de degradação, ou seja, a perda do grau de eclesiástico, representa neste contexto uma penalidade mais grave, o que provavelmente se deve, como dito anteriormente, às exigências normatizadoras que pesavam de maneira cada vez mais forte sobre o clero. Este cânone apresenta um grau diferenciado de exigência moral no comportamento dos sujeitos das condutas em questão. Isso exprime, em parte, uma diferença de fundo entre ser clérigo e ser leigo para aquelas comunidades.

Há outras modalidades de controle e de separação entre clérigos e leigos. Como por exemplo, o deslocamento da *auctoritas* da liderança cristã do carisma para a instituição. Pode-se ver isto com mais clareza na questão das cartas de comunhão e da posição dos confessores no âmbito das comunidades cristãs:

Decidiu-se que, em todas as partes e principalmente lá onde se encontra a primeira cátedra do episcopado (*in quo prima cathedra constituta est episcopatus*) os que apresentam cartas de comunhão sejam interrogados se tudo está em ordem, sendo confirmados pelo seu próprio testemunho (*an omnia recte habeant suo testimonio comprobati*)¹⁴⁶.

Os que possuem cartas de confessores (*confessorum litteras*), decidiu-se que se deve retirar-lhes as estas cartas e que devem receber outras, de comunhão (*communicatorias*)¹⁴⁷.

A todo aquele que apresenta carta de confessor que lhe sejam dadas cartas de comunhão, depois de haver suprimido o nome de confessor, porque todos com a fama deste título perturbam em demasia aos simples¹⁴⁸.

Ao longo dos três primeiros séculos do Cristianismo o deslocamento de um indivíduo de uma comunidade para a outra poderia acarretar dúvidas quanto à sua posição dentro da Igreja, afinal qualquer um poderia declarar-se um cristão batizado.

¹⁴⁶ Concílio de Elvira, c. 58.

¹⁴⁷ Concílio de Arles, c. 10 (9).

¹⁴⁸ Concílio de Elvira, c. 25.

Para pôr fim às dúvidas recorria-se basicamente a dois tipos de expedientes: as provas de fé e as cartas de comunhão¹⁴⁹. Nas provas de fé o suposto cristão era questionado a respeito de Cristo, da Trindade, ou de alguns outros princípios basilares de suas crenças. O problema é que essas provas de fé variavam muito de comunidade para comunidade, e, mesmo assim, não havia garantia absoluta contra equívocos. No caso das cartas de comunhão, a liderança de uma comunidade escrevia uma carta dando testemunho de que uma determinada pessoa era, de fato, um cristão batizado originário de uma comunidade específica, e assinava a carta dando fé daquilo que ali se dizia. Este segundo caminho, o das cartas, provou-se mais eficiente ao longo do tempo e foi sendo cada vez mais utilizado para identificar os cristãos distanciados de suas congregações de origem.

A prática de enviar e receber cartas de comunidade para comunidade foi um dos elementos que fortaleceram a coesão das igrejas cristãs. Sem esta rede de comunicação estável e reconhecida por seus membros teria sido muito difícil que o Cristianismo se organizasse em uma corrente majoritária que se propunha ortodoxa, universal e exclusivista ao longo do séc. IV.

Havia, porém, outra modalidade de cartas resultado da época das perseguições. Eram as cartas de confessor. Os cristãos que não renegavam a fé, mesmo diante das autoridades romanas que os ameaçavam com prisão, tortura, e a morte tinham um prestígio enorme junto às igrejas de uma forma geral. Estes indivíduos, conhecidos como confessores, pois confessaram a Cristo mesmo sob as piores circunstâncias, recebiam muitas vezes cartas que declaravam a sua condição especial e tornavam públicos seus feitos. Eles terminavam tendo uma ascendência orgânica sobre as comunidades. Eram *holy men*, ouvidos como detentores de uma especial relação com Deus, e de sabedoria sobre as coisas do sagrado. Em outras palavras, detinham *auctoritas* no seio das comunidades. Contudo sua atuação como mediadores de conflitos, como árbitros de disciplina e doutrina era um inconveniente para a outra liderança que tentava se afirmar no período, a liderança dos cargos por eleição ou indicação.

Neste segundo grupo os bispos eram os que pareciam apresentar, um sentido mais claro de atuação institucional, tanto que nos concílios, eram eles que assinavam os cânones representando oficialmente suas congregações. Através das normas conciliares

¹⁴⁹ Há um exemplo de prova de fé no Concílio de Arles cânone 9 (8), do qual tratarei mais à frente.

a regulação dos comportamentos dos cristãos ganhava cada vez mais força, inclusive no que se refere à mobilidade dos indivíduos:

Decidiu-se que os batizados fora de sua demarcação (*qui in penegre fuerint baptizati*) não sejam promovidos ao clero em províncias alheias [à sua], posto que sua vida não é minimamente conhecida¹⁵⁰.

Em relação a esta primeira norma, são exigências de cunho moral que parecem representar o impedimento para adentrar ao clero, e, conseqüentemente as qualidades morais deveriam ser as características mais valorizadas, mais fortemente cobradas pelos rebanhos locais em relação a seus líderes. Não é demais insistir que os textos normativos, desde as cartas paulinas passando pelos escritos dos Pais da Igreja até a legislação conciliar, apontavam para a necessidade de um comportamento exemplar para seus líderes. No entanto, a reiteração de tais exortações e regras também permite que se considere que nem sempre tais exortações eram seguidas.

Para tentar verificar através deste estudo quais transformações estavam acontecendo neste âmbito é mais interessante tentar observar com cuidado cada norma disciplinar endereçada aos clérigos. Como, por exemplo, a que vem a seguir, uma das mais interessantes do Concílio de Elvira:

O bispo ou qualquer outro clérigo tenha consigo somente uma irmã ou filha virgem consagrada a Deus (*aut sororem aut filiam uirginem dicatam Deo*). Decidiu-se que em nenhuma hipótese tenha uma mulher estranha¹⁵¹.

Uma primeira informação que se pode inferir é o fato de os eclesiásticos terem, com certa freqüência, mulheres em suas casas. Esta prática seria tão comum a ponto de, na norma prescritiva aparecerem três categorias distintas de mulheres: irmãs, filhas virgens consagradas e mulheres estranhas. E se as irmãs e filhas são permitidas, parece que isto só ocorre como uma concessão, um compromisso para que se ponha de lado a prática de ter outras mulheres que não as da família vivendo com o clérigo. Juntando esta informação com aquela fornecida pelos outros cânones pode-se entender melhor, também, o papel e as necessidades do clérigo nesta sociedade.

¹⁵⁰ Concílio de Elvira, c. 24.

¹⁵¹ Concílio de Elvira, c. 27.

Para manter a sua casa, com irmãs, filhas, filhos, empregados, libertos, escravos, e dependentes de natureza variada, os bispos e outros clérigos precisavam lançar mão de expedientes diversos, tais como o comércio e a usura. Desta forma, a sua atuação como liderança religiosa era uma faceta a mais, complementar às demais, mesmo que ocasionalmente dela decorressem algumas contradições como a citada acima.

A norma a seguir aborda um tipo específico de relação vedado aos bispos com respeito a pessoas de fora da comunidade cristã:

Decidiu-se que, daquele que não comunga, o bispo não deve receber presentes (*munera accipere non debere*)¹⁵².

A princípio esta interdição parece sem sentido. Porém o significado de *munus/munera* não é apenas o de presente, obséquio. Em primeiro lugar estes termos aludem a dever, obrigação, tarefa requisitada por alguém ou devida a alguém¹⁵³. Entende-se a partir daí a responsabilidade de um indivíduo para com a comunidade, ou para com outro indivíduo. Está implícita, portanto, a noção de serviço. Neste sentido um bispo não deveria aceitar que um não cristão se colocasse em seu serviço, entendendo este termo no sentido das relações de lealdade e proteção pessoal típicas da Antiguidade Tardia. Além de presentes e doações, o bispo não deveria aceitar tornar-se patrono de um não-crente. Parece que aqui também se busca desenhar uma linha divisória entre os que estão dentro e fora da comunidade. O que um bispo poderia oferecer a um não cristão que levaria esta pessoa a querer entrar em sua clientela? Todo um repertório de poderes econômicos, políticos e jurídicos que deveria ser conservado dentro da esfera da igreja local. É um movimento de organização das comunidades locais que se dá em várias dimensões:

Não devem ser ordenados subdiáconos quem em sua adolescência tenham cometido fornicção para que não sejam logo sub-repticiamente promovidos a um grau mais alto. E se alguns tiverem sido ordenados no passado, que sejam destituídos (*amoveantur*)¹⁵⁴.

¹⁵² Concílio de Elvira, c. 2.

¹⁵³ OLD, p. 1144.

¹⁵⁴ Concílio de Elvira, c. 30.

Apesar de que a destituição fosse considerada uma pena gravíssima, é muito difícil que o nível mais baixo do clero, compreendido pelo diaconato e o subdiaconato, tivesse como contestá-la. Eles estavam pressionados pelo crescente controle que bispos passavam a exercer de forma mais autocrática sobre as comunidades. Neste processo, as decisões colegiadas internas iam cada vez mais perdendo importância, os estratos inferiores da hierarquia eclesiástica perdiam espaço rapidamente. Aliás, o subdiaconato é uma dos subníveis do clero que não resistiu e acabou desaparecendo, diante do processo de institucionalização e hierarquização da Igreja, assim como *lectores* e *acólitos*¹⁵⁵. Neste processo, os bispos ganhavam mais prerrogativas, direitos e privilégios, como se vê na norma que segue:

Se alguém, por um grave deslize, cai em ruína mortal (*si quis in graui lapsu in ruina mortis incidit*), decidiu-se que não deve fazer penitência ante o presbítero, e sim diante do bispo. Contudo, se ele apresenta uma doença grave, é necessário que o presbítero lhe conceda a comunhão, e inclusive um diácono, se assim ordena o sacerdote¹⁵⁶.

Vê-se através desta norma como a posição do bispo vai paulatinamente açambarcando prerrogativas de outros ofícios. Desta forma, parece que estava em curso um processo de negociações para acomodar as posições de cada cargo dentro das comunidades. Digo isto porque, no decorrer deste mesmo cânone, aparece uma segunda regra que possibilita que o presbítero ou mesmo o diácono possa receber o penitente em comunhão, desde que o faça sob a chancela do sacerdote (*si ei iusserit sacerdos*), que neste contexto pode ser entendido tanto como o presbítero ou o bispo.

Entre os próprios bispos, também, este processo se dava na forma de uma melhor organização dos limites da jurisdição de um e de outro:

Que nenhum bispo invada (*inculcet*) sobre os direitos de outro bispo¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Cf. MAYEUR e PIETRI. *Histoire du Christianisme*, T. 2, p. 56.

¹⁵⁶ Concílio de Elvira, c. 32.

¹⁵⁷ Concílio de Arles, c. (17).

Estes conflitos de jurisdição ainda permaneceriam vivos durante muito tempo. Ao longo, por exemplo, da controvérsia ariana a proeminência dos bispos de Alexandria sobre os demais bispos do Egito era um dos fatores que levou este conflito à frente¹⁵⁸.

Sobre aqueles que, em razão de sua falta (*pro delicto suo*) são excluídos da comunhão, decidiu-se que lá onde foram excluídos (*in quibuscumque locis fuerint exclusi*), lá também sejam recebidos em comunhão¹⁵⁹.

Quanto a esta norma acima, chamo atenção para o controle cada vez mais forte que o clero passava a exercer sobre o comportamento dos fiéis. Assim sendo, os estatutos do clérigo e do leigo se distanciavam cada vez mais; e a própria instituição eclesiástica emergia com traços mais nítido a partir desta diferenciação. Em Elvira outra norma ataca de forma similar a questão da jurisdição episcopal e da proeminência dos bispos sobre os demais clérigos:

Decidiu-se por unanimidade (*placuit cunctis*) que cada um seja admitido à comunhão pelo bispo através do qual foi privado dela (*a quo abstentus in crimine aliquo fueri*) por haver cometido algum delito. Portanto, se outro bispo se atreve a admiti-lo sem a mínima intervenção ou consentimento daquele por quem havia sido privado da comunhão, saiba que terá de dar conta de tal ato a seus irmãos, com perigo de seu próprio grau [cargo] (*cum status sui periculo praestaturum*)¹⁶⁰.

O movimento de organização e controle dos cargos eclesiásticos e dos comportamentos dos cristãos levou os legisladores de Arles a preocupar-se, também, em regular o tratamento dispensado aos bispos em viagem à Roma:

¹⁵⁸ RUBINSTEIN. **Quando Jesus se tornou Deus?** São Paulo: Editora Ficus, 2001, principalmente os capítulos 1 e 3 que narram os bispos como protagonistas de um conflito cujas armas principais são as excomunhões e negociações políticas. Neste contexto, ambos os lados se apresentavam como o único correto, e logo, representante da verdadeira Igreja.

¹⁵⁹ Concílio de Arles, c. 17 (16).

¹⁶⁰ Concílio de Elvira, c. 53.

Sobre os bispos estrangeiros, que segundo o costume vêm à Cidade (*Urbem solent uenire*), decidiu-se que uma vaga lhes seja dada (*eis locum dari*) para que ofereçam [sacrifício]¹⁶¹.

A “Cidade” (*Urbem*) em questão, grafada em maiúscula, só podia ser Roma, a cabeça do império. Esta regra é de difícil leitura devido à ambigüidade de sua redação e à falta de informação para calçar sua interpretação. Assim mesmo proponho o seguinte: Neste período o poder papal ainda não havia se afirmado sobre os demais bispos, e conseqüentemente, sobre a Igreja latina de um modo geral. Ao visitar a cidade eterna, um bispo era, então, um igual ao detentor da cátedra de Roma. Por esse motivo ele deveria receber um lugar de honra na celebração da eucaristia de acordo com a sua dignidade eclesiástica. Esse parece ser, segundo penso, o sentido desta norma.

O aumento do poder dos bispos não poderia vir sozinho, junto com ele vinham as negociações e mudanças nas relações de força. Assim sendo, fazia-se necessário lembrar a certos atores das prerrogativas de direito de seus cargos, mesmo àqueles vindos de Roma:

Os diáconos da Cidade não sejam tão pretensiosos [ou arrogantes] (*ut non sibi tantum praesumant*), mas que observem o respeito devido aos presbíteros (*sed honorem presbyteris reseruent*) de maneira que não façam nada sem o seu conhecimento¹⁶².

Segundo Jean Gaudemet, a presença de dois diáconos romanos no concílio de Arles pode ter sido a causa imediata da inclusão desta exortação sobre respeito aos presbíteros¹⁶³. O que, por outro lado, não exclui que este seja um indício de um movimento mais geral de pretensões de imposição de diáconos romanos sobre outras comunidades. De qualquer maneira, a assembléia de Arles chama a atenção para a dinâmica em transformação das relações de força nas comunidades cristãs.

O movimento de afirmação do poder dos bispos é tão forte nesta época que, em Arles, registra-se a regra que mostra como a escolha de um novo bispo para cada

¹⁶¹ Concílio de Arles, c. 19.

¹⁶² Concílio de Arles, c.18.

¹⁶³ **Conciles Gaulois Du IV^e siècle**, p. 54, n.1.

comunidade ia, paulatinamente, escapando ao controle da congregação e passando ao âmbito da própria instituição por meio de seus ofícios eclesiásticos:

Quanto aos que pretendem ter o direito de ordenar sozinhos a um bispo (*qui usurpant sibi solis debere episcopum ordinare*), decidiu-se que ninguém se arrogue tal direito, mas que se faça isto somente quando se juntarem sete bispos, e se tal não for possível que não tenham a audácia de fazer a ordenação sem a presença de ao menos três¹⁶⁴.

As regras para a ordenação de clérigos, principalmente dos bispos, ficavam cada vez mais rígidas e institucionalizadas. Ainda que fosse um resultado dos questionamentos das ordenações ocorridas no contexto da crise donatista, a exigência de um número mínimo de bispos para realizar a ordenação episcopal terminava reforçando o ofício do bispo perante os demais clérigos. A organização hierárquica ia, dessa maneira, se verticalizando na medida em que se criavam maiores diferenças internas na ordem clerical.

O próximo conjunto de normas trata de algumas interdições que visavam a controlar os clérigos, em um âmbito da vida que hoje chamaríamos de “privado”¹⁶⁵:

Decidiu-se proibir totalmente que bispos, presbíteros e diáconos façam uso de suas esposas e que gerem filhos (*in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus positus in ministério abstinere se a coniugibus suis et non generare filios*). Aquele que apesar disso o faça seja privado por completo da honra do clerical¹⁶⁶.

As regras do Concílio de Elvira dão indicações a respeito da situação dos eclesiásticos na *Hispania* deste momento. Estes homens, que detinham posições de liderança indiscutível à frente de suas comunidades, podiam ser pais, patrões, proprietários de escravos, verdadeiros senhores (*domini*) no sentido tardo-antigo antigo do termo. Porém, acabam tendo o “uso” de suas mulheres interditado, e

¹⁶⁴ Concílio de Arles, c. 20.

¹⁶⁵ Sobre a aplicabilidade dos conceitos de público e privado ver os capítulos sobre Império Romano e Antigüidade Tardia, respectivamente de Paul Veyne e Peter Brown *in*. DUBY, G. e ARIES, P. **História da Vida Privada**, v. I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

¹⁶⁶ Concílio de Elvira, c. 33.

conseqüentemente a geração de filhos lhes é impedida. Um argumento que explica a norma acima é o de que a Igreja não queria se responsabilizar pelos herdeiros dos clérigos. Para além desta leitura sugiro pensar, o que estaria mais de acordo com o processo de concentração dos poderes na esfera clerical: o risco que se poderia incorrer no estabelecimento de hereditariedade para as funções eclesiásticas. No início do séc. IV muitas ocupações e funções públicas estavam se tornando exclusivas de determinadas famílias e passando de pai para filho. Neste sentido, esta regra busca, possivelmente, evitar que o mesmo ocorra com os ofícios eclesiásticos¹⁶⁷.

Deve-se notar, entretanto, um problema quando se confronta os cânones 27 e 33 do Concílio de Elvira. Se esta última norma veda ao clérigo fazer uso de sua esposa, por que então a norma anterior não proibiu que o clérigo viva com ela em sua casa? Ora, o cânone 27 estabelece que não deve haver mulher estranha na casa do bispo ou de qualquer outro clérigo, entretanto permite que haja uma irmã, ou uma filha virgem consagrada a Deus. Nenhuma menção à esposa. Se o clérigo for casado, entende-se que a esposa não deve viver com ele? Ou, se o clérigo é casado e não “faz uso” de sua esposa, ela poderia ser enquadrada na categoria de “irmã” (de fé)? Abriria-se aqui, aparentemente, uma brecha na legislação para que os clérigos vivessem maritalmente? Ou será, que a recomendação paulina para que o presbítero fosse “homem de uma só mulher” ainda estaria fundamentando a prática de os eclesiásticos poderem casar-se? Estas possibilidades, ainda que não possam ser provadas, não devem ser ignoradas.

A próxima norma trata de uma mudança na relação entre os clérigos e os que eram batizados nas comunidades cristãs:

Decidiu-se corrigir (*emendari*) aqueles que ao serem batizados colocam dinheiro na pia batismal, como se costumava fazer, para que não pareça que o sacerdote (*sacerdos*) põe preço àquilo que recebera gratuitamente. Tampouco se deve lavar os pés dos sacerdotes, nem dos clérigos¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Parece que esta norma não foi muito eficiente, pelo menos para algumas sedes episcopais da *Hispania*. Cf. GARCIA MORENO. Élités e Iglesias hispanas em La transición Del império romano al reino visigodo. In GASCÓ (Ed.). **La Conversión de Roma**. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990, p. 223-254 *passim*.

¹⁶⁸ Concílio de Elvira, c. 48.

Há duas situações muito interessantes neste cânone, na verdade, duas modificações na relação concreta entre clérigos e suas congregações. A norma mostra, primeiramente, que havia um costume concreto de dar dinheiro aos clérigos por ocasião dos batismos. Talvez esse costume estivesse relacionado ao fato de que muitos clérigos, no início do Cristianismo, não tivessem outra ocupação de onde extrair rendimentos. Ou, poderia ser o caso de presentes que os fiéis davam em gratidão pela direção espiritual que recebiam de determinada pessoa. De qualquer modo, no período da norma em questão, há uma transformação em curso: os clérigos não deveriam mais receber dinheiro diretamente dos fiéis. É bastante possível que tenha havido abusos que motivaram a promulgação desta regra. Contudo, chama a atenção o fato de que, provavelmente, se esperava que o clérigo pudesse manter-se por sua própria conta.

No entanto, se os cânones que sobreviveram do Concílio de Elvira são, na verdade, resultado de diferentes concílios, afastados no tempo, deve-se explicar a contradição do cânone 48 com o de número 19. Ali consta que se um clérigo precisa fazer negócios que o faça através de um amigo, filho ou escravo liberto, para que não precise se ausentar do local para o qual fora designado. Dessa maneira, se o cânone 19 foi o resultado de um primeiro concílio, estaria falando de um momento em que a hierarquia eclesiástica não estava ainda muito bem estruturada na *Hispania*, e os clérigos tinham que prover seu próprio sustento. De acordo com esta leitura, o cânone 48 poderia ser resultado de um momento posterior, em que provavelmente os clérigos teriam passado a receber alguma espécie de pagamento por seu trabalho na igreja, e o costume de dar dinheiro na hora do batismo, não mais caberia por conta disso.

É significativo que, em todos os dezoito cânones que se referem explicitamente aos líderes das comunidades locais, os termos bispo, presbítero, diácono e clérigo sejam citados constantemente, mas a palavra sacerdote, em referência ao cristão, aparece somente uma vez, precisamente no cânone 48. Ao contrário, quando este termo aparece outras vezes, isto ocorre sempre em referência aos oficiais do culto pagão¹⁶⁹.

Outra leitura possível desta situação se apóia no argumento da severidade das disposições dos concílios mais antigos. Assim, ambas as normas, o cânone 19 e o 48 incidiriam sobre os clérigos, que teriam de responder igualmente a ambas as demandas.

¹⁶⁹ Não encontrei até agora, nas obras consultadas, discussão sistemática a respeito do uso do termo sacerdote em referência aos eclesiásticos cristãos. Os apontamentos apresentados até aqui são o resultado de leituras esparsas e comparações feitas a partir de estudos que, em sua maioria, examinam paganismo e Cristianismo em separado como se os dois sistemas religiosos pudessem existir completamente desconexos na mesma sociedade.

Dessa forma, eles deveriam prover o próprio sustento e não receber dinheiro dos fiéis. A segunda disposição contida no cânone 48 talvez corrobore esta idéia, pois afirma que os fiéis não devem lavar os pés dos clérigos, o que parece concordar com a idéia da pouca distinção de status entre clérigos e leigos, característica mais adequada ao período mais antigo, de maior severidade da disciplina eclesiástica.

Uma norma bastante parecida com a anterior concerne especificamente aos bispos:

Decidiu-se que o bispo não deve receber presentes [ou gratificações, munera] daquele que não comunga.

Parece que a prática de receber dinheiro ou recompensas era bastante disseminada entre as comunidades cristãs, de maneira semelhante ao que ocorria nas relações entre patronos e seus dependentes na sociedade romana mais ampla.

Outra interdição importante que aparece nos concílios de Elvira e Arles é o impedimento de que *traditores* e heréticos ascendessem ao clero:

Acerca daqueles que entregaram os livros sagrados (*de his qui scriptura santa tradidisse dicuntur*), os vasos sagrados, ou o nome de seus irmãos, nós decidimos que (*placuit nobis*) quaisquer dentre eles que conste nos registros oficiais, e não por simples testemunhos, sejam excluídos da ordem clerical. Se, mais além se descobre que estas pessoas procederam a ordenações, e que boas razões existem em favor daqueles que foram ordenados, que esta ordenação não seja por si mesma um impedimento. E porque muitos são aqueles que se opõem à igreja (*Et quoniam multi sunt qui contra ecclesiam repugnare uidentur*) e crêem poder tornar-se acusadores produzindo testemunhos viciados, isto não será mais permitido; Isto pode ocorrer somente, como dito acima, se eles puderem fazer uso de documentos oficiais¹⁷⁰.

Se um cristão batizado provém de qualquer heresia (*ex omne haerese fidelis si uenerit*), de nenhuma maneira seja promovida ao clero. Inclusive se alguns

¹⁷⁰ Concílio de Arles, c. 14(13).

tiverem sido ordenados no passado, que sejam depostos seu cargo sem vacilo¹⁷¹.

Segundo os Pais da Igreja, que a combatiam, a heresia não constituía apenas a escolha de um caminho distinto, mas o caminho errado por excelência¹⁷². O uso do vocábulo *haerese* pode mascarar a existência de uma pluralidade de crenças e práticas religiosas das quais restaram poucos vestígios em comparação com a produção textual da corrente majoritária, católica.

Em relação a esta diversidade de cristianismos, para permanecer só no mundo latino, havia pelo menos duas categorias que foram, aos poucos, alijadas da grande Igreja, colocados à parte do Cristianismo. Era como se não fossem cristãos, mesmo que continuassem se identificando como tal, e mesmo que muitos judeus e politeístas assim os considerassem. Eram os milenaristas e os gnosticistas. Os milenaristas eram os grupos que tomavam certas passagens das escrituras ligadas à doutrina das últimas coisas – o Milênio, o retorno de Cristo – como acontecimentos iminentes e para os quais as pessoas deveriam se preparar através do cumprimento de certas exigências muito rigorosas de comportamento. Sua finalidade era garantir a pureza dos escolhidos para o início da nova era de abundância e felicidade (Milênio) que se iniciaria com o retorno de Cristo (*parousia*). Este era o caso, por exemplo, do Montanismo, do qual chegou a participar no fim da vida o próprio Tertuliano, considerado o pai da teologia latina. Este grupo especificamente era considerado rigorista, estava organizado em comunidades dirigidas por patriarcas, sacerdotes e profetas de ambos os sexos e sobreviveu do Norte da África até Roma do século II ao VI¹⁷³.

A segunda categoria excluída pelos teólogos do campo das crenças ortodoxas é a dos gnosticistas. Este termo genérico designa grupos muito distintos que associavam idéias filosóficas e místicas tanto gregas quanto orientais e que, apesar disso, e tal qual os milenaristas, se consideravam plenamente cristãos. O grande denominador comum do gnosticismo era a busca por um conhecimento verdadeiro capaz de salvar o ser humano, ou seja, a busca pela *gnosis*.

¹⁷¹ Concílio de Elvira, c. 51.

¹⁷² MITRE, Emílio. **Ortodoxia y Herejía entre la Antigüedad y el Medievo**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003, p. 20-21.

¹⁷³ SOTOMAYOR e FERNÁNDEZ UBIÑA. **Historia del Cristianismo**: El Mundo Antiguo, p. 229.

Uma vez tendo pertencido à heresia, o crente parece ter sido de tal forma contaminado que não poderia mais subir de grau dentro da Igreja. E, mais do que isso, o cânone 51 de Elvira parece revelar o cuidado dos legisladores deste concílio com a possível entrada de idéias heterodoxas no meio do clero. Isto pode significar, também, que no passado podem ter acontecido casos de pessoas que, vindas da heresia para a Igreja, tenham revelado idéias consideradas heréticas somente após a ordenação. Por causa disso, teriam sido consideradas perigosas para as comunidades. Se este foi o caso, é possível que o processo de tornar-se presbítero, ou mesmo bispo, não fosse suficientemente rígido para conseguir evitar sua entrada, e, conseqüentemente, de suas idéias, para o clero.

Uma das normas que apresenta conteúdo mais rico, porque evidencia contrastes, conflitos e transformações é a que trata das esposas adúlteras dos clérigos:

Se a esposa de um clérigo é adúltera, e seu marido tem conhecimento do seu adultério (*et scierit maritus suus moechari*) e não a expulsa imediatamente (*et non eam proiecerit*), este não deve receber a comunhão nem ao fim de sua vida, para que não pareça que os ensinamentos de iniquidades provêm daqueles que devem ser exemplo de boa conduta¹⁷⁴.

Esta norma encerra uma punição severa e aplicável somente quando cumpridos certo número de requisitos. Trata-se de um tipo específico de adultério, em que o clérigo, casado, tem dentro de casa uma esposa adúltera. Mas, sabendo da prática de adultério por parte da mulher, o eclesiástico permite que esta permaneça em sua residência e não faz o que dele se espera, que seria a expulsão imediata da adúltera. Neste caso, o marido recebe a maior condenação possível, a exclusão da comunhão, em caráter permanente.

O problema deste cânone reside no conflito com outras duas normas do Concílio de Elvira. Segundo o cânone 33, citado anteriormente, não é permitido aos clérigos o “uso de sua esposa”; e, de acordo com o cânone 27 ele não deve ter dentro de sua residência “nenhuma mulher estranha”, exceto “uma irmã, ou uma filha virgem consagrada a Deus”. Neste caso, o clérigo se colocaria em uma situação muito delicada, pois para cumprir todas as prescrições de Elvira, se fosse casado, precisaria impor à esposa a continência sexual, e ainda afastá-la do lar, não esquecendo o dever de

¹⁷⁴ Concílio de Elvira, c. 65.

sustentá-la e aos eventuais filhos e outros dependentes que, como visto anteriormente, um eclesiástico poderia eventualmente ter. Estas incongruências ou conflitos de norma fazem parecer que o Concílio de Elvira foi, mais do que uma etapa em um esforço maior de construção da Igreja institucionalizada, uma resposta que tinha de ser dada aos problemas concretos que se punham nas comunidades locais, por mais heterogêneas que fossem as mesmas. Se a legislação ali editada contribuiu para a construção de um projeto mais coeso, mais organizado e, para usar um termo moderno, institucional, este parece ser um resultado não-premeditado, fruto de um aproveitamento de contribuições muito diversificadas como os tratados teológicos, a história eclesiástica e, claro, a legislação conciliar.

A norma que analiso a seguir também parece caminhar nesta direção, do fortalecimento dos ofícios eclesiásticos, da diferenciação mais marcada entre clérigos e leigos:

Aquele que acusar um bispo, um presbítero ou a um diácono de um falso crime (*falsis criminibus apeterit*) e não puder provar, não deve receber a comunhão nem ao fim de sua vida¹⁷⁵

Esta é mais uma norma que reafirma a severidade da legislação de Elvira. A questão suscitada de acusações contra membros do clero permite refletir a respeito do conteúdo de tais acusações. O que um eclesiástico poderia fazer que pudesse levá-lo a ser acusado? Sendo um presbítero diácono ou outro clérigo menor, tais acusações seriam levadas ao bispo? Para este momento a resposta tende a ser que sim. Mas não se exclui a possibilidade de que um cristão ofendido, temendo a parcialidade dos membros do clero, pudesse querer levar uma disputa com um clérigo à jurisdição civil. Ainda assim, a tradição postulava que qualquer desentendimento entre dois cristãos fosse levado primeiramente ao bispo.

Deve-se lembrar que o fortalecimento do poder dos bispos, segundo Rapp, deu-se também em detrimento, e retirando parcialmente poderes e responsabilidades dos diáconos, e uma das normas que analiso pode corroborar com o seu argumento:

Se algum diácono permite ser ordenado e posteriormente descobre-se que cometeu em alguma ocasião delito de morte, se o confessou

¹⁷⁵ Concílio de Elvira, c. 75.

espontaneamente decidiu-se que receba a comunhão aos três anos após cumprir a devida penitência. Mas se for descoberto por outro, deve receber a comunhão laica (*accipere communionem laicam debere*) aos cinco anos cumprida a penitência¹⁷⁶.

Diante de uma série de normas especialmente rígidas com os clérigos que cometem pecados, mesmo quando estes pecados não são dos mais graves, surge esta norma, branda para um clérigo que comete um homicídio. Por quê? Tendo em vista o estado da questão em relação ao desenvolvimento da hierarquia eclesiástica, uma explicação para esta diferença de tratamento pode estar no processo já citado, que estabeleceu a predominância do ofício do bispo sobre os demais clérigos, principalmente os presbíteros. Poderia ser, neste caso, uma concessão aos diáconos, ou neste caso a um diácono em particular, mas que, de qualquer forma revela diferenças e hierarquias.

Junto com o fortalecimento do ofício episcopal, o diaconato parece ter se conformado ao grau mais baixo da hierarquia, quase como se não fosse de fato um eclesiástico, o que acabou por se confirmar posteriormente¹⁷⁷. Enquanto que ao longo da maior parte dos textos dos concílios de Elvira e Arles certas regram estão endereçadas a bispos, presbíteros e diáconos, os três termos caminham juntos. Já na maior parte das vezes em que o termo diácono aparece sozinho, ou acompanhado somente do termo bispo, pelo menos no Concílio de Elvira, ele aparece desta forma como que destacando a subordinação do ofício diaconal aos outros cargos eclesiásticos, e, principalmente, à autoridade episcopal.

Este movimento, não é pacífico, tem suas relações de força alteradas e, com uma leitura atenta, é possível identificar alguns avanços e recuos:

Se um diácono que esteja à frente de um grupo de fiéis sem bispo e sem presbítero batiza a alguns, o bispo deverá confirmá-los com a bênção. Porém, se falecem antes, poderão justificar-se em virtude da fé com que cada um creu¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Concílio de Elvira, c. 77.

¹⁷⁷ “Deacon”. In **Encyclopedia of Early Christianity**, p. 320.

¹⁷⁸ Concílio de Elvira, c. 77.

Esta norma ajuda, de certa maneira, a compor uma imagem da organização hierárquica das comunidades cristãs hispânicas. Pelo menos a partir deste momento, os diáconos têm suas competências seriamente limitadas, e, mesmo onde não houvesse qualquer outro clérigo de posição superior, as suas ações, para terem validade, precisavam da benção, ou seja, da sanção de um bispo. Além disso, este cânone ainda deixa bem claro que o diácono não era inferior apenas ao bispo, mas também ao presbítero, pois a permissão para batizar só é dada caso não houvesse um bispo e um presbítero disponíveis. Parece, então, que a competência de batizar é própria dos bispos e presbíteros, e os diáconos, alijados de quase todas as prerrogativas clericais vão deixando, aos poucos, de se contar realmente entre os clérigos.

O quadro que emerge de Elvira e Arles sugere um movimento de consolidação da instituição eclesiástica tomando formas mais definidas, cada vez mais hierarquizada, impondo-se de cima através dos concílios. A partir deste momento, a configuração que a Igreja-instituição toma está cada vez menos orgânica, surgindo não mais da tradição e das necessidades de cada congregação. Agora parece que a autoridade dos concílios facilita o controle e a regulação, em outras palavras, a homogeneização das normas, e conseqüentemente das condutas. É muito mais fácil implementar tal homogeneidade a partir de uma instância de autoridade superior àquela de cada comunidade. Uma autoridade como esta ainda demoraria muitos anos, aliás séculos, para emanar de Roma, tal como demonstra o cânone 18 de Arles. Pelo menos para estes casos, para estes processos de organização do clero, no princípio eram os concílios.

Capítulo 5
As mulheres: Possibilidades e Limitações

A luta da humanidade contra o poder é a luta da memória contra o esquecimento.

Milan Kundera

5. As Mulheres: possibilidades e limitações

Vinte e cinco (30,8%) das oitenta e uma normas do concílio de Elvira tratam da regulação das mulheres ou citam-nas, mesmo quando tratam de regular comportamentos dos homens. Quando se toma em consideração as normas de Arles a situação é um pouco distinta, visto que ao contrário do que acontece em Elvira, as mulheres não estão entre assuntos mais frequentes deste concílio. Das Vinte e duas normas de Arles, apenas duas (9,09%) fazem referência às mulheres. Ainda assim, chama atenção a coincidência de temas, pois as duas normas que ali estão tratam da mulher com o mesmo tipo de consideração que o concílio da *Hispania*. São dois cânones que tratam de interditar, limitar as possibilidades de atuação das mulheres, intrometendo-se na escolha de parceiros de matrimônio. Tratarei deles mais à frente.

A maneira como as mulheres são importantes em suas comunidades fica patente pela leitura atenta dos cânones do Concílio de Arles e, mais ainda nos de Elvira. É que mesmo não tendo um “programa legislativo”, um projeto claro do que implementar como instituição, ambos os concílios editam normas que resultam em uma limitação do papel social das mulheres, e, o que é bastante significativo, do domínio sobre seus próprios corpos.

Não que isso destoe da atitude geral em relação às mulheres da sociedade romana e de seu quadro jurídico. Porém, nas primeiras décadas do Cristianismo Antigo, as mulheres conseguiram um papel de protagonismo junto às suas comunidades: liderando congregações, pregando, profetizando e atuando em diversas instâncias da organização vida comunitária¹⁷⁹. Elas ajudavam na liturgia, tinham um papel ativo nas ajudas aos necessitados e se organizavam em grupos internos nas congregações como era o caso das viúvas e das virgens consagradas a Deus.

Os concílios não tratam especificamente das mulheres, no sentido que não as tomam como uma questão em separado do todo social. Mas ao procurar regular as comunidades, e os comportamentos de seus membros, é sobre as funções desempenhadas pelas mulheres que muitas das normas vão incidir.

¹⁷⁹ Cf. TEJA, Ramón. **Emperadores, Obispos, Monges y Mujeres: Protagonistas Del Cristianismo Antigo**. Madrid: Editorial Trotta, 1999. Um capítulo nesta obra trata do poder econômico e influência política das matronas cristãs.

Outros autores, ao estudar o Concílio de Elvira, dividem o conteúdo de seus cânones de maneira diferente do que fiz¹⁸⁰. Para eles, trata-se de regulações a respeito do matrimônio, da normatização dos casamentos, da sexualidade. De fato, as normas de Elvira em geral abordam todos esses aspectos. Contudo, chama a atenção o fato das mulheres perpassarem a maior parte dessas temáticas em um período da História do qual ficaram poucos registros de sua atuação. A voz das mulheres é praticamente ausente da literatura cristã deste período, à exceção, talvez de alguns livros apócrifos como o Evangelho de Maria Madalena e os Atos de Tecla, mas a voz propriamente de uma mulher só se ouve no relato da Paixão de Perpétua, registro autobiográfico de uma matrona do norte da África martirizada em nome da fé.

Por isso, pelo desejo de escutar um eco das vozes que foram caladas é que escolhi falar delas e não da sexualidade, ou das relações de gênero, que seriam abordagens possíveis de se fazer em uma leitura dos cânones conciliares. Mas, até por uma questão de dar mais unidade para a leitura que faço dos cânones de Arles que também falam delas, proponho esta abordagem mais ampla utilizando a categoria das mulheres para perceber as relações de negociação para inserção social, a preservação ou diminuição de seus direitos ou prerrogativas. Não esquecendo que as questões de matrimônio e sexualidade estão intimamente ligadas ao tratamento que esta legislação dá às mulheres. Enfim, tentarei compreender como elas eram vistas por um clero que já havia se tornado totalmente masculino e que estava, naquela época, ao mesmo tempo, delineando a própria instituição eclesiástica.

Uma das características que chamam a atenção no Concílio de Elvira é a diversidade de termos utilizados para referir as mulheres. Dos vinte e cinco cânones que citam as mulheres ou regulam, ainda que incidentalmente, o seu comportamento, não há um termo que seja citada muitas vezes mais que as outras. Somente a palavra genérica mulher (*femina*) aparece um pouco mais freqüentemente, como seria de se esperar. À parte disso, praticamente em cada cânone surge uma designação particular ou uma categoria específica de mulheres que será o alvo daquela legislação.

¹⁸⁰ No livro **El Concilio de Elvira y su tiempo**, Ubiña escreve um capítulo intitulado “El matrimonio y la mujer”, sua perspectiva é de inserir a legislação de Elvira no contexto de “inovações” da legislação cristã. Este autor aponta para a justificação religiosa que os cristãos dão para a indissolubilidade do matrimônio e o rigor das punições para seu descumprimento.

Na maioria dos casos as mulheres são, aparentemente, nomeadas conforme a função que desempenham. Por exemplo, no caso da mulher que dá à luz uma criança fruto de adultério, ali ela será chamada de adúltera. A mulher que empresta roupas para procissões das divindades politeístas, como era costume das senhoras importantes da sociedade, é chamada de matrona, e assim por diante.

Farei um breve panorama das normas que tratam das mulheres em Elvira, com vistas a cobrir a diversidade de termos e dos tipos de norma ali tratados. Somente então partirei para uma análise mais detida sobre cada cânone.

No cânone 5 a mulher é a senhora (*domina*) que mata a escrava (*ancilla*); no 8 é a mulher (*femina*) quem abandona o marido; o cânone 10 trata daquela (*ea*) que é abandonada por um catecúmeno, seja ela catecúmena (*catecumina*) ou já batizada (*fidelis*); no cânone 12 é a mãe (*mater*) quem deve ser punida, ou o pai se for o caso de um deles exercer o lenocínio com uma filha já batizada (*fidelis*).

O cânone 13 trata de uma categoria muito interessante, pois são mulheres cuja relação com os próprios corpos é estritamente regulada pelo Concílio de Elvira: as virgens consagradas a Deus¹⁸¹ (*virgines quae se Deo dicauerint*). A pena para estas, quando praticam o adultério são maiores que a de outros cristãos.

No cânone 15 recomenda-se que não sejam dadas em casamentos aos gentios virgens cristãs, visto que haja abundância de meninas (*puellas*); na mesma direção o cânone 16 insta a não dar em casamento aos hereges as meninas católicas (*puellas catholicas*); e, complementando as interdições ao matrimônio, o cânone 17 condena os que dão as filhas (*filias suas*) em casamento aos sacerdotes dos ídolos.

O cânone 27, como visto na secção anterior, proíbe que o bispo ou qualquer outro clérigo tenha consigo, morando em sua casa qualquer mulher estranha (*extranea nequanqua*) que não seja sua irmã (*soror*) ou filha (*filia*); o 33 proíbe os clérigos do uso de suas esposas (*coniugibus suis*); o 44 prevê que a mulher que foi prostituta (*meretrix*) e se arrependeu deve ser aceita em comunhão; o 57 proíbe as senhoras cristãs (*matronae*) de ceder roupas para procissões profanas; o 65 adverte que um clérigo deve expulsar a esposa (*uxor*) adúltera quando descobre a traição; e o cânone 72, por último trata de uma categoria de mulheres em especial, as viúvas (*viudas*), e o que fazer com elas no caso de caírem em fornicção.

¹⁸¹ Para uma discussão sobre o papel dessas virgens consagradas a Deus no seio das comunidades, das famílias, da sociedade em geral, e como séquito dos bispos, ver o capítulo 13 de BROWN, P. **Corpo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 218-225.

Qual o motivo desta diversidade de termos para se referir às mulheres? A legislação dos concílios é a resposta a diferentes situações surgidas em comunidades distintas, é natural, portanto, que haja variação na terminologia empregada para designar os sujeitos das condutas ali reguladas. Junta-se a isso o fato da referência às mulheres estar relacionada, na maioria dos casos, à função que desempenham na família, na congregação, ou na sociedade mais ampla. Contudo, é muito significativa recorrência dos temas ao longo dos textos. Há uma direção que podemos identificar nos cânones de Elvira e Arles no que refere às mulheres. Esta parece ser a de dominar, limitar, domar a mulher. Com os concílios as mulheres estavam tendo rearranjada sua posição no todo social, ou pelo menos estavam sendo alvo desta legislação que, ao limitar e controlar os comportamentos de homens e mulheres de uma forma geral, tinha um peso concretamente mais intenso sobre essa parte da sociedade.

Embora muitas normas sejam fruto da tentativa de resolver situações particulares, outro tanto concerne a situações genéricas, que podiam ocorrer em diferentes comunidades locais, e que encontravam nos concílios oportunidade para resolvê-las em conjunto, ajudando desta maneira a homogeneizar a disciplina eclesiástica. Uma norma deste tipo é a que proíbe as mulheres de fazer vigília nos cemitérios:

Concordou-se em proibir que as mulheres passem a noite em vigília no cemitério, porque, freqüentemente, sob pretexto de oração, cometem secretamente atos condenáveis (*scelera*)¹⁸².

Este movimento, da forma como identifiquei nos concílios de Elvira e Arles, se traduz em três tipos de regulações: em primeiro lugar as normas que limitam os direitos ou as possibilidades de mobilidade social das mulheres; em segundo lugar as que procuram limitar o domínio das mulheres sobre seu próprio corpo, sobre o que fazer consigo mesmas; e por último, um conjunto heterogêneo de normas que de forma muito variada regula as mulheres indiretamente através dos homens aos quais estão ligadas ou ainda através de circunstâncias sobre as quais elas não têm controle.

¹⁸² Concílio de Elvira, c. 35. A análise detalhada desta norma está à frente, na p. 131.

Deste modo, o que farei agora é analisar as normas que tratam das mulheres divididas de acordo com estes três eixos temáticos.

5.1 Limitações aos direitos e à mobilidade social das mulheres

Das dez normas que visam a limitar a modificação do status social ou o ganho de prestígio pelas mulheres, nada menos que oito têm a ver com o casamento¹⁸³. Quatro são proibições do casamento de mulheres com grupos sociais considerados distintos e impuros pelos cristãos (gentios, judeus, hereges, sacerdotes dos ídolos, homens afeminados) e quatro são punições a casamentos considerados indevidos por outros motivos. As duas normas restantes tratam de mulheres, presumivelmente, em vias de melhorar seu status social: prostitutas que desejavam se converter ao Cristianismo e senhoras cristãs que desejavam emprestar roupas a procissões pagãs.

O casamento na sociedade romana era a principal maneira que as mulheres tinham de sair da tutela do *pater familias*, chefe de sua família de origem. Uma vez casadas, as mulheres permaneciam sob muitos aspectos dependentes dos seus maridos. No entanto, esta podia ser uma dependência mais branda, uma vez que muitas delas possuíam propriedades, e podiam dispor daqueles bens que estivessem para além do dote que as acompanhava no matrimônio¹⁸⁴. Assim sendo, podiam comprar vender, arrendar, herdar, deixar herança e, não se tratando de propriedades incluídas no dote, não precisavam para tanto do consentimento de seus maridos¹⁸⁵. As comunidades cristãs que, especialmente nos primeiros séculos, tinham muitas mulheres nas congregações foram freqüentemente beneficiadas por doações advindas de homens e mulheres piedosos¹⁸⁶.

O casamento era, então, uma via de obtenção de melhores condições de vida, ou pelo menos de concretizar vontades e desejos que, de outra forma, seriam muito mais difíceis de realizar para as mulheres. Contudo, para as famílias, o casamento tinha outra

¹⁸³ Concílio de Arles c. 12 (11) e Concílio de Elvira c. 8, 9, 15, 16, 17, 44, 67 e 72.

¹⁸⁴ ARJAVA, A. **Women and Law in Late Antiquity**. New York: Oxford University Press, 1996, p. 34.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 52.

¹⁸⁶ Há muitos casos de mulheres aristocratas que se dedicavam ao asceticismo, doavam bens e fundavam comunidades para se dedicar à vida religiosa, como por exemplo, Maria, irmã de Pacômio, Melânia a Maior e Macrina, irmã de Gregório de Nissa e Basílio de Cesaréa para ficar nos casos mais conhecidos. O evergetismo praticado pelas mulheres cristãs é tratado em ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja – Papéis, ministérios, poderes femininos. In PANTEL, Pauline Scmitt (dir.). **História das Mulheres no Ocidente**, v. I A Antiguidade. Porto: Edições Afrontamento, S/D.

função. Ele era uma das estratégias de preservação e aumento de patrimônio e de prestígio social¹⁸⁷. A história dos grandes homens de Roma está repleta de exemplos de alianças políticas seladas através do casamento entre filhas de famílias importantes com homens poderosos ou com seus filhos. Às vezes essas uniões punham fim a rivalidades, ou eram a continuação de acordos que vinham de gerações anteriores. Alguns queriam um nome vistoso para acompanhar uma fortuna recente, outros queriam unir forças contra um inimigo comum. De toda maneira, no Império Romano tardo-antigo, tal qual em períodos precedentes, o matrimônio cumpria o papel de juntar os patrimônios, fossem estes financeiros ou simbólicos¹⁸⁸.

É com estas observações em mente que lanço um olhar sobre as interdições ao casamento presentes em Arles e Elvira. Começando por Arles:

Sobre as jovens cristãs (*puellis fidelibus*) que tenham se casado com os gentios decidiu-se que sejam apartadas da comunhão por um certo tempo¹⁸⁹.

A reprovação a este tipo de união era clara e afastava a mulher do pleno exercício de seu direito de cristã, o direito à comunhão e, por conseguinte, à salvação. O casamento de uma pessoa com alguém que professa outra religião era um tema particularmente delicado para os cristãos neste período.

Para os romanos o matrimônio era antes de tudo uma questão da vida cívica, não da vida religiosa. Suas conseqüências eram jurídicas e tinham a ver com o patrimônio, assim sendo não passavam pelo campo religioso politeísta. Porém, entre os cristãos a situação era distinta. Com as concepções de contaminação pelo sangue herdadas da lei mosaica, a religião cristã dependia da pureza dos seus fiéis para preservar a comunhão com Deus, e com ela a comunhão da própria comunidade. Uma união carnal com um politeísta maculava a mulher, e dessa maneira toda a comunidade. É que era o sangue, junto com os fluidos corporais partilhados no ato sexual que contaminavam as pessoas, conforme as regras do Levítico¹⁹⁰. Compartilhar o leito com um ídólatra quebrava a condição de santidade, de separação da mulher cristã, e isto

¹⁸⁷ ARJAVA, A. **Women and Law in Late Antiquity**, p. 29.

¹⁸⁸ VEYNE, P. **Sexo e Poder em Roma**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008, p. 191.

¹⁸⁹ Concílio de Arles c. 12 (11).

¹⁹⁰ A esse respeito Cf. DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**, p. 66-67.

precisava ser remediado com o afastamento dela da comunhão, privilégio dos cristãos de pleno direito. Contudo, ao contrário de outras punições presentes nos concílios, esta não era uma interdição por toda vida. Deveria ocorrer uma separação temporária (*ut aliquantur tempore*).

É interessante notar que uma norma promulgada em Elvira abria uma exceção para a mesma situação:

Havendo abundância de donzelas (*copiam puellarum*) não devem ser dadas em casamento aos gentios as virgens cristãs (*virgines Christianae*) de maneira alguma, a não ser que, inflamando-se a idade em flor, termine em adultério da alma¹⁹¹.

Esta é uma regra particularmente difícil de interpretar. A idéia dos legisladores de Arles e de Elvira parece bastante semelhante: deve-se evitar ao máximo o casamento entre as filhas dos cristãos e os não cristãos. Entretanto, enquanto que em Arles afirma-se que a mulher que se casa com o não cristão deve passar por um período de penitência, em Elvira abre-se uma exceção para permitir tal tipo de união.

É interessante compreender o tipo de permissão que os legisladores de Elvira indicam, pois esta norma fora redigida de modo ambíguo, e não se sabe exatamente que tipo de brecha ela abre. Talvez por aludir às relações sexuais, os legisladores utilizam duas metáforas cuja interpretação pode ser difícil.

O casamento entre as virgens cristãs e os gentios deve ser evitado, a não ser que, “inflamando-se a idade em flor, termine em adultério da alma” (*ne aetas in floretumens in adulterio animae resoluatur*). O que significaria esta expressão tão forte “adultério da alma”? A idéia parece ser de que se a menina atinge certa idade é bastante provável que alguma relação sexual ocorra. Ou ela se une a um homem ou deseja-o muito fortemente. E este desejo por si só já constituiria uma espécie de adultério, o “adultério da alma”, o qual poderia ser interpretado aqui como o próprio impulso para o sexo.

Isto é surpreendente em uma legislação que não admite à mulher o exercício à autonomia e o direito de realizar livremente sua vontade fora da tutela de um homem, a não ser em situações excepcionais que serão tratadas mais adiante. Nesta norma, mesmo

¹⁹¹ Concílio de Elvira, c. 15.

apontando para algo que seria típico da idade das meninas, há o reconhecimento da existência de um desejo, que de certa maneira é autônomo, uma força contra a qual não se pode lutar. Algo tão forte que se faz necessário prever na legislação como agir a respeito desta força vital que, em dado momento, irrompe nas mulheres. Este é um daqueles momentos em que a Antiguidade Tardia surpreende o historiador com uma consideração acerca da mulher muito mais matizada, mais rica, do que poderia fazer pensar uma leitura apressada da documentação.

Em Elvira, nesse sentido de cercear sua vontade autônoma das mulheres, há três normas que tratam de situações em que elas buscam um novo companheiro:

De igual modo, as mulheres que, sem nenhuma causa precedente, abandonaram seus maridos e se juntam com outros (*et alteris se copulauerint*), não recebam a comunhão nem ao final de sua vida¹⁹².

De igual modo, a mulher batizada que abandone seu marido adúltero, e também cristão batizado, e se casa com outro, proíbe-se a esta mulher contrair matrimônio. Em caso de que chegue a casar-se, não receba a comunhão antes que saia deste mundo aquele a quem ela abandonou, a não ser que a urgência de uma doença obrigue a conceder-lhe [a comunhão]¹⁹³.

As mulheres têm sua liberdade, sua mobilidade e o exercício de sua vontade fortemente cerceados através destas duas normas e do cânone 10, analisado mais à frente, assim como no conjunto das disposições dos concílios de Elvira e Arles como um todo. Por quê? A autonomia e as oportunidades que as mulheres obtiveram no Império Romano desde a época de Augusto é notável¹⁹⁴. Foi especialmente nas novas religiões orientais, mais populares a partir do séc. I, que novas estratégias para manter e obter prestígio, direitos e privilégios vieram complementar aquelas próprias à sociedade romana.

O envolvimento das mulheres, e principalmente de mulheres abastadas com o movimento cristão aconteceu desde muito cedo. Mulheres da aristocracia, esposas de governadores, membros da família imperial costumavam fazer vultosas doações,

¹⁹² Concílio de Elvira, c. 8.

¹⁹³ Concílio de Elvira, c. 9.

¹⁹⁴ PANTEL, (dir.). **História das Mulheres I: A Antiguidade**. Porto, p. 387.

proteger bispos e teólogos, e ter posições de prestígio junto às comunidades cristãs das quais faziam parte¹⁹⁵. Enquanto o movimento cristão estava à margem da legalidade tal proteção era mais que bem-vinda, era necessária. As perseguições, a falta de garantias jurídicas para as propriedades das igrejas, o não reconhecimento dos ofícios eclesiásticos para fora das congregações, tudo isso tornava a presença e o poder das mulheres abastadas um elemento importante na manutenção das igrejas locais.

Ao mesmo tempo, as mulheres que não tinham posses constituíam a maior parte das congregações, e muitas vezes tinham um papel ativo na organização das comunidades. Nas primeiras décadas do movimento, elas podiam pregar, ser missionárias, ou seja, ser enviadas a outra localidade para começar uma nova igreja, podiam ser reconhecidas como profetisas ou mestras, etc. Dessa forma, o Cristianismo constituiu-se em uma das instâncias da sociedade romana em que as mulheres puderam exercer um papel de primeiro plano no mundo antigo.

A mulher romana vivia em dependência do seu pai até que se emancipasse, é verdade. Mas o casamento muitas vezes a tirava do poder de um homem, de um *pater familias*, seu pai, para colocá-la sob a autoridade de outro, seu marido. Até certo ponto. Ocorre que junto com o casamento vinham alianças políticas, acordos econômicos, mas também o dote, que poderia se tratar de uma fortuna considerável entre aristocratas e grandes homens de negócios. Se tal fosse o caso, uma parte do dote não poderia ser tocada pelo marido e, portanto, dava à mulher uma independência financeira de fato. Se o casamento fosse mais que nada político, muitas vezes os cônjuges se visitavam poucas vezes ao ano, e as relações acabavam sendo pouco mais que amistosas.

Tanto as mulheres abastadas quanto as menos privilegiadas tinham nas igrejas cristãs possibilidades de atuação e enriquecimento da experiência social. No entanto, quando a instituição eclesiástica começou a se organizar, o caráter masculino dos ofícios eclesiásticos foi reforçado, e as mulheres que exerciam funções na organização das comunidades mantiveram-se ali com um estatuto bem distinto: o de leigas interessadas. É, provavelmente, um movimento no mesmo sentido o que faz com que a legislação não incentive a entrada ou a permanência da mulher em situação de viuvez. Ela deve casar-se, e não continuar independente ou sendo um fardo para outras famílias. A mesma legislação não lhe dá a liberdade de escolha de um novo companheiro. A própria instituição do casamento monogâmico, permanente, é reforçada, o que não é

¹⁹⁵ BROWN, P. A Antiguidade tardia. In VEYNE, P e ARYÉS, P. (dirs.). **Historia da Vida Privada I**, p. 269.

propriamente uma inovação cristã, mas que encontra na nova religião importante fundamentação ideológica.

O controle e a regulação das mulheres interferiam em vários ritos de passagem da vida feminina, desde a entrada na vida adulta com as relações sexuais, ou seja, com o casamento, até a entrada na igreja com o batismo:

Se a mulher abandonada por um catecúmeno contrai matrimônio, pode ser admitida à fonte do batismo. Deve observar-se isto mesmo em relação às mulheres catecúmenas. Não obstante, se [já] estiver batizada a [mulher] que se casa com aquele que abandonou sua esposa inocente e sabe que ele tinha uma esposa a quem abandonou sem motivo, concordou-se que não se há de conceder a comunhão nem ao fim da vida¹⁹⁶.

Este cânone comporta, como dito anteriormente, três normas. A primeira garante o direito ao batismo para a mulher abandonada por um catecúmeno. Os catecúmenos são os cristãos que ainda não foram batizados. Era comum no Cristianismo Antigo uma pessoa permanecer no catecumenato muitos anos antes de ser batizada, afinal as restrições, interdições e penitências para os fiéis batizados eram mais rígidas que para os catecúmenos. A popularização desta prática acabava gerando uma espécie de Cristianismo mais complacente, pois estas pessoas não tinham a obrigação de viver sob um código de comportamento tão rígido; e também acabava gerando toda uma série de regras e normas, mais brandas, que eram aplicadas especificamente a esta parcela dos cristãos.

A segunda norma no interior do cânone 10 é simplesmente o esclarecimento de que a mesma prescrição é válida para o caso de que a mulher em questão seja uma catecúmena. Percebe-se aqui que em alguns casos as normas estão dirigidas igualmente a homens e mulheres. Os concílios, portanto, não representam um programa misógino da Igreja. Mas são, sem dúvida, o resultado de seu tempo, quando a condição feminina era nitidamente inferior à masculina. Nota-se ainda que a mulher nem sempre é penalizada no texto de Elvira. Nesse caso específico, a mesma norma que penaliza uma mulher, por ter sido adúltera, na realidade protege a outra, por ter sido abandonada.

¹⁹⁶ Concílio de Elvira, c. 10.

A terceira norma contida neste cânone trata do caso da mulher que já é batizada (*fidelis*) e se casa novamente, mas o seu novo marido, ele também sendo um cristão batizado, é alguém que já abandonou sem motivos uma esposa anterior. Não havendo motivos para o abandono, esta circunstância torna-se agravante para a situação da cristã que se casa novamente, pois ela tem conhecimento de um pecado do seu novo marido (o abandono sem causa), e mesmo assim vai adiante na contração de um novo matrimônio. Para este tipo de comportamento os legisladores são rigorosos, e a pena é a exclusão da comunhão para toda a vida.

Estes casos descritos acima, controlando, limitando e intervindo na contração do matrimônio, mostram uma faceta muito interessante deste período da formação do Cristianismo: a tendência das regras cristãs em intrometer-se cada vez mais na vida privada dos indivíduos. Na questão do matrimônio isso fica mais evidente, pois no direito romano o casamento era ato de vontade livre dos indivíduos, mas antes de tudo era um fato jurídico de direito privado¹⁹⁷. Nem o estado e muito menos a religião, que no mundo romano não é uma instância separada da vida cívica e social, têm nada que ver com a celebração das uniões entre homens e mulheres. Não era um sacerdote politeísta quem celebrava os casamentos, quem o fazia eram os próprios noivos. A festa, ou benção proferida pelo *pater familia* não tinha caráter institutivo da relação entre o homem e a mulher, não gerava consequência jurídica alguma. Por isso quando o Cristianismo começava a legislar sobre o matrimônio, dizendo quais eram válidos, e quais não eram, ou interditando certos indivíduos a casar, ou mesmo punindo quem se casasse com indivíduos de grupos que lhes eram proibidos, o que está acontecendo é o açambarcamento de uma parcela da esfera privada da vida para um nicho específico da esfera pública, a religiosa.

É neste sentido, também, que apontam as normas que proíbem o casamento com não cristãos em Elvira. Repito aqui uma norma já citada anteriormente, mas que tomada em conjunto com outras duas abre outras possibilidades de interpretação:

Havendo abundância de donzelas não devem ser dadas em casamento aos gentios as virgens cristãs de maneira alguma, a não ser que, inflamando-se a idade em flor, termine em adultério da alma¹⁹⁸.

¹⁹⁷ “Marriage”, ODCW, p. 452-3.

¹⁹⁸ Concílio de Elvira c. 15.

Aos hereges que não queiram voltar à igreja católica, não se há de dar-lhes [em matrimônio] jovens (*puellas*) católicas. Mas decidiu-se que não se dê nem a judeus nem a hereges, porque não pode existir consórcio algum entre fiel e infiel. Se os pais agirem contra esta proibição, decidiu-se que se abstenham da comunhão por cinco anos¹⁹⁹.

Se por acaso alguns unem suas filhas aos sacerdotes dos ídolos, decidiu-se que não se deve conceder-lhes a comunhão nem ao fim da vida²⁰⁰.

Estas interdições afetam diretamente o destino das mulheres, e poderiam, em alguns casos, alterar sua condição social. As comunidades cristãs da *Hispania* estavam solidamente fincadas nas cidades, contudo muito longe de serem maioria no período em que ocorreu o Concílio de Elvira, época em que a maior parte da população vivia no meio rural. Uma moça de um grupo social minoritário, e, por vezes marginalizado, teria maiores chances de ascensão social, de trazer benefícios à sua família, se estivesse casada com um membro importante da sociedade. Limitar o casamento dos cristãos entre si podia manter o grupo mais coeso, mas certamente também impedia as famílias de progredirem por meio das alianças e da agregação de patrimônio que eram típicos da função do casamento na sociedade romana²⁰¹. As jovens cristãs, por seu lado, normalmente não tinham direito a voz na escolha dos maridos. Se elas quisessem, por algum motivo, casar com homens fora das pequenas comunidades cristãs, estavam impedidas de fazê-lo. Era a família quem escolhia, normalmente, o primeiro marido de uma jovem, tanto que a pena para o casamento com o não cristão, segundo o c. 16, vai para os pais e não para a moça que se casava.

Na sociedade romana, somente as mulheres viúvas ou divorciadas tinham maior grau de autonomia para escolher o marido, já que as mulheres repudiadas

¹⁹⁹ Concílio de Elvira c. 16.

²⁰⁰ Concílio de Elvira c. 17.

²⁰¹ “...casava-se por duas razões: para enriquecer, casando-se com um dote (o casamento era considerado um meio perfeitamente honrado de multiplicar suas rendas e o patrimônio de seus herdeiros), e principalmente porque esse era o costume.” in VEYNE, P. **Sexo e poder em Roma**, p. 191.

retornavam à casa dos pais²⁰². De acordo com o direito romano, enquanto o divórcio era uma ação civil pública, que poderia ser iniciada por qualquer das partes, o repúdio era ato de vontade unilateral do marido, que poderia fazê-lo sempre que, ainda não tendo lhe gerado um herdeiro, estivesse insatisfeito com a esposa²⁰³.

Há ainda uma outra interdição ao casamento, bastante curiosa, no Concílio de Elvira. Não se trata de uma proibição ao casamento com não cristãos, e sim com um grupo social específico:

Está proibido que qualquer mulher, batizada ou catecúmena, tenha por marido a homens de cabelos grandes (*commatos*) ou cabeleiros (*cinerarios*). Qualquer uma que o faça seja apartada da comunhão²⁰⁴.

Segundo Sotomayor, os *commatos* eram homens de cabelos muito longos, tidos como afeminados, e os *cinerarios* eram cabeleiros especializados nos complicados penteados que as grandes senhoras da sociedade romana usavam em ocasiões sociais²⁰⁵.

A reprovação ao casamento com tais pessoas é taxativa, tanto que a pena é de que a mulher seja apartada da comunhão, mas não se diz por quanto tempo. É possível que cada caso recebesse um prazo distinto de penitência. Contudo, ao contrário do c. 16, a penitência aqui não recai sobre os pais e sim sobre a própria mulher. E mais, no cânone 16 trata-se de meninas católicas (*puellas catholicas*), enquanto que no cânone 67 é a mulher cristã batizada (*fidelis*) ou catecúmena (*catecumina*) quem é sujeito do comportamento a ser regulado. Trata-se, então, de mulheres adultas que, por livre vontade estariam se casando com indivíduos sobre os quais pesa uma forte reprovação por parte dos legisladores do Concílio de Elvira.

Os homens afeminados e os cabeleiros não poderiam ser considerados maridos adequados para as mulheres cristãs. Para a moral romana, um homem afeminado era o resultado de uma vida de excessos de prazeres sexuais com parceiros

²⁰² Para as condições de divórcio e suas conseqüências para o patrimônio das famílias, assim como o estatuto e a possibilidade de um novo casamento das mulheres repudiadas *ver* ARJAVA, A. **Women and Law in Late Antiquity**, p.167-177.

²⁰³ Para uma diferenciação mais explícita entre repúdio e divórcio *Ver* ROUSSELLE, A. **Pornéia: Amor e Sexualidade no Mundo Antigo**, p. 113-117.

²⁰⁴ Concílio de Elvira c. 67.

²⁰⁵ SOTOMAYOR e FERNÁNDEZ UBIÑA. **El Concílio de Elvira y su tiempo**. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005, p. 50, n. 24.

de ambos os sexos. As pessoas que se entregavam a esta e outras formas de descontrole de si estavam sujeitas “ao contágio moral pelo contato excessivo com os inferiores, fosse com mulheres ou homens de condição social inferior”,²⁰⁶.

Seguramente o comportamento desses homens era avaliado como não apropriado para os meios religiosos do Cristianismo Antigo. Mas por que interessaria para algumas mulheres casar-se com tais indivíduos marginalizados?

Infelizmente a documentação não deixa pistas a esse respeito. Pode-se apenas supor que se as mulheres decidiam casar-se com eles era porque tinham um interesse concreto na união com esses indivíduos, afinal estavam dispostas a unir-se a eles apesar do estigma social com o qual teriam de conviver. De qualquer maneira, a interdição a estes casamentos era mais uma etapa no processo de construção de um poder, o poder de legislar da Igreja sobre a vida privada.

Saindo do campo das interdições ao matrimônio, há ainda duas normas que regulam a mobilidade das mulheres na sociedade. Uma delas aborda mulheres que pela sua condição social tinham no Cristianismo uma oportunidade de obter certa respeitabilidade. A outra, ao contrário, trata de mulheres razoavelmente abastadas que, apesar de cristãs, pareciam querer conservar certos laços de sociabilidade com a sociedade politeísta na qual estavam inseridas.

A convivência entre pessoas de origem social diversificada no seio das comunidades cristãs não era sem conflitos:

Aquele que fora prostituta (*meretrix*) e depois teve marido, se posteriormente tiver se acercado a fé, concordou-se em recebê-la sem demora [à comunhão]²⁰⁷.

Se uma norma como esta chega aos concílios, é porque havia alguns que não aceitavam com facilidade a entrada de tais pessoas nas congregações. A prostituição é uma atividade que desde a Bíblia é associada à idolatria. Um idólatra é considerado pelo apóstolo Paulo como alguém que, traindo a Deus, entrega-se à prostituição adorando a outros deuses. A associação entre a atividade sexual e a idolatria estava ligada à troca de fluidos corporais e inclusive de sangue que se dá durante o ato sexual. Desta maneira

²⁰⁶ Cf. VEYNE. **Sexo e poder em Roma**, p.234.

²⁰⁷ Concílio de Elvira c. 44.

uma ex-prostituta é percebida como impura não só pelas suas práticas, como também, e isso era um agravante, pela frequência com que praticava tais atos. O sexo já era visto como o introdutor de pecado no mundo, e a mulher como sujeito privilegiado por quem este pecado entra, visto o modelo de Eva que leva Adão ao pecado.

Enquanto que nos evangelhos Jesus é mostrado convivendo com indivíduos provenientes de grupos malquistos pela sociedade tais como ex-prostitutas e ex-cobreadores de impostos, no Cristianismo tardo-antigo a situação é diferente. É preciso fazer constar entre as decisões de uma assembléia conciliar uma norma afirmando que uma mulher que tenha exercido o meretrício poderia ser aceita na congregação. Mas isso não é sem esforço. Para que isto ocorra é necessário que ela tenha se casado, o que, provavelmente, seria uma evidência de que mudara de vida. Não bastava, portanto, o arrependimento.

É possível que, tornando-se cristã, uma mulher adquirisse com isso um certo grau de respeitabilidade, de boa reputação, para contrastar com um passado do qual talvez não pudesse se orgulhar.

A próxima norma trata das relações entre as mulheres cristãs e a sociedade politeísta através de certas práticas rituais:

As senhoras cristãs (*matronae*) ou seus maridos, não cedam roupas para adornar as procissões profanas. E se o fizerem que se abstenham da comunhão por três anos²⁰⁸.

Aqui se vê como poderia ser difícil para uma senhora cristã, participar da vida cívica e social de sua comunidade sem desprezar a doutrina da nova religião: As procissões às quais o texto se refere eram práticas comuns que faziam parte do calendário cívico das cidades do Mediterrâneo Antigo. Ali, para honrar as divindades tradicionais realizavam-se rituais em que toda a comunidade deveria se envolver a fim de assegurar proteção e bons augúrios. Os cristãos normalmente ficavam impedidos de participar destas celebrações que, em última instância, cultuavam os ídolos. Mas estas ocasiões deveriam ser bastante importantes para que uma família afirmasse seu prestígio e continuasse importante no contexto de sua comunidade. O empréstimo de roupas e adereços para tais eventos pode ter sido uma prática mais ou menos comum, que não

²⁰⁸ Concílio de Elvira, c. 57.

implicava em participação direta nos rituais, e que permitiria a uma família permanecer de alguma forma participando de um importante instrumento de reprodução social da comunidade cívica. Os legisladores de Elvira, no entanto, consideraram tal prática inadequada para uma senhora cristã ou para seu marido. Os cristãos não deveriam ter parte com os gentios no culto aos ídolos, o que contribuía para a manutenção da identidade nas congregações.

As mulheres tinham que usar das melhores estratégias possíveis para ascender socialmente, adquirir e manter privilégios. Fosse ao lado dos homens ou independente deles, as mulheres buscavam ocupar os espaços da vida social. Elas faziam isso utilizando estratégias para driblar as injunções sociais que às vezes limitavam sua autonomia: a moral, o direito, e no caso do Cristianismo, algo que era distinto mas que continha um pouco dos dois: as regras de cunho religioso. Nesse contexto as limitações da mobilidade social na legislação conciliar aparecem como uma dança, um movimento coreografado, em que cada passo é dado com muito cuidado, testando os espaços e avançando onde fosse possível. Homens e mulheres tateavam os espaços ocupando-os, ao mesmo tempo em que se experimentavam no exercício de novas funções. Nesse movimento as mulheres ficaram mais restritas ao que chamaríamos hoje de vida privada, enquanto que os homens ficaram mais ligados ao que seria a esfera do público.

5.2 Limitações ao domínio das mulheres sobre o próprio corpo

Este segundo grupo de normas tem como característica a intromissão direta sobre as decisões das mulheres a respeito de si mesmas. É o nível de interferência que, ao menos olhando de uma perspectiva moderna, parece intervir mais intimamente naquilo que se poderia chamar de consciência individual. São situações em que a mulher decide realizar algo com seu próprio corpo, na maioria das vezes relacionado com o ato sexual ou suas conseqüências, mas que sofre um interdito desta legislação. Dos nove cânones separados nesta subcategorias seis tratam de mulheres que cometeram o adultério; um de mulheres que cometeram fornicção; um, de mulheres que exerceram a prostituição ou o lenocínio; e um último trata de mulheres que praticariam “atos condenáveis” (*scelera*).

Havia outros tipos de união livre entre um homem e uma mulher naquele período. Entretanto, fora do marco legal do casamento, eram seriamente penalizados:

Se uma mulher comete adultério durante toda sua vida com o marido de outra, concordou-se que nem no último momento deve-se conceder-lhe a comunhão. Porém, se o abandona, receba a comunhão ao cabo de dez anos, uma vez realizada a penitência estabelecida²⁰⁹.

A coabitação de uma mulher com um homem casado com outra não era uma condição de vida aceitável nas das igrejas locais. A existência de uma norma específica para o adultério de vida toda, provavelmente tinha a intenção de marcar maior rigor sobre este tipo particular de adultério. A condição da mulher adúltera na comunidade cristã, também não devia ser nada fácil. Além do peso da culpa pelo próprio pecado, ela ainda era a responsável por impedir o prosseguimento da vida normal do marido traído. O peso desta circunstância ficava mais claro ainda em Arles:

Os homens que surpreenderam sua esposa em delito de adultério, e que além disso ainda são jovens, aos quais está proibido casar-se novamente, concordou-se aconselhar-lhes, tanto quanto for possível a não tomar outra esposa, enquanto viver a sua, mesmo que adúltera²¹⁰.

A mulher que houvesse cometido adultério dificilmente poderia escapar de uma condição de exclusão social. Ela estaria, pelo menos de alguma forma, estigmatizada de maneira negativa. Para viver em uma localidade diferente da sua de origem ela necessitaria de uma carta de comunhão da congregação à qual pertencera anteriormente. A mulher na sociedade romana estava sempre sob a tutela de um homem, o *pater familias*, a não ser que enviuvasse e a herança do marido, ou algum que outro recurso que possuísse, lhe desse certo grau de autonomia. Por isso, mudar de localidade era difícil. Como a mulher explicaria sua origem, sua família, a falta de tutela masculina? Talvez renunciando ao Cristianismo, mas se isto aconteceu, nunca houve um registro que comprovasse tal prática.

Nem sempre o estatuto de homens e mulheres era igual na legislação, mas em algumas ocasiões a punição para homens e mulheres era a mesma. Um destes raros momentos é a punição ao adultério de uma única vez:

²⁰⁹ Concílio de Elvira, c. 64.

²¹⁰ Concílio de Arles, c. 11 (10).

Se por acaso alguém que tenha esposa cai [em pecado] uma só vez, decidiu-se que deve fazer penitência durante cinco anos e deste modo reconciliar-se, a não ser que a urgência de uma doença obrigue a conceder-lhe a comunhão antes do tempo. Isto mesmo há de observar-se em relação às mulheres²¹¹.

Mesmo que homens e mulheres cometessem o adultério uma única vez, ainda assim tinham que se ver com a penitência devida. O erro, o lapso de retidão, fazia necessária uma reparação, e esta era a função da penitência. No contexto do Concílio de Elvira, tomar parte da ordem dos penitentes por cinco anos não chegava a ser uma punição tão rígida. Mais severa era a norma que tratava de uma situação particularmente delicada, a das virgens consagradas a Deus que cometiam fornicação:

As virgens que se consagraram a Deus, se quebram seu pacto de virgindade, e se serviram de sua própria luxúria, sem compreender o que perderam, decidiu-se que não se lhes conceda a comunhão nem ao final de sua vida. Mas, se uma vez seduzidas ou induzidas ao pecado pela fraqueza da carne, tais mulheres façam penitência durante todo o tempo de sua vida abstendo-se do coito, decidiu-se posto que parece haver-se tratado de um deslize (*lapsae*), que devem receber a comunhão ao final de sua vida²¹².

A constituição das viúvas e das virgens consagradas como grupos separados por práticas ascéticas e reconhecidos pelas igrejas pode ser indício de que as mulheres, provavelmente eram bastante numerosas senão maioria em suas congregações²¹³. Mesmo que elas tivessem sido, com o tempo, alijadas das possibilidades do exercício dos ofícios eclesiais, era bastante comum a prática de consagrar-se a Deus em uma vida de castidade.

Esta condição específica de vida religiosa requeria exercícios de oração, jejum, e muitas vezes também ajuda aos necessitados e serviço na casa de Deus. Muitos pais consagravam as filhas desde cedo para evitar também dificuldades com dotes e

²¹¹ Concílio de Elvira c. 69.

²¹² Concílio de Elvira, c. 13.

²¹³ ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja – Papéis, ministérios, poderes femininos. In PANTEL, P. (dir.). **História das Mulheres no Ocidente I: A Antiguidade**, p.537. Este capítulo apresenta análise bastante completa dos papéis e poderes femininos nas comunidades cristãs até o século V.

herança²¹⁴. Muitas destas mulheres comprometidas com um severo estilo de vida ainda na infância não revelariam mais tarde verdadeira vocação para a vida religiosa. Isto trazia problemas como as freqüentes quebras dos votos que aconteciam quando estas virgens consagradas se relacionavam com homens, fossem eles solteiros ou casados. Esta norma, tratando dos casos em que a quebra do voto de castidade se dava com homens casados aponta para o quanto este comportamento podia ser comum.

Uma das conseqüência do adultério poderia ser a geração de uma criança. No caso da próxima norma, a mãe tira a vida do filho que nasce dessa relação e é severamente punida:

Se uma mulher por adultério concebeu estando ausente seu marido, e causou a morte do fruto de seu crime, decidiu-se que nem ao fim de sua vida deve-se conceder-lhe a comunhão, visto que redobrou o seu delito²¹⁵.

A expressão “redobrou seu delito” indica que são imputadas àquela mulher duas condutas tipificadas, como no caso do flâmine que oferece sacrifícios aos ídolos e depois pratica um homicídio²¹⁶. Além de serem duas condutas delituosas, a prática consecutiva do homicídio após o adultério funciona como circunstância agravante, pois morte da criança parece ter a finalidade de encobrir a traição ao marido ausente. Para os legisladores, portanto, a gravidade de tal ato é maior do que se fosse um homicídio simples. Tomando em conjunto as normas que tratam dos casos de adultério, percebe-se o dispositivo através do qual a autoridade da Igreja assume as formas de um ordenamento, uma instância punitiva e normatizadora. Logo, o próprio casamento estava passando da esfera do privado para a do religioso.

Saindo do campo do adultério, as três normas restantes no que tange à regulação do corpo das mulheres tratam ainda do tema da liberdade sexual. A primeira delas aborda diferentes circunstâncias em torno das virgens seculares, ou seja, das jovens cristãs que não se consagravam a Deus:

²¹⁴ BROWN, P. **Corpo e Sociedade**, p. 130.

²¹⁵ Concílio de Elvira, c. 63.

²¹⁶ Concílio de Elvira, c. 2. Nos dois casos há algo análogo ao que se chama em direito penal de concurso de crimes. Ou seja, quando o mesmo agente, por meio de uma ou mais ações ou omissões, pratica dois ou mais crimes.

As virgens que não guardaram sua virgindade, se contraem matrimônio com os mesmos que as violaram e os mantêm como maridos, posto que só quebraram as núpcias, deverão ser reconciliadas sem penitência depois de um ano. Mas se suas relações foram com outros homens, decidiu-se que, por terem se entregado à fornicção (*eo quod moechatae sint*), sejam admitidas só depois de cinco anos, depois de cumprir a penitência estabelecida²¹⁷.

Quando as jovens cristãs mantinham relações sexuais pela primeira vez, dizia-se que haviam sido violadas. Isto não implicava em que tivessem sofrido coação, apenas que se rompera o selo de sua virgindade. É neste sentido, então, que aparece com bastante naturalidade a opção pelo casamento com os homens que as houvessem deflorado. Entretanto para que estas mulheres se mantivessem “honestas” e, mais importante, puras, seria necessário manter o casamento e, ainda assim, teriam que realizar a penitência durante um ano.

Outra norma contida neste mesmo cânone trata das mulheres que têm relação com outros homens além daqueles que as violaram. Dessas diz-se que “entregaram-se à fornicção” (*moechata*, no latim de Elvira).

A fornicção, o exercício da liberdade sexual com múltiplos parceiros, era considerada uma falta grave, e as mulheres que se entregavam a estas práticas deveriam, por isso, sofrer uma punição de acordo com a gravidade de seu pecado, penitência durante cinco anos. A transgressão de uma única vez era permitida porque equivalia ao estabelecimento de um vínculo matrimonial. Contudo, a tomada de liberdade por parte da mulher, através da realização de ato sexual com outros parceiros, punha em risco a sua condição de cristã pura, essencial para a mulher cristã. Daí a necessidade de penitência para remediar esta condição, para restabelecer a condição de santidade da pessoa e da comunidade.

Neste mesmo sentido outra norma pune com severidade a prática do lenocínio e ou da prostituição:

²¹⁷ Concílio de Elvira, c. 14.

A mãe ou o pai, ou qualquer outra cristã batizada que exerça o lenocínio, por estar vendendo um corpo alheio, ou o melhor dizendo o seu próprio, concordou-se que não recebam a comunhão nem ao final de sua vida²¹⁸.

Deve-se notar que a pena é a mesma para ambas as condutas, e os legisladores dão uma pista do porquê disto no enunciado do cânone quando dizem “por estar vendendo um corpo alheio ou o seu próprio”. Segundo o direito romano as crianças estavam submetidas ao poder pátrio de tal forma que o *pater familia*, ou a mãe que poderia representá-lo poderiam dispor livremente dos filhos, quase que como de escravos. O que lhes estava vedado era o assassinato e a venda da prole²¹⁹. Desta forma, ao dispor da filha para auferir vantagem financeira, a punição poderia ser análoga àquela da própria prostituição, a qual, como visto anteriormente, encontra uma base de justificativa na impureza de quem pratica o ato.

A última norma que examino nesta seção não tem a ver com o ato sexual, pelo menos não explicitamente. Mas ajuda a perceber o tipo de desconfiança que pairava generalizadamente sobre as mulheres: uma interdição à sua liberdade de ir e vir poderia apontar para uma espécie de maldade intrínseca às reuniões femininas:

Decidiu-se proibir que as mulheres passem a noite em vigília no cemitério, porque freqüentemente, sob pretexto de oração, cometem secretamente atos condenáveis (*scelera*)²²⁰.

A reunião de mulheres sozinhas escapava à vigilância e por isso ao controle social. Em um momento em que o papel que elas podiam desempenhar nas comunidades cristãs estava em franca modificação, é muito significativo que elas pudessem se reunir para fazer vigílias nos cemitérios. Isto implica em práticas religiosas específicas, que não deixaram registro; ou, se fossem fundadas as desconfianças que se manifestam nesta norma, era uma oportunidade de sociabilização das próprias mulheres entre si: de expressarem suas preocupações, angústias, sonhos e talvez até desejos. Parece que as mulheres ainda dispunham de certa autonomia no seio das comunidades

²¹⁸ Concílio de Elvira, c. 12.

²¹⁹ THOMAS, Yan. A Divisão dos sexos no Direito Romano *In* PANTEL, P. (dir.). **História das Mulheres no Ocidente I: A Antiguidade**, p. 142

²²⁰ Concílio de Elvira, c. 35.

crists no perodo anterior ao Concilio de Elvira. Ora, se esta regra foi editada e porque elas tinham sim o habito de se reunir, para fazer oraes, ou mesmo por outros motivos. E se os cemiterios lhe sao proibidos, nada se diz a respeito de outros lugares onde pudessem se reunir. De qualquer maneira esta norma mostra uma situacao em que as mulheres tiveram seu direito de ir e vir seriamente limitado pelos lideres cristaos.

Um grande numero de espacos de que as mulheres poderiam dispor estavam restritos pelos olhares da legislacao, como em outras normas que serao analisadas a seguir.

5.3 Outras normas que tratam da mulher

O terceiro conjunto de regras que tratam das mulheres é heterogêneo. Reúne cânones que regulam relações entre mulheres e clérigos; um a respeito da admissão ao batismo de uma catecúmena doente; e por último a norma sobre a mulher que espanca sua escrava até a morte. A primeira destas normas, já analisada na seção anterior, é a proibição aos clérigos de ter mulheres estranhas em casa:

O bispo ou qualquer outro clérigo tenha consigo somente uma irmã ou filha virgem consagrada a Deus (*aut sororem aut filiam uirginem dicatam Deo*). Decidiu-se que em nenhuma hipótese tenha uma mulher estranha²²¹.

Esta regra afetava diretamente os clérigos casados, ou aqueles que possivelmente tivessem concubinas ou relações de outra ordem com quaisquer mulheres. Mas qual a consequência desta regulação para as mulheres que efetivamente tiveram de ser abandonadas? Sabe-se que os clérigos que fossem casados deveriam “abster-se do uso de suas esposas e não gerar filhos”²²². Mas e as relações que caíam fora dos quadros do matrimônio? Mulheres que por algum motivo não poderiam se casar, mas estavam dividindo o mesmo teto com um bispo, diácono ou presbítero tinham de morar, vestir-se, e alimentar-se de alguma forma. É certo que nem todos os homens e mulheres que se relacionavam tinham de fazê-lo nos quadros do casamento, ou da coabitação. Mas se a norma em questão proíbe a coabitação com mulheres estranhas é porque, de alguma forma esta prática vinha acontecendo de maneira recorrente.

Mesmo a rede de proteção social das igrejas era direcionada para a assistência a órfãos e viúvas. Será que as mulheres abandonadas, fosse por quem fosse, poderiam ser beneficiadas pela ajuda cristã aos mais necessitados? Não se pode saber, pois não há documentos a respeito de quem recebia esta forma de ajudas. Este é um caso de apagamento da memória, ou, pelo menos, de esquecimento de personagens que, no caso específico das mulheres abandonadas, terminaram por deixar apenas evidências indiretas de sua existência.

²²¹ Concílio de Elvira, c. 27.

²²² Concílio de Elvira, c. 33.

A norma seguinte trata do batismo de uma catecúmena doente:

Se no decurso de um quinquênio uma catecúmena adoecer gravemente decidiu-se que deve ser batizada, que não se negue [a ela]²²³.

Com uma leitura atenta, pode-se deduzir a partir deste cânone o quanto algumas comunidades cristãs da *Hispania* podiam ser fechadas, de como era difícil tornar-se um membro batizado. Se foi necessário deixar claro no concílio que a catecúmena deveria ser batizada, isto indica que pelo menos em alguma localidade a aceitação de algumas mulheres à pia batismal fora problemática.

É possível que se tratasse de um caso isolado, pois os legisladores falam especificamente de uma catecúmena doente (*catecumina infirmata*). De qualquer modo, isto pode indicar a capacidade jurídica de algumas mulheres, mesmo que representadas por um advogado ou por um membro de sua família, de recorrer a uma instância decisória superior ao bispo, o concílio, para defender seus interesses.

Uma pessoa no leito de morte não poderia ser batizada de imediato, teria que passar por esse estágio inicial, e a imposição de mãos era a maneira pela qual ela tinha acesso aos primeiros direitos de cristão. Um catecúmeno no leito de morte poderia excepcionalmente receber a comunhão antes do batismo, de maneira a assegurar-lhe a salvação. O perigo do qual os líderes cristãos tentavam se precaver era que pessoas sem sinceridade de coração tentassem usufruir deste benefício que começava se popularizar inclusive em meios não cristãos. Para evitar a má fé, os legisladores de Elvira colocaram a condicionante de que a pessoa que desejava tornar-se cristã deveria ter uma conduta honrada e correta, para que não se dispensasse a graça da salvação indiscriminadamente.

Outra norma, já tratada anteriormente, versa sobre o adultério da esposa de um clérigo:

Se a esposa de um clérigo é adúltera, e seu marido tem conhecimento do seu adultério e não a expulsa imediatamente, este não deve receber a comunhão nem ao fim de sua vida, para que não pareça que os ensinamentos de iniquidades provêm daqueles que devem ser exemplo de boa conduta²²⁴.

²²³ Concílio de Elvira, c. 11.

²²⁴ Concílio de Elvira, c. 65.

A imagem que se tem das comunidades cristãs, construída pela historiografia influenciada pelos Pais da Igreja, mostra comunidades carismáticas e que se constituíam heroicamente pela luta dos mártires e do povo comum contra as perseguições e adversidades nos primeiros séculos. Ela não se coaduna com situações como a descrita na norma acima, a não ser como uma espécie de exceção que contrariava fortemente os preceitos colocados pela liderança das congregações. O que a legislação conciliar permite que se entreveja são algumas das práticas que realmente se davam nas comunidades. A esposa de um clérigo, privada do leito de seu marido pela exigência de castidade, mas presa a ele pelos laços do casamento, talvez fosse mesmo buscar conforto nos braços de outra pessoa. E o marido podia não se opor a que sua mulher procurasse um escape à solidão que as circunstâncias da vida acabaram por impor-lhe. Contudo, ter dentro de casa uma mulher adúltera era algo que não se podia tolerar de um clérigo. Assim, a mulher que deu causa a edição desta norma deve ter sido repudiada, passando à categoria de mulher abandonada, da qual tratei anteriormente. E o homem que a tratou com leniência, como também ela provavelmente, foi excomungado.

As normas editadas nos concílios às vezes cobriam com um castigo religioso aquilo que já era alvo de condenação pela moral e de punição pelo direito romano:

Se alguém toma por esposa sua enteada, concordou-se que, por tratar-se de um incesto, não se deve conceder-lhe a comunhão nem ao fim da vida²²⁵.

Novas justificativas morais e ideológicas, um novo sistema de valores, embasava a feitura das normas conciliares que muitas vezes vigiam sobre comportamentos que, a partir de outras bases, já eram condenados no sistema jurídico romano. Um dos elementos de inovação da religião cristã foi alargar o campo de possibilidades da normatização das condutas. Isso ocorreu a partir, de um lado, de uma nova severidade das punições e, de outro, da cobertura de um âmbito da vida que não era atingido pelas prescrições religiosas do politeísmo tradicional: o privado.

Assim como o Judaísmo, o Cristianismo era uma religião ética, que prescrevia o certo e o errado para seus fiéis. Ao fazer isso ele propunha, também, um caminho de

²²⁵ Concílio de Elvira, c. 66.

vida para as pessoas, como no mundo clássico faziam as correntes filosóficas. Ao mesmo tempo, as severas punições contidas no seu código de comportamento conseguiam manter o Cristianismo diferenciado de outras religiões orientais de iniciados, que nunca tiveram sucesso tão grande entre as camadas populares como nos meios aristocráticos. Essa postura, aparentemente autoritária era bastante útil para dar ordem às comunidades nessa época de grandes transformações que era a Antiguidade Tardia.

A última norma a que me refiro nesta sessão é, novamente, a da mulher que espanca a escrava:

Se uma mulher, ensandecida por fúria de ciúmes (*furore zelis accensa*), açoita sua escrava ao ponto em que ao término de três dias sua alma expira em meio a grandes dores, não havendo certeza de que a morte tenha sido intencional ou acidental, concordou-se que seja admitida à comunhão após cumprir a penitência estabelecida: cinco anos se a morte tiver sido acidental, sete anos se intencional. Não obstante, se chega a adoecer durante o tempo assinalado receba a comunhão²²⁶.

Esta norma revela alguns aspectos do mundo privado em que as mulheres viviam. Ela mostra com certa crueza a relação entre uma senhora e sua escrava. É uma relação de dominação, de hierarquia e de força. A senhora pode açoitar, repreender, humilhar de várias formas a sua escrava. Sua escrava, sua propriedade. A escrava, que deve seu comer, seu vestir, sua sobrevivência aos senhores, tem acesso tão livre a eles a ponto de gerar ciúmes na senhora. Um senhor romano (*dominus*) poderia manter relações sexuais com suas escravas e escravos o quanto quisesse e isto não seria adultério, pois para tanto seria necessário tratar-se da relação entre um homem e uma mulher livres²²⁷. A relação entre senhores e escravos, entre senhoras e escravas, comportava códigos de hierarquia bastante rígidos. A escrava que seduzia ou era alvo de desejo por parte do senhor de certa forma subvertia esta hierarquia. E, para restaurar a ordem na casa, a senhora punia a escrava.

²²⁶ Concílio de Elvira, c. 5.

²²⁷ Rouselle, A. **Pornéia**, p. 113.

Entre os cristãos, no entanto, um tratamento mais humano era esperado dos senhores em relação aos escravos, ao mesmo tempo em que o pecado da fornicção (*moechata*), o sexo fora do casamento, não poderia ser tolerado.

A possibilidade de açoitar ou bater em alguém como forma de repreendê-lo é algo que não se discute no texto da norma. Ela não trata disso. A questão aqui é determinar se a escrava morreu em decorrência dos ferimentos infligidos pela senhora, ou se, independentemente dos castigos corporais, ela teria morrido da mesma forma. Há fortes indícios da intervenção de um jurista, de um conhecedor das leis e da jurisprudência para resguardar a senhora de uma acusação de homicídio.

Devido aos detalhes particulares descritos, é muito improvável que este tenha sido um caso que ocorreu diversas vezes, em diferentes localidades. Ao contrário, parece ser um caso particular sobre o qual já fora emitida uma decisão anterior. É plausível que a mulher que fora considerada culpada de matar sua escrava não tenha se conformado com a decisão do bispo de sua localidade e, em segunda instância, tenha pleiteado que seu delito não tivesse sido intencional, para dessa forma abrandar a pena.

Um outro indício de que este pode ter sido um caso isolado está no fato de que uma segunda circunstância que a permitia ser reconciliada é citada no final da norma: o caso de doença justificaria que lhe fosse dada a comunhão. Assim, outro caminho se abre para assegurar àquela mulher a salvação. Portanto, da maneira como a construção do texto se apresenta, este parece o trabalho de um jurista buscando brechas por onde mitigar a condenação de sua cliente. Embora os castigos corporais aos escravos fossem permitidos pela lei romana, matá-los não o era²²⁸. Portanto, com o uso cuidadoso de termos jurídicos neutros para qualificar a conduta da ré, esta mulher será acusada de açoitar a escrava, não de matá-la.

Se foi esta realmente a situação, as mulheres aparecem como personagens bastante relevantes de um momento de intensas transformações históricas. Elas estão participando de um momento de construção da instituição eclesiástica e de seus mecanismos de auto-regulação, e, ao mesmo tempo, se utilizando de recursos próprios da sociedade romana, e fazendo valer seus interesses no âmbito da instituição que é a Igreja cristã. Elas ocuparam espaços de relevância nesta sociedade, com ou sem a ajuda ou a tutela masculina.

²²⁸ “Slavery”, ODCW, p. 710.

O controle e regulação postos em ação através dos concílios atingiam diversos aspectos da vida das mulheres. Tanto o seu papel social quanto a capacidade de dispor do próprio corpo eram seriamente limitados através desta legislação. Tais disposições legais resultariam a partir do século IV em uma diminuição paulatina da participação das mulheres na vida social.

Estudar as mulheres através dos cânones dos concílios só é possível através de uma visão interdisciplinar e sistêmica do Cristianismo. É muito fácil incorrer em anacronismos se não é dada a devida atenção para o estatuto das mulheres na sociedade romana em geral e na Antiguidade Tardia em específico. Da mesma forma, o papel que elas desempenharam no Cristianismo dos primeiros séculos mudou gradativamente e, se os concílios não permitem verificar esta evolução como um todo, permitem ver um momento específico, que encontrou sua expressão nos concílios de Elvira e Arles.

Capítulo 6**Alteridade e identidade em Elvira e Arles**

Meditação

(Gilberto Gil)

Dentro de si mesmo

Mesmo que lá fora

Fora de si mesmo

Mesmo que distante

E assim por diante

De si mesmo, *ad infinitum*

Tudo de si mesmo

Mesmo que pra nada

Nada pra si mesmo

Mesmo porque tudo

Sempre acaba sendo

O que era de se esperar

6. Alteridade e identidade em Elvira e Arles.

Onze das vinte e duas normas de Arles, ou seja 50%, tratam de hereges, judeus, *traditores*, apóstatas, gentios e idólatras, ou da categoria social de fiéis cristãos, ou de pessoas em vias de converter-se. Das oitenta e uma normas de Elvira 24, ou seja 29,6%, se ocupam de indivíduos considerados não cristãos, ou que deveriam de alguma maneira adequar certos comportamentos a fim de tornar-se cristãos. Esta é a categoria de análise cujos elementos são mais numerosos neste estudo. Há dois concílios eclesiásticos reunindo líderes cristãos de diferentes comunidades, preocupados em definir fronteiras mais claras entre cristãos e não cristãos, entre si mesmos e o Outro.

Em Arles cinco desses cânones tratam de *traditores*, ex-herges, gentios e apóstatas, enquanto que outros seis lidam com ocupações específicas às quais tende-se a associar profissões: soldados, condutores de bigas e quadrigas, atores, funcionários públicos e usurários.

As normas do Concílio de Elvira constituem um conjunto mais heterogêneo, cuja divisão não é tão clara. O cânone de número 1, por exemplo, trata dos cristãos que sacrificaram aos ídolos, enquanto o 46 fala em apóstatas, mas não está claro até que ponto um cristão que sacrifica aos ídolos não poderá ter-se tornado já um apóstata da fé. Da mesma forma o c. 15 proíbe que se dê em casamento moças cristãs aos gentios, enquanto o c. 17 proíbe dá-las da mesma maneira aos sacerdotes dos ídolos, que obviamente são também gentios.

Esta heterogeneidade de nomenclatura em Elvira, no entanto, não constitui obstáculo para perceber que também este concílio representa um movimento em direção a melhor esclarecer a identidade dos cristãos. Ao longo dos cânones de Elvira aparecem duas instâncias fundamentais para esta delimitação identitária: o pecado²²⁹ da idolatria e a aceitação ao batismo. Estes dois sinais são os verdadeiros marcos divisores entre quem pode e quem não pode ser considerado membro da Igreja de Cristo. Entretanto, muitos casos intermediários também são tratados, como por exemplo no c. 3 que aborda os flâmines que não mais sacrificavam, mas somente ofereciam espetáculos, ou no c. 22 que fala de quem passava à heresia e depois pretendia retornar à Igreja católica.

²²⁹ A palavra pecado (*peccatum*) não aparece realmente em Elvira. Os termos que podem ser traduzidos com o sentido aproximado a este são: crime (*crimen*), iniquidade (*scelus*), má ação ou má conduta (*facinus*) e queda (*lapsus*).

Em razão do exposto acima organizarei este capítulo em duas seções: “os cristãos e os outros” em que abordarei as categorias consideradas *outsiders* em relação à Igreja, e “as comunidades cristãs se definem” em que a legislação impede, restringe ou limita certas categorias sociais ou indivíduos que praticam certas atividades de fazer parte da Igreja, ou ainda de se tornarem membros de pleno direito (*fidelis*) nas congregações.

6.1 Os cristãos e os outros

Os cânones editados nos concílios de Elvira e de Arles deixam transparecer um agudo senso de identidade e alteridade, estabelecendo fronteiras que se impõem cada vez mais precisas quanto a quem é e quem não é cristão. As circunstâncias que levam os concílios a se pronunciar a este respeito vão desde o retorno à Igreja de quem a havia abandonado até as interdições ao casamento das jovens cristãs impedidas de casar por conta de diferenças de fé, como visto no capítulo anterior. Quem deixa a Igreja católica para voltar ao politeísmo, ou para abraçar uma maneira diferente de ser cristão, ou seja, uma heresia, é visto como indigno, impuro, necessitado de cumprir penitência. Da mesma forma, quem se casa com alguém que não é cristão é considerado em estado inferior de pureza, e necessita igualmente de penitência.

Os cânones 1 e 6 de Elvira dão o tom desta separação de puro e do impuro que determina a identidade do cristão:

Concordou-se entre eles (*placuit inter eos*): o adulto que, depois do compromisso de batismo de salvação, se achega ao templo dos ídolos para idolatrar, e cometa esse delito capital, que é o mais alto grau de iniquidade, decidiu-se que não receba a comunhão nem ao fim de sua vida²³⁰.

Agora, no caso de alguém que mate a outro mediante malefício, posto que não pôde levar a termo sua iniquidade sem [também realizar] idolatria, não se deve conceder-lhe a comunhão nem ao fim de sua vida.

²³⁰ Concílio de Elvira, c. 1.

O ato de realizar o sacrifício, ou de cometer idolatria, impede de uma vez por todas a entrada do indivíduo no seio da Igreja. Contaminado por esta má ação, ele não pode mais ser contado entre os salvos. Em contraste, conforme e o cânone 46 de Elvira, se alguém se afasta da comunidade eclesial, mas não realiza sacrifícios, ou seja, não comete idolatria, se este voltar à igreja poderá receber a comunhão depois de cumprir penitência por um período de dez anos:

Se algum [cristão] batizado apóstata (*fidelis apostata*) não vem à igreja por muito tempo, mas se em algum momento retorna sem ter sido idólatra, decidiu-se que ao cabo de dez anos receba a comunhão²³¹.

Pode-se ver aqui a importância do ato de realizar sacrifícios como o núcleo duro da interdição ao cristão. Abandonar a fé sem realizar sacrifícios é uma coisa, abandonar a fé e realizar sacrifícios trata-se de algo completamente distinto: nas palavras do c. 1 de Elvira é um pecado capital. No caso do cânone 6, é curioso notar que apesar da conduta do malefício seja o ato de realizar mal a outra pessoa, o que é condenado neste ato é uma de suas etapas, a realização de um sacrifício, não o ato em si, nem a sua consequência.

Os cânones 2, 3 e 4 de Elvira falam a respeito dos flâmines (*flamines*), e os de número 17 e 55 são normas que tratam dos sacerdotes dos ídolos (*sacerdos idolorum*). Para alguns autores a diferença nos termos empregados pode ser encarada como um indício de que nem todos os cânones atribuídos ao Concílio de Elvira são realmente originários do mesmo sínodo. Para outros, pode ser apenas que tenha-se utilizado termos diferentes para se referir à mesma categoria, ou que seriam dois subgrupos distintos de sacerdotes. Mas o que era um sacerdote nas religiões tradicionais do Império Romano?

De acordo com o **Oxford Dictionary of the Classical World**, os sacerdotes eram homens e mulheres, geralmente de alta posição, escolhidos para o serviço dos deuses. Alguns eram eleitos, ou escolhidos por sorteio, e outros detinham o ofício de forma hereditária. Os ofícios sacerdotais eram postos de honra e seus deveres

²³¹ Concílio de Elvira, c. 46.

compreendiam desde a realização de serviços humildes até o exercício das mais altas formas de autoridade e poder²³².

Uma diferença importante em relação ao clero cristão é o fato de que os sacerdotes pagãos não constituíam um corpo propriamente separado do restante da comunidade. A maioria deles realizava suas obrigações religiosas em ocasiões ou celebrações rituais especiais, mas depois retornavam às mesmas atividades políticas e sociais das demais pessoas de seu grupo social originário. Alguns poucos se constituíam em grupos mais fechados, geralmente famílias sacerdotais, ou exerciam sacerdócios vitalícios, o que era ainda mais raro.

E no que consistiam as obrigações do ofício de sacerdote nas religiões politeístas? Para os gregos há descrições bastante elaboradas, que se podem estender para o Império Romano, já que esta civilização constituiu-se em um híbrido de contribuições latinas e gregas, dentro da qual os deuses gregos foram assimilados e, ou, incorporados ao panteão latino desde muito cedo²³³.

O elemento central do culto pagão era o sacrifício sangrento de animais aos deuses. Ao longo do tempo, a fé cristã se caracterizaria por uma separação muito rígida em relação às tradições politeístas que tinham o sacrifício de animais como núcleo de crenças e ritos. E de que forma se dava este culto na prática? Segundo Vernant,

Normalmente, trata-se de um sacrifício cruento de tipo alimentar: um animal doméstico, coroadado, ornado de fitas, é levado em cortejo ao som de flautas até o altar, aspergido com água lustral e com um punhado de grãos de cevada; cortam-lhe a garganta com um golpe de *máchaira*, uma espada curta dissimulada sob os grãos no *kaneoyne*, o cesto ritual. O sangue que jorra sobre o altar é recolhido num recipiente, o animal é aberto; extraem-se suas vísceras, especialmente o fígado, que são examinadas para saber se os deuses aprovam o sacrifício. Nesse caso a vítima é logo retalhada. Os ossos longos, inteiramente descarnados, são postos sobre o altar. Envolto em gordura, são consumidos pelas chamas com aromatizantes e, sob a forma de fumaça perfumada, elevam-se para o céu, em direção aos deuses. Alguns pedaços internos os *splágchna*, enfiados em espetos, são grelhados sobre o altar, no mesmo fogo que envia à

²³² Cf. "Priests". ODCW, p. 615.

²³³ Cf. VEYNE, Paul. **O Império Greco-Romano**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

divindade a parte que lhe cabe, estabelecendo assim o contato entre a Potência sagrada destinatária do sacrifício e os executantes do rito²³⁴.

Os sacerdotes das religiões tradicionais são referidos em nossa documentação como “sacerdotes dos ídolos” ou “sacerdotes dos gentios”. A única categoria específica de sacerdotes não cristãos citada no Concílio de Elvira é a dos flâmines.

Os Flâmines eram um tipo de sacerdote que servia especificamente ao culto ao imperador e à Roma, ou seja, ao culto imperial. Sua organização implicava na existência de grupos locais de sacerdotes que recebiam o título honorífico de flâmine e a incumbência de representar sua cidade, ou colônia na realização das prescrições rituais que cooperavam para a prosperidade do imperador e de Roma²³⁵. Assim como outros cargos de honra na autocracia imperial, os flâmines eram responsáveis, também, por oferecer espetáculos e jogos em honra ao imperador. Após o reinado de Constantino o ofício de flâmine não mais requeria a realização de sacrifícios sangrentos, nem mesmo o oferecimento de incenso, mas, no caso do Concílio de Elvira, acontecido antes de sua ascensão definitiva como senhor do Ocidente, esta modificação ainda não havia sido implementada. A primeira norma que trata deles mostra bem o que é o paradoxo de um flâmine cristão:

Os flâmines que, depois do compromisso de batismo e da regeneração, tenham oferecido sacrifícios, por ter duplicado sua iniquidade acrescentando o homicídio, ou triplicando sua má conduta agregando a fornicação, decidiu-se que não recebam a comunhão nem ao fim de sua vida²³⁶.

Aqui aparece o caso dos flâmines que, após o batismo, além de oferecer espetáculos, houvessem praticado homicídio e fornicação. Este parece ser um caso em que uma norma geral é promulgada no concílio provocada por um caso específico levado à assembléia conciliar como segunda instância decisória. Penso dessa forma porque a realização dessas três condutas por um mesmo indivíduo, muito provavelmente foi um caso particular, ocorrido em alguma das localidades

²³⁴ VERNANT, Jean Pierre. **Mito e Religião entre os gregos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 54-55.

²³⁵ CARRIÉ e ROUSSELLE. **L'Empire Romain en Mutation**. Paris: Editions de Seuil, 1999, p. 250.

²³⁶ Concílio de Elvira, c. 2.

representadas na assembléia conciliar, e, para o qual, era necessário dar uma resposta judicial. A pena, bastante severa sem dúvida, é a exclusão definitiva da comunhão por toda a vida.

No cânone 3 os legisladores afirmam:

Do mesmo modo, os flâmines que não tiverem realizado imolações, porém somente tenham oferecido espetáculos, posto que se abstiveram de funestos sacrifícios, decidiu-se conceder-lhe a comunhão ao final de sua vida, uma vez cumprida todavia a penitência estabelecida. Igualmente, se os mesmos cometem fornicação depois de cumprida a penitência, decidiu-se não conceder-lhes em logo em seguida a comunhão para que não pareça que tomaram por brincadeira a comunhão do Senhor²³⁷.

Esta norma é bem mais branda que a do cânone 2, pois lida com flâmines que apenas oferecem espetáculos, mas não fazem o sacrifício sangrento; ou que apenas oferecem incenso, e depois caem em fornicação. Em ambos os casos, eles poderiam receber a comunhão ao fim de suas vidas, desde que, no caso dos que fornicaram, a comunhão não fosse dada logo em seguida à sua má conduta (*fascinus*). Eles poderiam receber a comunhão ao fim da vida, ou seja, estariam integrados à comunidade cristã não na condição de membros de pleno direito, mas sim como penitentes. No entanto, no cânone 3, os legisladores especificam que se eles “cometem fornicação não devem receber a comunhão para que não pareça que tomaram por brincadeira a comunhão do Senhor”. Isso aponta para a centralidade que a renúncia sexual e o autocontrole sobre a sexualidade ganha a partir da Antiguidade Tardia nos grupos cristãos.

O fato dos flâmines serem um grupo de cidadãos destacados dentro de suas comunidades, capazes de oferecer espetáculos indica, também, um afluxo maior de pessoas das camadas mais abastadas da sociedade para as comunidades cristãs, em um processo que não indicava apenas ascensão social dos cristãos, mas a adesão de novos grupos sociais ao movimento²³⁸.

²³⁷ Concílio de Elvira c. 3.

²³⁸ Cf. BURRUS, Virginia. **A People's History of Christianity**, v. 2. Minneapolis: Fortress Press, 2005, principalmente o prefácio e o capítulo 2 “Fictional Narratives and Social Critique”, p 46-68.

O cânone 4, que trata dos flâmines recém convertidos ao Cristianismo, estabelece que estes só poderiam ser batizados após três anos de catecumenato. Por que se trata do flâmine batizado que comete esta ou aquela má ação, e não do cristão batizado que comete a má ação? O que os flâmines têm que os torna tão especiais para os legisladores de Elvira?

De igual modo, se os flâmines são catecúmenos, e se abstêm de oferecer sacrifícios, decidiu-se que sejam admitidos ao batismo depois de três anos²³⁹.

Tomando as três normas que tratam dos flâmines em conjunto, pode-se deduzir que vários desses oficiais, que eram precisamente detentores de posição social de destaque nas pequenas cidades da *Hispania*, tinham começado a adentrar os grupos cristãos. Contudo, devido à conotação religiosa de seu cargo, esta entrada não deve ter sido pacífica. Se alguns deles continuaram a sacrificar aos ídolos, outros provavelmente deixavam de fazê-lo, como demonstra o cânone 4. Se eles podiam deter o título de flâmine sem ter que realizar os sacrifícios, porque não permitir que pessoas influentes entrassem para a igreja em um momento que esta ainda era considerada *superstitio*, ou seja, credice à margem da lei? Poderia ser vantajoso para a comunidade ter um membro influente da sociedade romana em suas fileiras, assim como era ter como bispos e líderes homens de cultura, às vezes até mesmo aristocratas, como se tornou cada vez mais comum ao longo do séc. IV.

Os flâmines constituem um caso bastante interessante de nosso estudo justamente porque estão na fronteira da interdição por impureza de idolatria e na interdição por impureza própria da ocupação que exercem. Em todo o caso deve ter sido bastante difícil atingir consenso na elaboração destas normas. Em um concílio de penas e prescrições rigorosas como o de Elvira é provável que houvesse líderes que não viam com bons olhos a participação de flâmines nas comunidades cristãs. Afinal, eram sacerdotes do culto politeísta.

No concílio de Arles a primeira norma a tratar da dicotomia interdição-permissão para entrar para a Igreja é uma autorização com ressalvas, uma saída de

²³⁹ Concílio de Elvira, c. 4.

concessão para uma questão bastante delicada, a imposição de mãos para os doentes em leito de morte:

Sobre os que estando doentes, queiram crer (tornar-se cristãos), decidiu-se que deve-se impor-lhes as mãos²⁴⁰.

Parece que aqui se retoma um tema já abordado com detalhe em Elvira:

Os gentios que, estando doentes, desejem que se lhes imponham as mãos, se é sabido por todo lado que levam uma vida honrada, decidiu-se que se lhes imponham as mãos e sejam convertidos em cristãos²⁴¹.

Uma posição intermediária entre cristão e não cristão era ocupada principalmente por dois grupos: os penitentes e os catecúmenos. A vida honrada neste caso não seria outra coisa que uma vida de acordo com as normas de comportamento do Cristianismo. Honra, dignidade caminhavam junto com honestidade e pureza e eram a contraposição daquilo que devia ser a todo custo evitado nas comunidades: desonra, desmedida, impureza e erro. Deste modo, os gentios, ao tornarem-se cristãos, estariam se purificando. Eles não poderiam mais contaminar a comunidade, pois renunciaram à vida anterior de impureza do politeísmo e abraçaram a nova vida em Cristo com todas as suas conseqüências.

Continuando a abordar a questão do perigo de contaminação que o Outro traz para os cristãos, trato agora de um grupo muito específico de regras, formado pelo cânone 12 (11) de Arles e pelos cânones 15, 16 e 17 de Elvira²⁴²: as interdições ao casamento de jovens cristãs com gentios, judeus, hereges e sacerdotes dos ídolos. Pode-se comparar:

²⁴⁰ Concílio de Arles, c. 6.

²⁴¹ Concílio de Elvira, c. 39.

²⁴² Estas normas já foram analisadas no capítulo cinco em que trato das limitações à mobilidade social da mulher, capítulo 5, p. 116-117.

Havendo abundância de donzelas não devem ser dadas em casamento aos gentios as virgens cristãs de maneira alguma, a não ser que, inflamando-se a idade em flor, termine em adultério da alma²⁴³.

as jovens cristãs que tenham se casado com os gentios decidiu-se que sejam por um tempo afastadas da comunhão²⁴⁴.

Este é um ponto em que Arles e Elvira convergem bastante. Ambos os concílios tratam de casos muito semelhantes que dão origem a interdições ao casamento de jovens cristãs com não cristãos ou hereges. Mais do que isso os cânones 12 (11) de Arles e 15 de Elvira tratam exatamente da mesma conduta, diferindo em que Elvira detalha mais o motivo e instaura uma proibição de fato, enquanto que Arles institui a punição para a realização da conduta.

Nos cânones 16 e 17 de Elvira a interdição é ao casamento com hereges, judeus e sacerdotes dos ídolos. Estas normas especificam quais os principais grupos de não cristãos com os quais os fiéis não deveriam de forma alguma misturar-se. O casamento implicaria na geração de filhos, no contato prolongado, na aliança entre famílias. Era preciso ter clareza de quem era e quem não era cristão para estabelecer com quem uma jovem cristã poderia casar. Neste sentido a distinção em relação àqueles grupos tinha papel fundamental na definição da identidade dos próprios cristãos.

A separação dos cristãos em relação a judeus e hereges obedecia a um conjunto de princípios diferente. Estes grupos não realizavam sacrifícios sangrentos aos deuses politeístas. Então qual a justificativa para tal separação?

Os judeus eram vistos como responsáveis pela crucificação de Jesus, mesmo que nos evangelhos eles apareçam junto com os romanos preparando sua prisão e condenação²⁴⁵. Além disso, a própria crucificação era uma forma de punição romana, nunca foi judaica. Mas se alguém tivesse de ser responsabilizado pelo que acontecera com Jesus dificilmente se poderia culpar o estado romano, ou isto somente intensificaria a posição marginalizada dos grupos cristãos diante da sociedade mais ampla. É bom lembrar que o grupo dos seguidores de Jesus, mais tarde cristãos, surgiu como um ramo do Judaísmo, um ramo marginal, e bastante heterodoxo, mas que rapidamente se

²⁴³ Concílio de Elvira c. 15.

²⁴⁴ Concílio de Arles c. 12 (11).

²⁴⁵ Ver Lc 22, 52-53; 66-68 e Mt 27, 1-2.

diferenciou desta religião de uma forma geral. O movimento de recusa à religião e à identidade judaica foi numa crescente ao longo dos séculos iniciais do Cristianismo culminando em uma série de regulações, principalmente cânones conciliares, que segregaram e culpabilizaram os judeus de diferentes formas e em diferentes situações²⁴⁶.

Havia um elemento de etnicidade em relação aos judeus que não se podia ignorar, mas como a entrada de gentios para o judaísmo não era impossível, ainda que pouco comum, as questões de crença e prática ganharam maior relevância em relação à origem étnica. Os judeus não reconheciam em Jesus mais que um mestre (*rabi*), e a idéia de que ele pudesse ser em qualquer nível o messias lhes parecia absurda. Afinal, a grande maioria concordava que o ungido de Deus deveria restaurar o reino de Israel à glória dos tempos de Davi e Salomão, algo que, evidentemente, não aconteceu. As práticas do judaísmo diferenciavam-se nitidamente das práticas cristãs. As celebrações se davam aos sábados, em hebraico, e a observância da lei mosaica e sua interpretação estavam no centro das obrigações religiosas.

Mesmo tendo-se originado a partir do Judaísmo, o Cristianismo já vinha se diferenciando daquele desde as primeiras décadas de sua existência. Na verdade, a própria convivência entre cristãos e judeus era cada vez mais limitada, em um esforço de separação que resultava de uma forma ou de outra na construção da identidade cristã:

Se algum clérigo ou batizado come com judeus, concordou-se que se abstenha da comunhão, para que se emende (*ut debeat emendari*)²⁴⁷.

Esta repreensão enfática marca com grande rigor a separação entre cristãos e judeus. Era como se pelo próprio contato o cristão estivesse perdendo algo de si mesmo, um elemento definidor de sua natureza cristã, e tornando-se desta forma assimilável aos judeus. Era a pureza da sua condição de cristão que estava em jogo. O contato com o Outro contaminava, e a abstenção da comunhão deveria ser o remédio.

A necessidade de diferenciar-se dos judeus era muito grande. Em outro exemplo, um agricultor cristão não poderia ter o fruto das suas terras abençoadas por um judeu:

²⁴⁶ SILVA, Gilvan Ventura da. Constâncio II e os judeus. In **Phoenix** 8 (2002) p. 133-143. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

²⁴⁷ Concílio de Elvira, c. 50.

Concordou-se advertir aos proprietários que não consintam que os frutos que recebem de Deus com agradecimento sejam benditos por judeus, convertendo nossa bênção em algo depreciável e sem efeito. Se alguém, depois da proibição, se atreve a fazê-lo, seja apartado totalmente da igreja²⁴⁸.

Os proprietários de terras, homens sempre importantes em suas comunidades, não poderiam receber múltiplas bênçãos sobre a produção agrícola. Proibir tal duplicidade, além de estabelecer com clareza limites de convivência com os judeus, servia para reforçar a própria capacidade dos clérigos cristãos de impor normas sobre os fiéis e fazer com que fossem cumpridas.

Os hereges, por outro lado, eram aqueles cristãos considerados portadores de erros por seus ensinamentos ou práticas; qualquer grupo que não se adequasse ao padrão teológico e disciplinar imposto pela corrente dominante que se autodenominava católica, ou seja, universal. Mas não era apenas isso, muitos dos chamados hereges apontavam erros da mesma natureza na própria corrente dominante, o que era na verdade um fator desestabilizador do grupo majoritário, pois, normalmente, todos as vertentes se consideravam a “verdadeira Igreja” e os únicos portadores da Verdade.

A diferença entre os cristãos católicos e os hereges era mais difícil de estabelecer do que aquela entre cristãos e judeus. Afinal, até o auge do movimento conciliar, bem depois do Concílio de Nicéia, não havia uma instância superior normatizadora capaz de impor-se de maneira incontestável e fazer essa diferenciação de forma oficial. O que havia era o trabalho dos teólogos que era avaliado por seus pares e pelos bispos das igrejas locais. Alguns eram estudados como escritura doutrinariamente correta; outros, considerados como contaminados com “erro”, poderiam ser anatematizados. O seu ensino poderia ser considerado herético, mesmo que aos próprios olhos não buscassem nenhum tipo de ruptura com os outros grupos cristãos, muito menos com a sua teologia, ainda em processo de formação²⁴⁹.

É importante notar que a quantidade de ensinamentos e de grupos pequenos e grandes que eram considerados heréticos era de dezenas e dezenas. Muitos dos quais só

²⁴⁸ Concílio de Elvira, c. 49.

²⁴⁹ MITRE, E. **Ortodoxia y Herejía entre la Antigüedad y el Medievo**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003, p. 15.

se conhece hoje em dia o nome do líder, e daí se tira o nome do “movimento”²⁵⁰. Em vista destas circunstâncias a entrada de pessoas vindas da heresia para a Igreja católica poderia ser problemática, principalmente se estas desejassem ascender ao clero:

Se um cristão batizado provém de qualquer heresia (*ex omne haerese fidelis si uenerit*), de nenhuma maneira seja promovido ao clero. Inclusive se alguns tiverem sido ordenados no passado, que sejam depostos de seu cargo sem vacilo²⁵¹.

O perigo de um herege se infiltrar na Igreja e começar a propagar suas idéias era considerado muito grave. Deveria ser evitado o quanto fosse possível. Por isso, uma regra como essa tinha o intuito de trazer segurança às congregações, a fim de que estas não se contaminassem com a heresia e, portanto, com o erro.

No concílio de Arles também se marca uma diferença entre católico e herege, mas a entrada à Igreja é admitida, enquanto que a entrada ao clero não é nem mencionada:

A propósito dos africanos, que praticam um rito que lhes é próprio, o de reiterar o batismo. Decidiu-se que, se alguém vem da heresia para a Igreja, deve-se interrogar-lhe acerca do Símbolo e se houver certeza de que fora batizado em nome do pai, do Filho e do Espírito Santo, deve-se impor-lhe as mãos para que receba o Espírito Santo. Mas, se interrogado não responde proclamando esta Trindade, que não seja batizado²⁵².

A visão tradicional dos historiadores da Igreja apontava para o surgimento de uma Igreja pura, livre de toda mácula e erro, que pelo seu processo de desenvolvimento comportou alguns grupos com visões equivocadas, ou mesmo mal-intencionados²⁵³. A razão disso seria a contaminação pelas filosofias gregas ou orientais, daí a deturpação da mensagem original do Cristianismo. Segundo Benoit, contudo, em 1934 o alemão Walter Bauer publicou sua tese *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*

²⁵⁰ Daí os priscilianistas, seguidores de Prisciliano, os valentinianos, seguidores de Valentino, os montanistas, seguidores de Montano, etc.

²⁵¹ Concílio de Elvira, c. 51.

²⁵² Concílio de Arles, c. 9 (8).

²⁵³ Sigo as reflexões de André Benoit a respeito desde processo *in* V.V. A. A. **Aux Origines du Christianisme**. Paris: Gallimard, 2006, p. 512.

que se opunha à perspectiva vigente até então. Para este autor, as versões do Cristianismo nascente na maior parte das regiões do Mediterrâneo Antigo eram o que mais tarde seria chamado de heresias, e as idéias que vinham da sede romana, e que posteriormente ganharam prevalência sobre as demais, acabaram sendo chamadas de ortodoxia. O debate historiográfico suscitado desde então caminhou para uma convergência em que os historiadores tendem a concordar que:

Longe de manifestar uma unidade, o Cristianismo dos primeiros tempos era múltiplo e variado, diverso; esta diversidade muitas vezes chegava à oposição e exclusão recíprocas. (...). Assim originalmente coexistiram várias correntes que não são heréticas na medida em que esta noção ainda não estava definida, mas que também não eram ortodoxas, pelo mesmo motivo.

Ao longo dos séc. II e III vê-se pouco a pouco uma doutrina dominante emergir, uma ortodoxia que terminará por se impor e se opor às outras, qualificadas de heréticas. Portanto a ortodoxia não aparece primeiro, ela é um processo²⁵⁴.

Continuando seu argumento, o autor afirma que o assentamento da ortodoxia se deu pela via da transmissão da tradição apostólica pelos bispos, e pelo quadro normativo resultante da utilização do Símbolo dos Apóstolos como parâmetro de fé. Quanto à transmissão da tradição apostólica pelos bispos, minha opinião concorda com Claudia Rapp, de que esta foi uma justificativa construída *a posteriori* para dar conta do aumento de poder dos bispos nas comunidades locais²⁵⁵. Quanto ao uso de símbolos como parâmetro de fé, o próprio Concílio de Arles preserva uma norma que aponta no mesmo sentido, o cânone 9 (8), que dispõe acerca dos africanos. Na realidade, esta norma foi parte da tentativa de solucionar a controvérsia donatista, um conflito exemplar da dicotomia heresia-ortodoxia²⁵⁶.

O processo de formação do Cristianismo parece muito mais paulatino e gradual do que a algumas décadas atrás. A formação do clero, a predominância de Roma sobre as demais sedes episcopais do Ocidente, a padronização das crenças na forma de uma ortodoxia, tudo isso são processos que começaram cedo. Porém, iniciado o séc. IV, ainda não se haviam concluído, então o que dizer desta diferença ortodoxia-heresia? Este é um processo lento, que não pode ser visto isoladamente em relação a outros

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 515

²⁵⁵ Ver capítulo 1, p. 34-35.

²⁵⁶ Ver capítulo 3, p. 65-71.

como os anteriormente citados, mas também se relacionam com outros, tais como: a formação do cânone do Novo Testamento, as transformações na liturgia, nas representações iconográficas, na arquitetura dos edifícios de culto, etc. Nos cânones de Elvira e Arles os hereges já se constituem em um grupo do qual se busca concretamente estar separado. Os trabalhos dos teólogos dos séculos II e III não eram um registro transparente das diferenças entre os corretos e os errados, entre os ortodoxos e os heréticos. Na realidade, eles constituíram um esteio fundamental para dar suporte às diferenças que se afirmaram por processos diversos: alguns políticos, e pela dinâmica própria das comunidades locais e, claro, também pelas questões de doutrina.

A afiliação religiosa dos indivíduos era uma das mais importantes questões das comunidades cristãs desta época. Além de distinguir muito bem os que eram e que não eram cristãos, era preciso manter as portas abertas aos que quisessem ser salvos. Era possível, por exemplo, que ex-hereses fossem aceitos na congregação, e inclusive no batismo, como cristãos de pleno direito:

Se alguém passa da igreja católica a uma heresia e retorna de novo a ela, decidiu-se que [a este] não se deve negar a penitência, posto que reconheceu seu próprio pecado; e que faça penitência por dez anos; depois dos dez anos, deve-se admitir-lhe à comunhão. Por outro lado, se foram levados [à heresia] sendo crianças, devem ser admitidos sem demora, posto que não pecaram por sua própria culpa²⁵⁷.

Pode-se dizer, portanto, que o estabelecimento de uma identidade própria para os grupos cristãos passava pela demarcação da fronteira com o Outro, e não apenas nomeando quem é o Outro, mas também estabelecendo com clareza quais crenças e quais práticas determinavam esta diferença.

Como visto anteriormente, a interdição ao clero era uma maneira de tentar frear a difusão das idéias heréticas entre as comunidades católicas. É curioso que o mesmo não se aplique aos sacerdotes dos ídolos. Talvez este seja um sinal de que as crenças do politeísmo tradicional não ameaçavam o Cristianismo tão fortemente quanto as heresias; ou, e esta é minha idéia, pode ser que os sacerdotes dos ídolos tivessem uma posição de

²⁵⁷ Concílio de Elvira c. 22.

destaque na sociedade e, por isso, seria mais interessante manter estes indivíduos dentro das fileiras cristãs:

Os sacerdotes que se limitam a levar coroas, mas não sacrificam nem oferecem seu dinheiro aos ídolos, decidiu-se que ao cabo de dois anos recebam a comunhão²⁵⁸.

A dinâmica das comunidades cristãs é delicada e ao mesmo tempo fluida: permite que algumas pessoas entrem, outras não; alguns entram, mas não podem passar de catecúmenos; outros, como os ex-hereses, chegam a cristãos de pleno direito, mas não podem integrar o clero. É um sistema complexo de permissões e interdições. Isto lembra o sistema imunológico do corpo humano, o qual permite que várias substâncias ou corpúsculos entrem, mas a partir daí as defesas do organismo são ativadas na forma de diferentes barreiras que não permitem que o corpo seja contaminado e contraia uma infecção²⁵⁹.

Os grupos cristãos precisavam se abrir para certos setores da sociedade, a fim de crescer e tentar se estabelecer de maneira mais eficiente no seio da sociedade romana mais ampla. No entanto, assim como o organismo não pode deixar qualquer substância entrar para que não prejudique a si mesmo, da mesma maneira os grupos cristãos não permitiam que qualquer pessoa entrasse para a Igreja. Desenvolveu-se uma seletividade gradual em que os critérios de permissão não eram apenas os de concordância doutrinária e teológica, mas também, segundo parece, eram critérios de vantagens e desvantagens para as próprias comunidades locais. Penso que esta é uma maneira válida de explicar as restrições para a entrada de certos indivíduos à igreja, principalmente hereges e judeus, e a permissividade maior na entrada de alguns gentios, entre eles flâmines e sacerdotes dos ídolos.

Um dos pontos de sutil divergência na política de interdições e permissões que ajudaria a construir a identidade cristã, o tratamento reservado aos cristãos que abandonavam a igreja, pode ser visto na comparação do tratamento reservado aos apóstatas em Elvira e Arles:

²⁵⁸ Concílio de Elvira, c. 55.

²⁵⁹ Esta analogia de um sistema social para com um sistema orgânico pode ser vista nas obras de Fritjof Capra, tais como CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Cultrix 1990; e *Idem*. **A Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix 2006.

Se algum batizado apóstata já não se achega à igreja por muito tempo, mas eventualmente retorna sem ter sido idólatra, decidiu-se que ao cabo de dez anos receba a comunhão²⁶⁰.

Aqueles que apostataram e que nunca se apresentam à igreja, que não pedem para fazer a penitência e que, em seguida, pegos por doença, pedem a comunhão, foi decidido que a eles não se conceda a comunhão, a menos que se curem e apresentem frutos dignos de arrependimento²⁶¹.

De acordo com os legisladores de Elvira, ao não comparecer à assembléia dos crentes (*ecclesiam non accesserit*), o apóstata comete uma falta que não é considerada leve, mas também não está entre as mais graves. Por isso uma penalidade de intensidade entre média e alta, dez anos de penitência, é suficiente para que ao cabo deste período o indivíduo possa ser readmitido à comunidade. Fica implícito que a gravidade do fato seria muito maior se ele houvesse, no período de apostasia, idolatrado (*si tamen aliquando fuerit reuersus nec fuerit idolator*).

Em Arles a situação é um pouco diferente. Aqui se trata dos apóstatas que não recorrem ao expediente da penitência para se reconciliar com Deus e a comunidade dos santos, mas ao invés disso pedem a comunhão no leito de morte. Para estes seria muito conveniente não ter de passar pelas provas de esforço de um penitente, e, ainda assim, receber a comunhão e com ela a garantia de salvação no além vida. Mas não há almoço grátis, nem no Cristianismo Antigo. A partir do concílio de Arles, sem dar demonstração de mudança de comportamento não mais se concederia comunhão nem a um ex-cristão. As regras editadas nos concílios começavam a restringir a aplicação de princípios gerais que vigiam nas comunidades cristãs como um todo. O princípio de não negar a comunhão ao pecador no leito de morte, por exemplo, não se mantinha diante de diversas condutas.²⁶²

Estas restrições são a face visível de processos lentos e difusos no seio das comunidades cristãs, processos que concentraram, através da dinâmica cotidiana das

²⁶⁰ Concílio de Elvira c. 46.

²⁶¹ Concílio de Arles c. 22.

²⁶² Podem ser vistos alguns exemplos dessa sobreposição das normas conciliares ao costume de dar a comunhão sempre que o pecador a requisita no leito de morte nos cânones 12, 17, 18, 72 e 75 de Elvira

congregações e também dos concílios e de suas normas, as decisões e o poder cada vez mais nas mãos dos clérigos, e, dentro da ordem clerical, cada vez mais nas mãos dos bispos. São a institucionalização dos ofícios eclesiásticos e a formação da identidade cristã, processos já conhecidos pelos historiadores, mas olhando com cuidado a legislação conciliar pode-se vê-los sendo postos em marcha.

Além de interdições para ingressar na ordem clerical havia também outra ordem de disposições. Alguns clérigos chegaram a ser *traditores*, traíram a fé cristã durante os tempos das perseguições e estavam, por isso, impedidos de permanecer nos cargos oficiais da igreja:

Acerca daqueles que entregaram os livros santos, os vasos sagrados, ou o nome de seus irmãos, decidiu-se que quaisquer dentre eles que conste nos registros oficiais, e não por simples testemunhos, sejam excluídos da ordem clerical. Se, mais além se descobre que estas pessoas realizaram ordenações, e que boas razões existem em favor daqueles que foram ordenados, que esta ordenação não seja por si mesma um impedimento. E porque muitos são aqueles que se opõem à igreja e crêem poder tornar-se acusadores produzindo testemunhos viciados, isto não será mais permitido; Isto pode ocorrer somente, como dito acima, se eles puderem fazer uso de documentos oficiais²⁶³.

Durante as perseguições algumas pessoas eram coagidas a denunciar quem era e quem não era cristão, ou, instados pelas autoridades romanas tinham de entregar materiais e apetrechos litúrgicos. Estes indivíduos tinham seus nomes constando nos registros oficiais dos documentos romanos como denunciadores dos crimes pelos quais os cristãos eram condenados. Se alguém tivesse seu nome ali é porque havia traído seus irmãos e a fé em Cristo. Contudo, em se tratando de um membro do clero, a punição era aparentemente branda: apenas a deposição do cargo. Por que uma pena branda para um ato tão grave? É bastante possível que se tratasse neste caso de bispos ou, pelo menos de clérigos. Digo isto porque, mais à frente, a norma trata do que fazer no caso de que “se descobre que estas pessoas realizaram ordenações”. Só bispos ou presbíteros mais graduados podiam realizar tais atos. Isto pode indicar que o poder da ordem clerical nas comunidades cristãs era grande o suficiente para abrandar penas sancionadas contra

²⁶³ Concílio de Arles, c. 14 (13).

eles. Ou seja, no grau de institucionalização em que as comunidades locais se encontravam na época do Concílio de Arles, já se pode constatar um traço de corporativismo, de favorecimento entre os membros mais graduados da instituição eclesiástica.

Para finalizar o comentário sobre este aspecto da formação da identidade cristã através da demarcação das fronteiras com o outro, abordarei mais três normas provenientes do Concílio de Elvira. A primeira trata do casamento entre um homem cristão e uma mulher não cristã; a segunda proíbe os cristãos de subir ao capitólio para sacrificar aos ídolos; e a terceira diz que os que quebram os sacerdotes dos ídolos não devem ter seus nomes incluídos entre os mártires.

O primeiro caso envolve, todavia, um adultério com um elemento externo à comunidade:

Se algum cristão batizado, tendo esposa, comete adultério com uma judia ou gentil, seja apartado da comunhão. Em caso de ser descoberto por outro, poderá ser associado a comunhão do Senhor depois de cinco anos, uma vez cumprida a penitência estabelecida²⁶⁴.

O adultério em si mesmo era considerado uma iniquidade, e por isso já requeria o cumprimento de penitência²⁶⁵. Contudo, por se realizar com uma mulher judia ou não cristã de qualquer outra tradição, isto agravava a falta cometida. Aqui cabem as considerações acerca de pureza e contaminação que já venho citando desde antes²⁶⁶. O pecado, nesse caso o contato com as mulheres não cristãs, rompe um estado de pureza no qual o cristão se encontra a partir do batismo e arrependimento de seus pecados. Este contato o contamina, afinal um dos significados originais da palavra pecado é mácula, ou mancha. Destituído de sua pureza o cristão deve entrar em penitência, na ordem dos penitentes, para readquirir ao fim do cumprimento das exigências a sua pureza de cristão batizado detentor de plenos direitos.

²⁶⁴ Concílio de Elvira, c. 78.

²⁶⁵ A punição para o homem que adulterava uma só vez era uma advertência verbal, mas se era adúltero contumaz deveria ser repreendido na hora da morte antes de conceder-lhe a comunhão. Concílio de Elvira, c. 47.

²⁶⁶ Ver cap. 4, p. 86-89.

A construção desse sistema de separação das pessoas baseado na higienização das condutas se reflete na interdição ao contato com os não cristãos bem como na interdição aos comportamentos considerados inadequados para os fiéis. Conforme esta outra regra a seguir:

Há de proibir-se que nenhum cristão suba ao ídolo do Capitólio como se fosse um gentil para sacrificar e assista como espectador (*Prohibendum ne quis Christianus, ut gentilis, ad idolum capitolii causa sacrificandi ascendat et videat*). Se assim o fizer seja réu do mesmo delito. Se se tratar de um cristão batizado, seja recebido ao cabo de dez anos, depois de haver cumprido a penitência²⁶⁷.

Note-se que os legisladores de Elvira estão interferindo no direito de um indivíduo ir a um espaço público e, mesmo sem tomar parte nos sacrifícios de fato, bem como no direito de estar presente no momento da realização dos sacrifícios. O indivíduo em questão não pratica a conduta da idolatria propriamente dita. No entanto, sua presença no lugar do sacrifício também o contamina, pois ele está agindo como se fosse sacrificar, afinal o ritual do sacrifício não é composto apenas da imolação do animal, mas de todo o processo que inclui o comparecimento ao local, a oferta do animal e a assistência à cerimônia. Neste sentido pode-se entender a conduta citada como uma contaminação ainda que em outro nível.

Para além disso, pode-se fazer uma leitura desta norma sob um ponto de vista político e social. Havia cristãos em todos os estratos da sociedade, e, por isso mesmo, muitos homens e mulheres que tinham deveres cívicos a cumprir. Cargos oficiais da cidade romana muitas vezes implicavam no comparecimento a festivais, espetáculos, cerimônias que hoje em dia seriam chamadas de religiosos. Um cristão que fosse algo influente em sua cidade deveria participar das ocasiões em que os notáveis locais estivessem reunidos, pois estes espaços de sociabilidade também eram utilizados para troca de informações, cobrança e obtenção de favores, fazer novos contatos, etc. Contudo, estar junto com os gentios, com os praticantes das religiões tradicionais, representava o perigo da contaminação para o cristão, e isto não deveria em hipótese alguma ser permitido. Assim sendo, o indivíduo deveria cumprir penitência por dez anos antes de ser recebido novamente na comunidade dos cristãos de pleno direito.

²⁶⁷ Concílio de Elvira, c. 59

Ao que a documentação de Elvira e Arles indica, as comunidades cristãs representadas nos dois concílios estavam lidando com uma série de desafios que as forçava a melhor definir sua identidade, mas buscavam fazê-lo sem bater de frente com as religiões tradicionais e o estado romano que lhes dava suporte. As próprias práticas cristãs tinham que se adaptar ao novo momento que o Cristianismo vivia, saindo das perseguições e buscando um convívio menos conflituoso com o Outro, ainda que, ao mesmo tempo, buscasse diferenciar-se deste Outro. A norma a seguir mostra bem este processo:

Se alguém despedaça os ídolos e é executado ali mesmo, concordou-se que não se inclua o seu nome entre os mártires, posto que não está escrito no Evangelho, nem se deve pensar que tenha-se agido desta forma no tempo dos apóstolos²⁶⁸.

O mesmo comportamento que havia sido louvado e aplaudido durante muito tempo, agora deixava de sê-lo. É acomodação ou adequação do Cristianismo à sociedade que o via inicialmente como elemento de desestabilização do sistema social. Essa situação muda de fato quando um número maior de pessoas se converte ao movimento cristão, e, ao mesmo tempo, quando os comportamentos dos membros deixam de ser fragorosamente contrários à moral e à religiosidade tradicional. Assim, deixando de louvar o comportamento de quem destruía os ídolos, as lideranças cristãs buscavam preparar um terreno mais seguro para uma convivência mais pacífica do Cristianismo com a sociedade e o estado romano.

A construção da identidade cristã nos concílios envolvia outro processo para além das confrontações com o Outro. As igrejas locais se constituíam pela sucessão das famílias que permaneciam fiéis à crença mesmo nos tempos de dificuldades como fora as perseguições e as crises econômicas e políticas que marcaram o séc. III. Porém, nesta época, aconteceu um aumento significativo das conversões dos praticantes das religiões tradicionais em geral à nova fé. Na próxima seção examinarei os processos de permissão e interdição à entrada de determinados indivíduos e grupos sociais à Igreja.

6.2 As comunidades cristãs se definem

²⁶⁸ Concílio de Elvira, c. 60.

Quinze normas se enquadram nessa categoria, nove de Elvira e seis de Arles. Algumas delas já foram analisadas em outras secções, mas serão abordadas agora sob um novo olhar.

Na primeira secção deste capítulo, na discussão a respeito dos não cristãos, comentei a respeito dos flâmines, objeto dos cânones 2, 3, e 4 de Elvira²⁶⁹. Retorno agora a esta questão sob o ponto de vista da inserção social destes indivíduos.

Dois fatores distinguem fundamentalmente o cristão do gentio. Por um lado, obatismo, a entrada do catecúmeno na ordem dos cristãos de pleno direito (*fidelis*), por outro lado os politeístas estavam caracterizados pela realização do sacrifício sangrento, típico das religiões tradicionais. Dessa forma, é paradoxal que o conjunto destas regras permita que sacerdotes “pagãos” permaneçam como membros da igreja, não obstante exercerem tais cargos.

Retorno agora às regras do Concílio de Elvira em que abordei os flâmines para ressaltar um outro aspecto do qual ainda não tratei: a importância de manter pessoas de posição influente nas cidades dentro das comunidades cristãs.

O interessante é comparar as três normas que falam do flâmines com outras, como por exemplo, a do cristão que sobe ao capitólio para assistir ao sacrifício (pena de dez anos de penitência), ou a cristão que se torna apóstata (pena de 10 anos de penitência). Por mais que as normas que buscam preservar a pureza e impedir a contaminação dos cristãos sejam as mais importantes, e que vão balizar a construção da disciplina eclesiástica, há também outras forças em ação, concomitantemente, para determinar a separação entre o que é próprio e adequado aos cristãos do que não é.

O flâmine que não houvesse sacrificado poderia permanecer em meio à congregação, ainda que sob a categoria de penitente e não mais de cristão de plenos direitos (*fidelis*). Não obstante, sua salvação estaria preservada, pois no leito de morte receberia a comunhão e sua influência benéfica para a comunidade estaria resguardada como uma vantagem para a própria congregação, coisa que não aconteceria se ele fosse excomungado de forma definitiva.

A natureza da legislação conciliar não permite que se reconheçam com clareza dois pesos e duas medidas no tratamento dispensado aos grupos sociais, mas sim vários pesos e várias medidas. O que farei nesta secção é identificar alguns grupos ou tipos

²⁶⁹ Ver acima p. 133-136.

sociais para os quais a legislação apresenta maior ou menor severidade e refletir sobre o porquê destas diferenças.

Um segundo grupo de normas que se pode comparar por oposição às que tratam dos flâmines é constituído pelos cânones 62 de Elvira e 3, 4 e 5 de Arles: certas categorias profissionais, ou melhor dizendo algumas ocupações específicas tornavam os indivíduos que as exerciam impedidos de permanecer como cristãos de pleno direito:

Se um auriga ou pantomimo (*si auriga aut pantomimus*) querem abraçar a fé, decidiu-se que previamente renunciem a seu ofício (*ut prius artibus renuntient*), de tal maneira que não voltem nunca a ele. Só então sejam finalmente admitidos. Se tentarem agir contra esta proibição, que sejam expulsos da igreja (*proiciantur ab ecclesia*)²⁷⁰.

Sobre aqueles que tomam armas [que se engajam no exército] em tempo de paz, decidiu-se excluí-los da comunhão (*abstineri eos ab communione*)²⁷¹.

Sobre os condutores de bigas e quadrigas (*agitoribus*) que são cristãos batizados, decidiu-se que, enquanto exerçam esta atividade (*quamdiu agitant*), sejam excluídos da comunhão²⁷².

Sobre a gente de teatro [atores e outros], decidiu-se que, enquanto exerçam esta atividade (*quamdiu agunt*), sejam excluídos da comunhão²⁷³.

Estas quatro normas abordam três grandes categorias distintas: soldados, condutores de bigas e quadrigas e gente de teatro (atores, pantomimos e outros). Para cada uma delas pode haver motivações específicas para a proibição, no entanto os legisladores se calam em relação a isso. Apenas proferem o interdito, deixando ao historiador a tarefa de cogitar o valor que motiva a sanção.

Em relação aos que tomam armas em tempo de paz, deve-se notar que os grupos cristãos desde muito cedo manifestavam uma postura pacifista e pregavam o não envolvimento de seus adeptos nas questões de guerra. Isto por si só não seria motivo

²⁷⁰ Concílio de Elvira, c. 62.

²⁷¹ Concílio de Arles, c. 3.

²⁷² Concílio de Arles, c. 4.

²⁷³ Concílio de Arles, c. 5.

para impedir o indivíduo de ser um cristão batizado e gozar dos direitos decorrentes desta condição. A idéia de que a atividade guerreira implica em ter que tirar a vida de outras pessoas tende a ser um argumento forte neste tema, no entanto, há de se lembrar que aqui se trata de entrar no exército em tempo de paz, o que a princípio diminui as chances de ter de matar um inimigo.

A reserva que se faz aos condutores de bigas e quadrigas parece, inicialmente, menos problemática. Os espetáculos nos quais estes indivíduos atuavam eram oferecidos pelos grandes homens, os poderosos e detentores de cargos oficiais das cidades romanas, geralmente, em honra aos imperadores e aos deuses. Este envolvimento com o culto às divindades tradicionais se traduzia no oferecimento de grandes sacrifícios sangrentos e em cerimônias religiosas de toda a sorte. E isto acontecia intercaladamente com os espetáculos que, às vezes, podiam durar dias. Tudo em honra às divindades politeístas. O paradoxo está em que, realmente, alguns dos que organizavam e realizavam tais espetáculos eram também os notáveis das cidades, entre os quais estavam os flâmines, sacerdotes honoríficos do estado romano. Os flâmines que se abstinham de realizar sacrifícios, e apenas ofereciam espetáculos tinham de permanecer apartados da comunhão até o fim da vida. Contudo, se não oferecessem sacrifícios, tudo indica que não precisavam renunciar ao prestigioso título que detinham²⁷⁴. Eles continuavam sendo flâmines, mesmo que estivessem na ordem dos catecúmenos, ou na ordem dos penitentes. Não deixavam de fazer parte da comunidade. Qual a diferença da penalidade aplicada aos flâmines para aquela aplicada às outras categorias sociais que venho mencionando?

Os soldados condutores, e a gente de teatro estavam excluídos da comunhão enquanto exercessem suas ocupações, já os flâmines não. Eles continuavam detendo o título que lhes dava prestígio e status social em suas comunidades, contanto que não realizassem uma das incumbências próprias ao cargo, que eram as imolações. Entretanto, não precisavam renunciar ao prestígio e à posição de destaque que o título lhe trazia. Se os flâmines continuassem com as outras atividades próprias do seu ofício, como o oferecimento de espetáculos, por mais que fossem, em última instância, sacerdotes dos ídolos sancionados pelo estado romano, eles ainda assim poderiam integrar por toda a vida a ordem dos penitentes e, no leito de morte receber a comunhão. Isto parece contraditório, também, com a norma que pune com severidade o cristão que

²⁷⁴ Concílio de Elvira, c. 4.

sobe ao capitólio como se fosse sacrificar aos deuses, mas apenas assiste a realização dos sacrifícios (pena de dez anos de penitência).

Podem-se notar com isso dois fatores que interagem de maneira particularmente exemplar no trato com os flâmines, sua entrada e permanência nas comunidades cristãs. De um lado eles não poderiam ser considerados suficientemente puros, pois a natureza de suas incumbências os aproximava perigosamente dos deuses politeístas, do culto ao imperador, de aspectos dos mais recrimináveis das religiões tradicionais. De outro lado, eram pessoas que haviam se convertido ao Cristianismo, e que com sua influência e posição social poderiam atuar de maneira positiva para a proteção das comunidades e mesmo para a maior aceitação social dos grupos cristãos.

Tudo indica que os grupos cristãos inclinavam-se a uma maior atenção, e talvez maior flexibilidade, no trato com os poderosos, com os indivíduos cuja presença era vantajosa para a comunidade. Esse parece ser o caso dos flâmines e também o dos governadores de província e altos funcionários, como apontam também duas normas em Arles:

Os governadores (*de praesidibus*) que são cristãos batizados e se engajam na via administrativa (*ad praesidatum consilium*), foi decidido que depois de sua designação recebam cartas eclesíásticas de comunhão, com esta condição que por onde quer que exerçam suas funções sejam supervisionados pelo bispo local, e que, se vierem a cometer atos contrários à disciplina [eclesíastica], somente então sejam excluídos da comunhão²⁷⁵.

Para aqueles que queiram exercer uma função pública (*qui in re publica agere volunt*), que valha o mesmo²⁷⁶.

Os altos funcionários que eram deslocados pelo estado romano de uma província a outra, por meio destas cartas de comunhão tinham o benefício do rápido reconhecimento da legitimidade de seu batismo por comunidades distantes, que

²⁷⁵ Concílio de Arles, c. 7.

²⁷⁶ Concílio de Arles, c. 8.

possivelmente nunca haviam tido contato com sua congregação de origem²⁷⁷. Esses documentos, normalmente assinados pelos bispos locais, afirmavam a veracidade do pertencimento de alguém à igreja. Isto deveria ser suficiente para que o cristão que se deslocasse no Império Romano pudesse ser reconhecido como tal, sem precisar passar por outros tipos de provação, ou por uma nova iniciação, a qual poderia requerer anos de catecumenato até chegar ao batismo.

Outro aspecto desta regra é que ela é um dispositivo de fortalecimento do poder episcopal e, logo, do poder clerical. Neste momento as comunidades estão deixando de ser regidas pelos presbitérios, conselhos de anciãos ou conselho de todos os clérigos, e passando a ser regidas, cada vez mais diretamente pelo seu bispo, o primeiro entre os clérigos. É interessante notar, também, que uma norma como esta não foi pensada para qualquer cristão que esteja em viagem, mas, como os próprios cânones afirmam, estão endereçadas diretamente aos governadores provinciais (*prasedibus*) e funcionários públicos (*qui in re publica volunt agere*).

Outra norma que fala em favorecimento a certos indivíduos, ou de separação por parâmetros de pureza-contaminação, diz o seguinte:

O magistrado, no próprio ano em que exerce o duunvirato, lembre-se de abster-se de entrar na igreja²⁷⁸.

Os duúnviros tinham um estatuto semelhante ao dos flâmines. Detinham um cargo cívico que comportava aspectos políticos e religiosos. Eram os magistrados mais importantes nas colônias e municípios, logo, durante o ano de exercício desta função poderiam ser as pessoas mais influentes em suas cidades. Ao recomendar que não entrassem no edifício de culto, os legisladores de Elvira fechavam os olhos para o exercício próprio da função e, ao mesmo tempo, preservavam a pureza da assembléia dos crentes que não se contaminaria com a presença do magistrado impuro.

²⁷⁷ Teja descreve a evolução dos governos provinciais até o ponto em que o termo *praeses* passa a dar conta de todos os governadores provinciais. Ver TEJA, Ramón (ed.). **La Hispania Del Siglo IV**: Administración, Economía, Sociedad, Cristianización. Bari: Edipuglia, 2002, p. 21.

²⁷⁸ Concílio de Elvira, c. 56.

Reforçando o argumento da busca pela pureza frente ao medo da contaminação, há uma norma que mostra uma situação bastante delicada, a de uma casa em que os senhores eram cristãos e seus escravos não:

Decidiu-se advertir aos batizados que, dentro do possível, impeçam que haja ídolos em suas casas. Contudo, se temem a violência de seus escravos, que ao menos eles se conservem puros. Se assim não procedem, que sejam considerados excluídos da Igreja²⁷⁹.

A própria existência de ídolos dentro da casa de um cristão seria o suficiente para, de certa maneira, contaminá-lo. Se fosse alheia à sua vontade a permanência da representação figurada do deus, o fiel deveria fazer o que fosse possível para manter-se distante da contaminação. Isto poderia significar a abstenção de algumas refeições, em caso de que fossem oferecidos alimentos consagrados ao deus, ou até o comparecimento em eventos sociais, como jantares e festas em sua própria casa.

No caso dos escravos politeístas de um cristão, este poderia ter sua vida, ou sua incolumidade física posta em risco. Assim sendo, não deveria entrar em confronto direto com aqueles, mas na medida do possível deveria permanecer à margem das práticas do politeísmo.

A multiplicidade de normas, muitas delas genéricas, outras provocadas por consultas a respeito de casos específicos, apresentam uma legislação multifacetada, que pretende dar conta de assuntos muito diversificados entre si. E o próprio fazer legislativo dos concílios propiciava que os membros mais instruídos, e influentes, pudessem chegar com mais facilidade a uma instância decisória superior, como era o caso das assembléias conciliares. Pelo menos com mais facilidade do que seus irmãos de fé menos privilegiados. Neste contexto faz muito sentido que se perceba ao longo da documentação alguns privilégios sendo estendidos a determinados grupos sociais, enquanto que outros grupos, como as mulheres menos abastadas, por exemplo, sofressem pela falta de meios para lutar por espaço e direitos.

É possível perceber esta dinâmica dos grupos sociais dentro das comunidades cristãs também no Concílio de Elvira através de outra norma, que não tem a ver precisamente com ocupação laboral, mas sem dúvida com um grupo social específico:

²⁷⁹ Concílio de Elvira, c. 41.

Proíbe-se que sejam promovidos ao clero libertos cujos patronos ainda estejam vivos²⁸⁰.

Os escravos libertos, via de regra, permaneciam ligados a quem os libertava na forma de uma espécie de apadrinhamento em que o antigo dono tornava-se patrono, e o liberto permanecia ligado à sua casa e à sua autoridade, como um “agregado”. Compreende-se que, no âmbito das comunidades cristãs, a ascensão ao clero de alguns libertos pudesse ser socialmente incômoda para seus patronos, principalmente se estes permaneciam leigos e, de alguma forma, submetidos à autoridade espiritual de seus escravos. Uma norma como esta acima devia ter por objetivo preservar certa harmonia social nas comunidades, preservar certo senso de ordem, e assim fazendo contribuía nas transformações pelas quais os grupos cristãos passaram ao longo do século III.

Tais transformações, como tenho insistido, dizem muito da dinâmica adaptativa da nova fé, e ajudam a explicar o novo tipo de Cristianismo com o qual os imperadores romanos terão de lidar ao longo da maior parte do século IV, e ao qual ajudarão a transformar-se cada vez mais.

²⁸⁰ Concílio de Elvira, c. 80.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O importante não é a saída nem a chegada, mas a travessia.

Milton Nascimento

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os concílios eram evento, instituição e oportunidade de modificar a realidade de um mundo afastado no tempo, do qual eles são o próprio retrato. Através de seus cânones o leitor moderno pode ter acesso a um momento crucial da história do Cristianismo e do Ocidente: a época das grandes mudanças que marcaram os últimos decênios de real vigor do Império Romano do Ocidente. Mais que isso, eles são uma janela para as circunstâncias em que se desenrolavam as vidas de muitos homens e mulheres que passaram por um momento de intensas transformações.

O Cristianismo por eles vivido era muito mais que uma nova religião. Se fosse apenas isso teria sido assimilado pela religiosidade romana como aconteceu com outros cultos de origem oriental. Ele apresentava características particulares que tornaram sua ascensão possível. Mas não foi apenas por isso que a nova fé ganhou novos adeptos e tornou-se a herança mais importante da Antigüidade para os tempos que a sucederam. Além de sua especificidade interna como sistema de crenças e práticas, ele desempenhou um papel qualitativamente novo na sociedade romana, um papel que as religiões tradicionais nunca puderam nem jamais poderiam desempenhar.

Acredito que este trabalho ajuda a lançar luz sobre este segundo motivo, ou melhor, conjunto de motivos: aliado ao princípio de separações por pureza-impureza, o Cristianismo apresentou estratégias de inserção social que ajudaram a torná-lo um fenômeno único.

A maioria das religiões se baseia de alguma forma em interdições que visam a manutenção da pureza e o afastamento da impureza. Essa dualidade entre puro e impuro, entre sagrado e profano, se manifestava nas religiões politeístas clássicas no sacrifício sangrento e no cumprimento escrupuloso das prescrições rituais. No sistema cristão, entretanto, o sacrifício sangrento é a falta máxima, é idolatria, a traição mais grave do cristão ao Deus único e à própria identidade cristã. Para o cristão, a pureza se alcança pela manutenção da condição de santidade obtida através do batismo e pelo cumprimento das prescrições comportamentais que garantem o afastamento do mundo impuro, contaminado pela adoração aos falsos deuses. Essa inversão da função do sacrifício sangrento garantia, em última instância, a incompatibilidade do Cristianismo com as demais religiões e transformava os cristãos em *outsiders* do sistema romano tradicional.

Por causa dessa incompatibilidade, uma organização própria precisava ser estruturada para dar conta de um sistema que se constituía diferente do que tradicionalmente era considerado “religião”. Enquanto que no sistema tradicional as práticas religiosas estavam plenamente integradas à vida cívica e familiar, no Cristianismo, a princípio, isto não era possível. Por estar à margem do sistema tradicional, o Cristianismo era destituído de função cívica para as cidades e para o império. Era natural, portanto, que fosse visto como antagonista pelo *establishment*.

No contexto das famílias, os cristãos deixavam de tomar parte no culto aos antepassados e na representação dos grupos familiares diante do conjunto da cidade e da sociedade. Situações de famílias divididas por crenças religiosas provavelmente eram muito tensas neste período. As famílias enfraquecidas por cisões e desentendimentos de intensidade variada deveriam buscar restaurar a harmonia entre seus membros e, nessa situação, as conversões e reconversões entre as religiões devem ter sido mais comuns do que os dados disponíveis nos fazem supor.

Levando essa perspectiva em conta, não se pode cair na simplificação de crer que perseguições, conversões forçadas e martírios eram questões de simples intolerância dos politeístas. Os movimentos de aproximação e afastamento da sociedade romana em relação ao Cristianismo e dos grupos cristãos em relação ao sistema social que os englobava parecem, assim, mais tensos e instáveis. Dessa forma, parece que o Cristianismo precisava de sérias modificações e adequações para sobreviver. Estas, por sua vez, influenciariam de forma marcante a construção da identidade cristã.

As modificações e adequações de que falo têm a ver, principalmente, com a maneira como os cristãos se colocavam perante o meio externo: os não cristãos, e o estado romano. Sabe-se que desde as primeiras décadas de existência da nova fé havia uma comunidade cristã numerosa e influente em Roma, principalmente se a comparamos com outras comunidades nas cidades mediterrâneas. Assim como outras religiões místicas, cultos orientais e religiões estrangeiras de toda espécie, sua presença era tolerada na capital do império. No entanto, algumas das características específicas do Cristianismo tornavam sua convivência com o sistema politeísta bastante complicada.

Entre os elementos que afirmavam essas diferenças estavam a recusa ao sacrifício sangrento e adoração às imagens; a enfática afirmação da exclusividade do deus dos cristãos como único e absoluto ser supremo; e a pretensão à universalidade

manifesta na crença da abrangência da mensagem da salvação: pregar a boa-nova do Evangelho a todas as nações. Diante de diferenças tão fundamentais, como os grupos cristãos puderam sobreviver no contexto do mosaico de crenças e práticas religiosas do politeísmo, que a princípio tolerava e incorporava os sistemas estrangeiros?

Como grupo pouco numeroso relativamente aos outros, os cristãos não se mostravam particularmente ameaçadores para o estado romano e menos ainda para a religião politeísta. A excentricidade e extravagância da nova crença facilitava o enquadramento naquilo que se poderia classificar hoje como *marginal*. De início percebidos como uma corrente minoritária do judaísmo, ou como um estranho ecletismo supersticioso de cidadãos de fala grega, os cristãos só chamavam atenção nos primeiros anos por se adequar ao estereótipo de culto oriental para iniciados e por ser extremamente tenazes na defesa de suas convicções. Aliás, é essa tenacidade perante as ameaças da morte pelas feras nas arenas e a resistência aos suplícios que fez a fama de muitos mártires e acabou suscitando certo respeito.

Os cristãos subsistiam, de fato, como pequenas comunidades pouco abertas aos de fora. Na maioria das cidades do império as igrejas locais não deviam passar da reunião de uma ou duas dúzias de famílias. Em Roma, por outro lado, poderiam atingir um número um pouco mais significativo, em torno de alguns poucos milhares de pessoas. Porém, diante de uma população de um milhão de habitantes eram pouco expressivos.

A despeito desse início modesto as comunidades cristãs cresciam, se firmavam e se organizavam apartadas do quadro jurídico geral do estado romano, e por isso mesmo, necessitavam de suas próprias regras a fim de se estruturar. Seguindo a cultura de decisões coletivas do Mediterrâneo antigo, as comunidades eram auto-reguladas pela reunião dos seus membros mais velhos em conselhos de anciãos chamados de presbitérios. Ao mesmo tempo, em muitas comunidades um desses anciãos era reconhecido como possuidor de qualidades excepcionais, ou reverenciado por ser muitas vezes o mais exemplar dentre eles, e recebia o título de bispo. Foi natural, então que os bispos de diferentes comunidades se reunissem para tomar decisões e resolver alguns problemas mais graves.

Algumas das questões mais importantes tratadas por eles tinham que ver com as relações entre cada cristão, cada comunidade e suas lideranças com os não cristãos e com o estado romano.

Ao longo dos séc. II e III muitas perseguições foram postas em marcha contra os cristãos. Estas ações eram organizadas pelo estado romano a fim de impedir a propagação de um tipo de ensinamento considerado nocivo à verdadeira religião e ao império. Os cristãos, considerados ateus, tiveram de construir uma maneira de manter seus grupos coesos mesmo em lugares ou épocas em que não era possível ter edifícios onde se reunir publicamente. Isto favoreceu o fortalecimento da prática de colocar por escrito suas doutrinas, assim como a conservação de textos contendo tais ensinamentos. Um *corpus* doutrinário se constituía.

Parte dele era considerado sagrado, o chamado cânone das escrituras, e outra parte eram comentários autorizados que interpretavam, esclareciam e às vezes sistematizavam os ensinamentos cristãos. Junto com esses conjuntos textuais algumas apologias, ou defesas da fé eram escritas no sentido de explicar melhor a fé cristã para a sociedade em que estavam inseridos. Cristãos com sólida formação clássica, erudição e conhecimentos de filosofia e retórica se destacaram por arquitetar um conjunto conceitual que apresentava um Cristianismo muito mais palatável aos politeístas e, principalmente, às elites.

Porém algo mais era necessário. As próprias comunidades cristãs precisavam deixar uma atitude combativa e conflitiva em relação ao estado romano. Nesse sentido algumas medidas tomadas em Elvira e Arles podem ser vistas como passos nessa direção: O cânone 10 (9) de Arles, por exemplo, ordenava que se retirassem as cartas de confessores de seus portadores e substituí-las por simples cartas de comunhão, deixando essas lideranças morais e espirituais como se fossem meros leigos.

Uma das conseqüências dessa norma era a redução drástica da importância dos confessores nas comunidades cristãs. Retirando deles as cartas que atestavam sua condição, não havia maneira de comprovar que de fato houvessem resistido com bravura às torturas ou a outras instâncias coercitivas das perseguições. Ao dar-lhes simples cartas de comunhão, sua posição dentro das comunidades ficava reduzida à força de seu próprio testemunho, já que nenhum documento poderia provar que aquilo que diziam era verdade. Olhando com atenção, as conseqüências disso para a inserção das comunidades cristãs no seio da sociedade mais abrangente são bastante expressivas.

A Igreja-instituição deixava com isso de valorizar comportamentos de desobediência ao estado romano. Os confessores, neste caso, haviam sofrido durante as perseguições por recusar-se a prestar culto aos deuses tradicionais ou ao imperador. Na

prática, em relação à Grande Perseguição de Diocleciano, eles desobedeciam a um decreto imperial que estabelecia que todos os cidadãos deveriam realizar sacrifícios pela prosperidade do império e saúde do imperador. A pena para os que não cumprissem essas determinações era a morte ou trabalhos forçados em minas.

Ao deixar de sancionar as desobediências, a Igreja-instituição mandava uma mensagem ao estado romano. Esta era uma manifestação de que os cristãos procuravam ser bons cidadãos do império, e que não tinham o desejo de desrespeitar as leis nem a ordem social. Tal postura certamente era bem vista pelas autoridades, e contribuía para suavizar a imagem dos cristãos e das igrejas locais. O custo dessa posição, no entanto, era a diminuição do caráter carismático da liderança das comunidades, e o proporcional aumento de importância do caráter institucional e hierárquico de setores da liderança cristã, principalmente dos bispos.

O cânone 60 do Concílio de Elvira é ainda mais explícito em relação a esse processo. Ele afirma que “se alguém despedaça os ídolos e é executado ali mesmo, não se deve incluir seu nome entre os mártires”. E justifica esta posição apoiando-se veementemente nas escrituras: “posto que não está escrito no Evangelho, nem se deve pensar que tenha-se agido desta forma no tempo dos apóstolos”

Esta é uma imagem muito simbólica: um cristão desafia os politeístas e parte com violência para destruir imagens de deuses tradicionais. Ele é punido com uma execução sumária, no próprio local em que realizou a ação. Seus partidários gostariam de fazer dele um herói, incluindo seu nome entre os mártires. Porém, a liderança da igreja local, ou pelo menos parte dela, resiste a esta idéia e leva a decisão para uma instância superior, para um concílio. Ali sua reputação de bom cristão é desmanchada: além de não ser elevado à condição de mártir, sua atitude é reprovada como algo fora dos ensinamentos do Evangelho.

Essa mudança de posição das lideranças cristãs é crítica, e só pode ser entendida à luz do desejo de adequação das lideranças cristãs a uma relação mais tolerante e até mesmo amistosa com a ordem vigente.

Aqui se apresenta também um paradoxo, uma incongruência entre o princípio da dualidade pureza-impureza com o da busca por melhor inserção social. Se as ações e decisões dos cristãos fossem guiadas unicamente pelo primeiro, a atitude de destruir ídolos estaria correta. Mas, para relacionar-se melhor com os politeístas, as práticas derivadas deste princípio não poderiam mais ser levadas às últimas conseqüências. O

culto aos deuses tradicionais contaminava, poluía, era aquilo que de mais impuro uma pessoa poderia fazer. Como ser complacente com os ídolos se o deus dos cristãos era o único e verdadeiro ser supremo? O mais coerente seria fazer de tudo para apagar aquilo que manchava, maculava a vida do cristão, de sua família, e da sociedade mais ampla.

Na época de Elvira e Arles, a atitude já era a de evitar ao máximo o confronto. Buscava-se que o Cristianismo fosse aceito pela maioria da população como uma prática justa e pacífica. Nesse contexto, destruir imagens não poderia mais ser considerado uma purificação do espaço social. A própria norma de Elvira cala a respeito da natureza do ídolo destruído. Apenas o comportamento da pessoa é tratado. E este, claramente, não poderia mais ser incentivado.

Na verdade, cerca de um século depois do Concílio de Elvira, quando os cristãos estavam se tornando maioria em todas as partes do Império Romano, sua atitude voltaria a ser a de ocupar templos politeístas, e quando possível convertê-los em igrejas. Muitos deles também foram simplesmente destruídos, senão os locais de adoração, pelo menos as imagens dos deuses e os objetos culturais. Observa-se, dessa maneira, uma transformação inequívoca das atitudes aceitáveis e corretas dos cristãos. Em outras palavras, a transformação de sua própria identidade.

Uma identidade não se forma a partir de uma única causa, ao contrário é um dos fenômenos mais complexos que podem existir. No entanto, sua constituição sempre passa pela confrontação com o Outro. É o Outro que faz com que se questione as próprias características. É o Outro que alerta para aquilo que não se adequa ao mundo e que necessita de modificações. Pode-se ver na história da construção do Cristianismo que, enquanto havia um Outro com o qual se relacionar, o movimento enriquecia, evoluía, transformava-se para dar conta de necessidades de transcendência e de explicação do mundo, assim como de muitas outras que homens e mulheres que aderiam à nova religião estavam sentindo.

Nas primeiras décadas, quando o espelho era o Judaísmo, o Cristianismo conseguiu se constituir numa religião ética, porém mais flexível em relação ao cumprimento de regras de conduta. A partir do seu crescimento e contato com as religiões tradicionais do Mediterrâneo, ele desenvolveu um rico mundo além vida, uma resposta à finitude da experiência terrena, algo com o qual o politeísmo tradicional não se preocupava de fato e que as escolas filosóficas não conseguiam integrar bem à instância da experiência com o sagrado.

O que se assiste no fim do séc. III, e início do séc. IV, através dos concílios, é ainda um momento de intensas transformações, evidência da dinâmica que o Cristianismo apresentou desde seu princípio. Porém, a nova condição de religião legítima ajudaria a engessá-lo, diminuir a capacidade do sistema cristão de se auto-regular. Nesse momento, o princípio da busca por melhor inserção social tinha de conviver com o princípio da dualidade pureza-impureza. Dois princípios que, apesar de não estarem sempre em oposição, muitas vezes deram ocasião a paradoxos dentro do sistema, como no caso dos flâmines.

Compreender a atuação dessas forças é fundamental para compreender o Cristianismo no início da Antigüidade Tardia, e dessa forma, compreender a religião que, de uma forma ou de outra, está até hoje presente de maneira inescapável dentro dos indivíduos e da nossa sociedade.

ANEXO I

Tradução dos cânones de Elvira e Arles utilizados nesta dissertação

1. Cânones Traduzidos do Concílio de Elvira

Cânone 1

Concordou-se entre eles: o adulto que, depois do compromisso de batismo de salvação, se achega ao templo dos ídolos para idolatrar, e cometa esse delito capital, que é o mais alto grau de iniquidade, decidiu-se que não receba a comunhão nem ao fim de sua vida.

Cânone 2

Os flâmines que, depois do compromisso de batismo e da regeneração, tenham oferecido sacrifícios, por ter duplicado sua iniquidade acrescentando o homicídio, ou triplicando sua má conduta agregando a fornicação, decidiu-se que não recebam a comunhão nem ao fim de sua vida.

Cânone 3

Do mesmo modo, os flâmines que não tiverem realizado imolações, porém somente tenham oferecido espetáculos, posto que se abstiveram de funestos sacrifícios, decidiu-se conceder-lhe a comunhão ao final de sua vida, uma vez cumprida todavia a penitência estabelecida. Igualmente, se os mesmos cometem fornicação depois de cumprida a penitência, decidiu-se não conceder-lhes em logo em seguida a comunhão para que não pareça que tomaram por brincadeira a comunhão do Senhor.

Cânone 4

De igual modo, se os flâmines são catecúmenos, e se abstêm de oferecer sacrifícios, decidiu-se que sejam admitidos ao batismo depois de três anos.

Cânone 5

Se uma mulher, ensandecida por fúria de ciúmes (*furore zelis accensa*), açoita sua escrava ao ponto em que ao término de três dias sua alma expira em meio a grandes dores, não havendo certeza de que a morte tenha sido intencional ou acidental (*eo quod incertum sit uoluntate an casu occiderit*), concordou-se que seja admitida à comunhão

após cumprir a penitência estabelecida: cinco anos se a morte tiver sido acidental, sete anos se intencional. Não obstante, se chega a adoecer durante o tempo assinalado receba a comunhão.

Cânone 6

Agora, no caso de alguém que mate a outro mediante malefício, posto que não pôde levar a termo sua iniquidade sem [também realizar] idolatria, não se deve conceder-lhe a comunhão nem ao fim de sua vida.

Cânone 8

De igual modo, as mulheres que, sem nenhuma causa precedente, abandonaram seus maridos (reliquerint uiros suos) e se juntam com outros (et alteris se copulauerint), não recebam a comunhão nem ao final de sua vida.

Cânone 9

De igual modo, a mulher batizada que abandone seu marido adúltero, e também cristão batizado, e se casa com outro, proíbe-se a esta mulher contrair matrimônio. Em caso de que chegue a casar-se, não receba a comunhão antes que saia deste mundo aquele a quem ela abandonou, a não ser que a urgência de uma doença obrigue a conceder-lhe [a comunhão].

Cânone 10

Se a mulher abandonada por um catecúmeno contrai matrimônio, pode ser admitida à fonte do batismo. Deve observar-se isto mesmo em relação às mulheres catecúmenas. Não obstante, se [já] estiver batizada a [mulher] que se casa com aquele que abandonou sua esposa inocente e sabe que ele tinha uma esposa a quem abandonou sem motivo, concordou-se que não se há de conceder a comunhão nem ao fim da vida.

Cânone 11

Se no decurso de um quinquênio uma catecúmena adoecer gravemente decidiu-se que deve ser batizada, que não se negue [a ela] (*dandum ei baptismum placuit non denegare*).

Cânone 12

A mãe ou o pai, ou qualquer outra cristã batizada que exerça o lenocínio, por estar vendendo um corpo alheio, ou o melhor dizendo o seu próprio, concordou-se que não recebam a comunhão nem ao final de sua vida.

Cânone 13

As virgens que se consagraram a Deus (*quae se a Deo dicauerint*), se quebram seu pacto de virgindade, e se serviram de sua própria luxúria (*eidem libidini serverint*), sem compreender o que perderam, decidiu-se que não se lhes conceda a comunhão nem ao final de sua vida. Mas, se uma vez seduzidas ou induzidas ao pecado pela fraqueza da carne (*aut infirmi corporis*), tais mulheres façam penitência durante todo o tempo de sua vida abstendo-se do coito, decidiu-se posto que parece haver-se tratado de um deslize (*lapsae*), que devem receber a comunhão ao final de sua vida.

Cânone 14

As virgens que não guardaram sua virgindade, se contraem matrimônio com os mesmos que as violaram e os mantêm como maridos, posto que só quebraram as núpcias (*quod solas nuptias violauerint*), deverão ser reconciliadas sem penitência depois de um ano. Mas se suas relações foram com outros homens, decidiu-se que, por terem se entregado à fornicação (*eo quod moechatae sint*), sejam admitidas só depois de cinco anos, depois de cumprir a penitência estabelecida

Cânone 15

Havendo abundância de donzelas (*copiam puellarum*) não devem ser dadas em casamento aos gentios as virgens cristãs (*virgines Christianae*) de maneira alguma, a não ser que, inflamando-se a idade em flor, termine em adultério da alma.

Cânone 16

Aos hereges que não queiram voltar à igreja católica, não se há de dar-lhes [em matrimônio] jovens (puellas) católicas. Mas decidiu-se que não se dê nem a judeus nem a hereges, porque não pode existir consórcio algum entre fiel e infiel. Se os pais agirem contra esta proibição, decidiu-se que se abstenham da comunhão por cinco anos.

Cânone 17

Se por acaso alguns unem suas filhas aos sacerdotes dos ídolos (*sacerdotibus idolorum*), decidiu-se que não se deve conceder-lhes a comunhão nem ao fim da vida.

Cânone 18

Os bispos, presbíteros ou diáconos que, uma vez ordenados, tenham sido condenados por fornicação (*detecti fuerint quod sin moechati*), dado o escândalo e o delito sacrílego, decidiu-se que não devem receber a comunhão nem ao fim de suas vidas

Cânone 19

Os bispos, presbíteros e diáconos não se distanciem muito de seus lugares de residência para fazer negócios (*negotiandi causa non discedant*), nem andem percorrendo as províncias a caça de mercados lucrativos (*quaestuosas nundinas sectentur*). Para prover seu sustento, melhor enviar um filho, um liberto, um assalariado, um amigo ou qualquer outra pessoa. E se quiserem negociar, que negociem dentro da província

Cânone 20

Se se descobre que algum clérigo recebe juros [em troca de dinheiro emprestado] decidiu-se que seja destituído [do cargo] e excluído da comunhão. Se se prova que algum leigo recebe juros e, uma vez advertido promete que deixará de fazê-lo e que em seguida não cobrará, decidiu conceder-lhe o perdão. Por outro lado, se persiste em semelhante iniquidade que seja expulso da igreja.

Cânone 22

Se alguém passa da igreja católica a uma heresia e retorna de novo a ela, decidiu-se que [a este] não se deve negar a penitência, posto que reconheceu seu próprio pecado; e que faça penitência por dez anos; depois dos dez anos, deve-se admitir-lhe à comunhão. Por outro lado, se foram levados [à heresia] sendo crianças, devem ser admitidos sem demora, posto que não pecaram por sua própria culpa.

Cânone 24

Decidiu-se que os batizados fora de sua demarcação (*qui in penegre fuerint baptizati*) não sejam promovidos ao clero em províncias alheias [à sua], posto que sua vida não é minimamente conhecida.

Cânone 25

A todo aquele que apresenta carta de confessor que lhe sejam dadas cartas de comunhão, depois de haver suprimido o nome de confessor, porque todos com a fama deste título perturbam em demasia aos simples.

Cânone 27

O bispo ou qualquer outro clérigo tenha consigo somente uma irmã ou filha virgem consagrada a Deus (*aut sororem aut filiam uirginem dicatam Deo*). Decidiu-se que em nenhuma hipótese tenha uma mulher estranha.

Cânone 28

Decidiu-se que, daquele que não comunga, o bispo não deve receber presentes (*munera accipere non debere*).

Cânone 30

Não devem ser ordenados subdiáconos quem em sua adolescência tenham cometido fornicação para que não sejam logo sub-repticiamente promovidos a um grau mais alto. E se alguns tiverem sido ordenados no passado, que sejam destituídos (*amoueantur*).

Cânone 32

Se alguém, por um grave deslize, cai em ruína mortal (*si quis in graui lapsu in ruina mortis incidere*), decidiu-se que não deve fazer penitência ante o presbítero, e sim diante do bispo. Contudo, se ele apresenta uma doença grave, é necessário que o presbítero lhe conceda a comunhão, e inclusive um diácono, se assim ordena o sacerdote.

Cânone 35

Concordou-se em proibir que as mulheres passem a noite em vigília no cemitério, porque, freqüentemente, sob pretexto da oração, cometem secretamente atos condenáveis (*scelera*).

Cânone 39

Os gentios que, estando doentes, desejem que se lhes imponham as mãos, se é sabido por todo lado que levam uma vida honrada, decidiu-se que se lhes imponham as mãos e sejam convertidos em cristãos.

Cânone 41

Decidiu-se advertir aos batizados que, dentro do possível, impeçam que haja ídolos em suas casas. Contudo, se temem a violência de seus escravos, que ao menos eles se conservem puros. Se assim não procedem, que sejam considerados excluídos da Igreja.

Cânone 44

Aquela que fora prostituta (*meretrix*) e depois teve marido, se posteriormente tiver se acercado a fé, concordou-se em recebê-la sem demora [à comunhão].

Cânone 46

Se algum [cristão] batizado apóstata (*fidelis apostata*) não vem à igreja por muito tempo, mas se em algum momento retorna sem ter sido idólatra, decidiu-se que ao cabo de dez anos receba a comunhão.

Cânone 48

Decidiu-se corrigir (*emendari*) aqueles que ao serem batizados colocam dinheiro na pia batismal, como se costumava fazer, para que não pareça que o sacerdote (*sacerdos*) põe preço àquilo que recebera gratuitamente. Tampouco se deve lavar os pés dos sacerdotes, nem dos clérigos

Cânone 49

Concordou-se advertir aos proprietários que não consintam que os frutos que recebem de Deus com agradecimento sejam benditos por judeus, convertendo nossa benção em algo depreciável e sem efeito. Se alguém, depois da proibição, se atreve a fazê-lo, seja apartado totalmente da igreja.

Cânone 50

Se algum clérigo ou batizado come com judeus, concordou-se que se abstenha da comunhão, para que se emende (*ut debeat emendari*).

Cânone 51

Se um cristão batizado provém de qualquer heresia (*ex omne haerese fidelis si uenerit*), de nenhuma maneira seja promovida ao clero. Inclusive se alguns tiverem sido ordenados no passado, que sejam depostos seu cargo sem vacilo.

Cânone 55

Os sacerdotes que se limitam a levar coroas, mas não sacrificam nem oferecem seu dinheiro aos ídolos, decidiu-se que ao cabo de dois anos recebam a comunhão.

Cânone 56

O magistrado, no próprio ano em que exerce o duunvirato, lembre-se de abster-se de entrar na igreja.

Cânone 57

As senhoras cristãs (*matronae*) ou seus maridos, não cedam roupas para adornar as procissões profanas (*ad ornandam seculariter pompam non dent*). E se o fizerem que se abstenham da comunhão por três anos.

Cânone 58

Decidiu-se que, em todas as partes e principalmente lá onde se encontra a primeira cátedra do episcopado (*in quo prima cathedra constituta est episcopatus*) os que apresentam cartas de comunhão sejam interrogados se tudo está em ordem, sendo confirmados pelo seu próprio testemunho (*an omnia recte habeant suo testimonio comprobati*).

Cânone 59

Há de proibir-se que nenhum cristão suba ao ídolo do Capitólio () como se fosse um gentil para sacrificar e assista como espectador. Se assim o fizer seja réu do mesmo delito. Se se tratar de um cristão batizado, seja recebido ao cabo de dez anos, depois de haver cumprido a penitência.

Cânone 60

Se alguém despedaça os ídolos e é executado ali mesmo, concordou-se que não se inclua o seu nome entre os mártires, posto que não está escrito no Evangelho, nem se deve pensar que tenha-se agido desta forma no tempo dos apóstolos.

Cânone 62

Se um auriga ou pantomimo (*si auriga aut pantomimus*) querem abraçar a fé, decidiu-se que previamente renunciem a seu ofício (*ut prius artibus renuntient*), de tal maneira que não voltem nunca a ele. Só então sejam finalmente admitidos. Se tentarem agir contra esta proibição, que sejam expulsos da igreja (*proiciantur ab ecclesia*).

Cânone 63

Se uma mulher por adultério concebeu estando ausente seu marido, e causou a morte do fruto de seu crime (*idque post fascinus occiderit*), decidiu-se que nem ao fim de sua vida deve-se conceder-lhe a comunhão, visto que redobrou o seu delito (*eo quod geminauerit scelus*).

Cânone 64

Se uma mulher comete adultério durante toda sua vida com o marido de outra, concordou-se que nem no último momento deve-se conceder-lhe a comunhão. Porém, se o abandona, receba a comunhão ao cabo de dez anos, uma vez realizada a penitência estabelecida.

Cânone 65

Se a esposa de um clérigo é adúltera, e seu marido tem conhecimento do seu adultério (*et scierit maritus suus moechari*) e não a expulsa imediatamente (*et non eam proiecerit*), este não deve receber a comunhão nem ao fim de sua vida, para que não pareça que os ensinamentos de iniquidades provêm daqueles que devem ser exemplo de boa conduta.

Cânone 66

Se alguém toma por esposa sua enteada, concordou-se que, por tratar-se de um incesto, não se deve conceder-lhe a comunhão nem ao fim da vida.

Cânone 67

Está proibido que qualquer mulher, batizada ou catecúmena, tenha por marido a homens de cabelos grandes (*commatos*) ou cabeleireiros (*cinerarios*). Qualquer uma que o faça seja apartada da comunhão.

Cânone 69

Se por acaso alguém que tenha esposa cai [em pecado] uma só vez, decidiu-se que deve fazer penitência durante cinco anos e deste modo reconciliar-se, a não ser que a urgência de uma doença obrigue a conceder-lhe a comunhão antes do tempo. Isto mesmo há de observar-se em relação às mulheres.

Cânone 75

Aquele que acusar um bispo, um presbítero ou a um diácono de um falso crime (*falsis criminibus appetierit*) e não puder provar, não deve receber a comunhão nem ao fim de sua vida.

Cânone 77

Se um diácono que esteja à frente de um grupo de fiéis sem bispo e sem presbítero batiza a alguns, o bispo deverá confirmá-los com a bênção. Porém, se falecem antes, poderão justificar-se em virtude da fé com que cada um creu.

Cânone 78

Se algum cristão batizado, tendo esposa, comete adultério com uma judia ou gentil, seja apartado da comunhão. Em caso de ser descoberto por outro, poderá ser associado a comunhão do Senhor depois de cinco anos, uma vez cumprida a penitência estabelecida.

Cânone 80

Proíbe-se que sejam promovidos ao clero libertos cujos patronos ainda estejam vivos.

2. Cânones Traduzidos do Concílio de Arles

Cânone 2

Os que tenham sido ordenados ministros (*ministri*), que permaneçam em seu local (*ipsi loci perseuerent*).

Cânone 3

Sobre aqueles que tomam armas [que se engajam no exército] em tempo de paz, decidiu-se excluí-los da comunhão (*abstineri eos ab communione*)

Cânone 4

Sobre os condutores de bigas e quadrigas (*agitatoribus*) que são cristãos batizados, decidiu-se que, enquanto exerçam esta atividade (*quamdiu agitant*), sejam excluídos da comunhão.

Cânone 5

Sobre a gente de teatro [atores e outros], decidiu-se que, enquanto exerçam esta atividade (*quamdiu agunt*), sejam excluídos da comunhão.

Cânone 6

Sobre os que estando doentes, queiram crer (tornar-se cristãos), decidiu-se que deve-se impor-lhes as mãos.

Cânone 7

Os governadores (*de praesidibus*) que são cristãos batizados e se engajam na via administrativa (*ad praesidatum consilium*), foi decidido que depois de sua designação recebam cartas eclesiásticas de comunhão, com esta condição que por onde quer que exerçam suas funções sejam supervisionados pelo bispo local, e que, se vierem a cometer atos contrários à disciplina [eclesiástica], somente então sejam excluídos da comunhão

Cânone 8

Para aqueles que queiram exercer uma função pública (*qui in re publica agere volunt*), que valha o mesmo.

Cânone 9 (8)

A propósito dos africanos, que praticam um rito que lhes é próprio, o de reiterar o batismo. Decidiu-se que, se alguém vem da heresia para a Igreja, deve-se interrogar-lhe acerca do Símbolo e se houver certeza de que fora batizado em nome do pai, do Filho e do Espírito Santo, deve-se impor-lhe as mãos para que receba o Espírito Santo. Mas, se interrogado não responde proclamando esta Trindade, que não seja batizado.

Cânone 10 (9)

Os que possuem cartas de confessores (*confessorum litteras*), decidiu-se que se deve retirar-lhes as estas cartas e que devem recebam outras, de comunhão (*communicatorias*).

Cânone 11 (10)

Os homens que surpreenderam sua esposa em delito de adultério, e que além disso ainda são jovens, aos quais está proibido casar-se novamente, concordou-se aconselhar-lhes, tanto quanto for possível a não tomar outra esposa, enquanto viver a sua, mesmo que adúltera.

Cânone 12 (11)

Sobre as jovens cristãs (*puellis fidelibus*) que tenham se casado com os gentios decidiu-se que sejam apartadas da comunhão por um certo tempo (*ut aliquanto tempore*).

Cânone 13(12)

Os presbíteros e diáconos que muitas vezes saem dos locais em que foram ordenados e se mudam para outros [locais], decidiu-se que eles têm de exercer o ministério nos seus locais [onde foram ordenados]; se saírem do local que é o seu, e queiram se fixar alhures, que sejam depostos (*deponantur*).

Cânone 14 (13)

Acerca daqueles que entregaram os livros sagrados (*de his qui scriptura santa tradidisse dicuntur*), os vasos sagrados, ou o nome de seus irmãos, nós decidimos que (*placuit nobis*) quaisquer dentre eles que conste nos registros oficiais, e não por simples testemunhos, sejam excluídos da ordem clerical. Se, mais além se descobre que estas pessoas procederam a ordenações, e que boas razões existem em favor daqueles que

foram ordenados, que esta ordenação não seja por si mesma um impedimento. E porque muitos são aqueles que se opõem à igreja (*Et quoniam multi sunt qui contra ecclesiam repugnare uidentur*) e crêem poder tornar-se acusadores produzindo testemunhos viciados, isto não será mais permitido; Isto pode ocorrer somente, como dito acima, se eles puderem fazer uso de documentos oficiais.

Cânone 17 (16)

Sobre aqueles que, em razão de sua falta (*pro delicto suo*) são excluídos da comunhão, decidiu-se que lá onde foram excluídos (*in quibuscumque locis fuerint exclusi*), lá também sejam recebidos em comunhão.

Cânone 17 (17)

Que nenhum bispo invada (*incolcet*) sobre os direitos de outro bispo

Cânone 18

Os diáconos da Cidade não sejam tão pretensiosos [ou arrogantes] (*ut non sibi tantum praesumant*), mas que observem o respeito devido aos presbíteros (*sed honorem presbyteris reseruent*) de maneira que não façam nada sem o seu conhecimento.

Cânone 20

Quanto aos que pretendem ter o direito de ordenar sozinhos a um bispo (*qui usurpant sibi solis debere episcopum ordinare*), decidiu-se que ninguém se arrogue tal direito, mas que se faça isto somente quando se juntarem sete bispos, e se tal não for possível que não tenham a audácia de fazer a ordenação sem a presença de ao menos três.

Cânone 21

Os presbíteros e diáconos que muitas vezes saem dos locais em que foram ordenados e se mudam para outros [locais], decidiu-se que eles têm de exercer o ministério nos seus locais [onde foram ordenados]; se saírem do local que é o seu, e queiram se fixar alhures, que sejam depostos (*deponantur*).

Cânone 22

Aqueles que apostataram e que nunca se apresentam à igreja, que não pedem para fazer a penitência e que, em seguida, pegos por doença, pedem a comunhão, foi decidido que a eles não se conceda a comunhão, a menos que se curem e apresentem frutos dignos de arrependimento.

ANEXO II

Termos para referir os clérigos no Concílio de Elvira

termo	Ocorrências	Cânones
flâmine	3	2, 3 e 4
sacerdote (dos ídolos)	2	17 e 55
bispo	9	18, 19, 28, 32, 33, 38, 53, 58 e 77
presbítero	4	18, 19, 32 e 33
diácono	6	18, 19, 32, 33, 76 e 77
subdiácono	1	30
clérigo	3	20, 27 e 65
clero/clericato	5	18, 19, 32, 33, 76, 77
confessor	1	25
sacerdote (cristão)	1	48

ANEXO III

Termos para referir as mulheres no Concílio de Elvira

termo	Ocorrências	Cânones
femina	10	5, 8, 9, 10, 11, 13, 35, 69, 81.
fidelis	4	8, 12, 47.
virgo/viginitas	6	9, 13a*, 13b, 14a, 14b, 15.
ancilla	1	5.
mater	1	12.
persuasae	1	13.
puella	2	15, 16.
filia	1	17.
catholica	1	16.
soror	2	27, 61.
coniunx	1	33.
matrona	1	57.
uxor	3	61, 65, 70.
cathecumina	3	11, 47, 48.
uidua	1	72.
priuignam	1	66.
qua/ea	3	10, 63, 64.

* Os cânones que contêm em seu texto mais de uma norma estão indicados, neste caso, com as letras “a” e “b” para mostrar a ocorrência do termo em cada uma das normas contidas no cânone.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias:

BRADSHAW, P. (ed.). **The Canons of Hippolytus** [ou *Traditio Apostolica*]. Bramcote: Groove books, 1987. In EHRMAN, B. **Christianity in Late Antiquity**. New York and Oxford: Oxford University Press, 2004.

Concilia Galliae: A. 314 – A. 506. Editeur: Charles MUNIER. Turnholt: Brepols, 1963.

Conciles Galois du IVe Siècle. Sources Chrétiennes 241; texte latin: C. Munier; traduction: Jean Gudemet. Paris: Editions Du Cerf, 1977.

Didaché. In RICHARDSON, Cyril. **Early Church Fathers**. Philadelphia: Westminster Press, 1953. In www.ccel.org/ccel/richardson/fathers.vii.i.iii.html.

Didaqué. In *Padres Apostólicos*, Sao Paulo: Paulus, 1995.

Didascalia Apostolorum. In CONNOLLY, R. H. Oxford, Clarendon Press, 1929 in <http://www.bombaxo.com/didascalia.html>.

EUSÉBIO. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

INÁCIO. Epistola aos Esmirniotas. In **Padres Apostólicos**. 2a ed. São Paulo: Paulus, 1995.

MAASSEN. **Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters**. Graz, 1870.

MANSI, Giovanni D. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**. Florenca/Veneza: 1758-1798. In www.documentacatholicaomnia.eu.

MARTÍNEZ DÍEZ, G. **La Colección Canónica Hispana I: Estudio**. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966

_____. **La Colección Canônica Hispana IV**: 1984. Madrid/Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966. In Sotomayor y Ubiña. (coords.). *El Concilio de Elvira y su Tiempo*. Granada: Universidad de Granada, 2005.

TURNER, Cuthbert H. **Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima**. Typographeo Clarendoniano, 1899. In www.ccel.org.

VIVES, J. (ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-romanos**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

Obras de Referência:

- BOWERSOCK, G W, BROWN, Peter e GRABAR, Oleg (Eds.). **Late Antiquity: a guide to the postclassical world**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- CHAPMAN, Russel Norman e BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia**. São Paulo: Candeia, 1995.
- Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Eyclopedia of Early Christianity**. New York: Routledge, 1999.
- ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário Grego-português/Português-grego**. 7ª Ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.
- MOSSÉ, Claude. **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company 1908. Em versão para Internet: <http://newadvent.org>.
- The Oxford Latin Dictionary**. Londres: University of Oxford Press, 1968.
- ROBERTS, J. **The Oxford Dictionary of the Classical World**. New York: Oxford University Press, 2005.

Obras de caráter geral:

- ALBERIGO, Giuseppe. **Conciles Oecumenics: L'Histoire**. Paris: Éditions du Cerf, 1994.
- ALFÖLDY, Geza. **A história social de Roma**. Lisboa: Presença, 1989.
- ARJAVA, A. **Women and Law in Late Antiquity**. New York: Oxford University Press, 1996.
- AYRES, Lewis. **Nicaea and its Legacy**. New York: Oxford University Press, 2006.
- BAILEY, L. **These Are Not Men: Sex and Drink in the Sermons of Caesarius of Arles**. **Journal of Early Christian Studies** 2007, p. 23-43.
- BALARD, Michel *et alli*. **A Idade Média no Ocidente**. Lisboa: Publicações Dom Quixote: 1994.
- BARNES, Timothy D. **Constantine and Eusebius**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- BOTTE, B. et al. **Le Concile et les conciles**. Namurci: Ed. de Chevetogne, 1960.
- BRADSHAW, P. (ed.). **The Canons of Hippolytus [ou Traditio Apostolica]**. Bramcote: Groove books, 1987.
- BROWN, P. **Corpo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____. **The Rise of Western Christendom**. 2 ed. Malden: Blackwell, 2003.
- _____. **The World of Late Antiquity**. New York: Thames and Hudson, 1971.
- The Cambridge Ancient History** v. XII. Cambridge: The University of Cambridge Press, 2005.
- BURRUS, Virginia. **A People's History of Christianity**, v. 2. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- CAMERON, A. **The later Roman Empire**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1993.
- _____. **The Mediterranean world in Late Antiquity**. London: Routledge, 1993.
- CANDAU, J. (Ed.). **La Conversión de Roma**. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990
- CANFORA, L. **Júlio César: O Ditador democrático**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Cultrix 1990.
- _____. **A Teia da vida**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. **Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

- CARRIÉ e ROUSSELLE. **L'Empire Romain en Mutation**. Paris: Editions de Seuil, 1999.
- CHAMOUX, F. **A Civilização grega**. Lisboa: Edições 70, 2003.
- CHRISTOL M. e NONY, D. **Roma e o seu Império**. 2 ed. Lisboa: Dom Quixote, 2000.
- CULLEN, Olive M. **A Question of time or a question of theology: A Study of the Easter controversy in the insular church**. Tese apresentada para obtenção do título de Philosophy Doctor. Maynooth: Pontifical University, St. Patrick's College, 2007.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva: 1976.
- DRAKE, H. **Constantine and the bishops: The Politics of intolerance**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.
- DUDLEY, D. **History of the first council of Nice**. New York: A&B, S/D.
- EHRMAN, B. **Christianity in Late Antiquity**. New York and Oxford: Oxford University Press, 2004.
- EUSÉBIO. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.
- FERDIERE, A. (dir.). Capitales éphémères. Des capitales de cités perdent leur statut dans l'Antiquité tardive. Actes du colloque organisé par le Laboratoire Archéologie et Territoires. Tour: **Revue Archéologique du Centre de la France** (suppl. 25), 2004.
- FINLEY, M. **Política no mundo antigo**. Lisboa: Edições 70, 1997.
- GAUDEMET, J. **La formation du droit seculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècle**. Sirey, 1957.
- GIARDINA, A. **O Homem Romano**. Lisboa: Editorial Presença, 1992; e BEARD *et alli*. *Religions of Rome*, v. I. Cambridge, UK: University of Cambridge Press, 1988.
- GUYON, J. La topographie chrétienne des villes de la Gaule, *in* Krause, J. U. (org.). **Die Stadt in der Spätantike** Stuttgart: Franz Steiner Cf.lag, 2006.
- HARRIES, Jill. **Law & Empire in Late Antiquity**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.
- GEARY, P. **O Mito das Nações**. São Paulo: Editora Conrad, 2005.
- HEFELE, K. J. e LECCLERCQ, H. **Histoire des conciles d'après les documents originaux**. Paris: Letouzey et Ané, 1907.
- HESS, H. **The Early Development of Canon Law and the canons of the Council of Serdica**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

- HOOVER., Jesse A. **The contours of Donatism: theological and ideological diversity in fourth century North Africa.** Dissertação de Mestrado apresentada para obtenção do título de *Master of Arts*. Waco: Baylor University, 2008.
- JONES, A.H.M. **The late Roman Empire.** 2 v. Baltimore: John Hopkins University Press, 1986.
- LENSKI, N. **The Cambridge Companion to the Age of Constantine.** New York: Cambridge University: 2006.
- LAEUCHLI, Samuel: **Sexuality and Power: The emergence of Canon Law at the Synod of Elvira.** Filadelfia: Temple University Press, 1972.
- MACMULLEN, R. **Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries.** New Haven: Yale University Press, 1984.
- _____. **Christianizing The Roman Empire (A.D. 100-400).** New Haven: Yale University Press, 1997.
- _____. **Voting about God in Early Church Councils.** New Haven: Yale University Press, 2006.
- MANINCHEDDA, P. **Medioevo latino e volgare in Sardegna.** Cagliari: Centro di studi filologici sardi, 2007.
- MARKUS, R. **The End of Ancient Christianity.** Cambridge: University of Cambridge Press, 1998.
- MAYEUR, J. M. e PIETRI, L. **Histoire du Christianisme des origines à nos jours: Naissance d'une Chrétienté (250-430).** Paris: Desclée, 1995.
- MEIGNE, M. Concile ou collection d'Elvire. *In Revue d'histoire ecclésiastique* 70 (1975), p. 361-387.
- MENDES, N. **O Sistema Político do Império Romano: Um modelo de colapso.** Rio De Janeiro: Mauad, 2002.
- MITRE, Fernando. **Ortodoxía y Herejía entre La Antigüedad y el Medioevo.** Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.
- NAZ, R. **Traité de Droit Canonique.** Paris: Letouzey et Ané, 1954.
- ODHAL, C. Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defense of Imperial Authorship. **Journal of Religious History**, 2007, p. 274-289.
- O'DONNELL, Joseph. **The Canons of the First Council of Arles, 314 A.D.** Washington: The Catholic University of America, 1961.

- ORTIZ de URBINA, Ignacio. **Nicée et Constantinople**. Paris: Éditions de l'Orante, 1963.
- PANTEL, Pauline Scmitt (dir.). **História das Mulheres no Ocidente**, v. I A Antiguidade. Porto: Edições Afrontamento, S/D.
- RAPP, C. **Holy bishops in Late Antiquity**. Berkeley: University of California Press, 2005.
- RICHARDSON, Cyril. **Early Church Fathers**. Philadelphia: Westminster Press, 1953. *In* www.ccel.org/ceel/richardson.
- RUBINSTEIN, R. **Quando Jesus se tornou Deus?** Rio de Janeiro: Ficus, 2001.
- SILVA, G. e MENDES, N. **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006.
- SOIHET, R. **Culturas políticas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
- SOTOMAYOR, J. M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.). **Historial del Cristianismo I: El Mundo Antiguo**. Madrid/Granada: Trotta, 2003.
- _____. (coords.). **El Concilio de Elvira y su Tiempo**. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- TEJA, R. **Emperadores, Obispos, Monjes y Mujeres: Protagonistas del Cristianismo Antiguo**. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. (ed.). **La Hispania Del Siglo IV: Administración, Economía, Sociedad, Cristianización**. Bari: Edipuglia, 2002.
- VERNANT, Jean Pierre. **Mito e Religião entre os gregos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VEYNE, P. **Sexo e Poder em Roma**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008.
- VILELLA, J. e BARREDA, P.E. Los Cánones de La Hispana Atribuidos a un concilio iberitano: Estudio Filológico. **Studia Ephemeridis Augustinianum** 78 (2002). Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- WIEL, Constant Van de. **History of Canon Law**. Louvain: Peeters Press, S/D.