

**EL LIMES RELIGIOSO DE ÁFRICA:
LOS DONATISTAS.
TENDENCIAS RECIENTES**

GIOVANNI ALBERTO CECCONI
Università degli Studi di Firenze

I. Situación actual de los estudios

Al concentrar mi atención en los desarrollos del debate sobre la connotación (la naturaleza) del donatismo a partir de los primeros años '80, para evitar hacer más densa inútilmente la exposición no recorreré dicho debate en todas sus dimensiones, limitándome a las directrices y a las contribuciones más significativas y representativas, bajo un perfil metodológico e interpretativo (1).

Hace pocos años, Brent D. Shaw planteó, con toda autoridad, el problema de la legitimidad del uso del término donatista o donatismo proponiendo como alternativa cristianos de África (*African Christians*). Quedaría establecido de este modo el principio de lo inoportuno de denominar al partido que tenía como sus máximos líderes primero a Donato y, más tarde, Petiliano de Cartago, empleando la terminología defendida por sus rivales católicos, asumiendo así una perspectiva irremediablemente ideologizada y, por ende, distorsionante. A través del análisis puntual de las actas estenografiadas del Concilio

de Cartago, de junio de 411, el estudioso ha insistido en como los obispos cismáticos rechazaron, un siglo después de la disputa surgida en torno a la ordenación de Ceciliano de Cartago, una etiqueta que se les atribuía desde el exterior (2). Mientras los católicos son oficialmente designados como tales, sus adversarios reaccionan fastidiados ante quienes los denominan como *vescovi partis Donati* (3). No podría haber sido de otra manera, teniendo en cuenta el hecho de que los donatistas se proclamaban a sí mismos católicos, en el sentido de pertenecer a la Iglesia universal y a sus genuinos portavoces.

La controversia entre católicos y donatistas giraba, en gran medida, precisamente en torno a la reivindicación, por parte de ambos contendientes, de representar a la verdadera Iglesia y, en consecuencia, de ser, bajo el perfil doctrinario y disciplinario, los depositarios de la enseñanza escrituraria y los herederos de algunos de los grandes exégetas y Padres de los siglos II y III (en primer lugar, de S. Cipriano). El *meeting* cartaginés tenía, desde el inicio, una orientación filocatólica y sus conclusiones políticas estaban predispuestas por el acuerdo entre el obispado ortodoxo y el poder central. Todavía debía haber una apariencia de democratización y también, en aquellas jornadas, se les otorgó a los disidentes instrumentos de control sobre los órdenes del día y sobre la redacción de las actas. Esto explica que, poco después del inicio del debate, los altos prelados donatistas hubiesen obtenido, al menos, ser definidos con el simple epíteto de *episcopi* (4). En cuanto a las razones de su elección de cristianos de África, Shaw subraya la vecindad del donatismo con la tradición religiosa africana y, al contrario, la extranjería y la anomalía de los católicos respecto a esta tradición (5). *It is not that the Catholic Christians in north Africa were not also Africans. They were. But from the critical perspectives of power, perception and definition, the Catholics were, as their label suggested, less tied to African tradition and roots than were their opponents... The label African Christians... is a more neutral term, which one suspects the north African Christians of the time might have accepted as a reasonable, if somewhat bland, description of who they were* (Shaw, 1992, pp. 8-9).

No obstante el principio establecido por Shaw merece una atenta consideración, una aplicación de la sugerencia parece prematura y, al menos por el momento, se continúa utilizando la vieja terminología; yo mismo me he atenido a un léxico tradicional en esta ocasión. Si el empleo del término donatistas puede también diferenciarse de análogas derivaciones introducidas en el uso común para designar movimientos religiosos o partidos políticos fundados o fuertemente signados por una individualidad (es natural pensar entonces en los calvinistas, los maoístas, los peronistas, etc.) -en cuanto los cismáticos africanos, aún reconociendo la autoridad de su líder carismático, no aceptaban de buen grado una denominación con connotaciones demasiado personalistas (6)- resulta excesivo sostener que el uso de esta terminología más convencional signifique, automáticamente, tomar partido por una perspectiva historiográfica. La reserva mayor tiene que ver, precisamente, con la ambigua alternativa de cristianos de África: no sólo no me parece probable, como en cambio sostiene Shaw, que tal fórmula hubiera sido aceptada por los donatistas (porque también esa presupone una limitación de la percepción de ellos mismos, que dudo que tuvieran) (7), además, si bien motivada con la tesis de la mayor radicación religiosa y cultural del donatismo en la realidad norteafricana tardoantigua, esa termina por asumir, a mi juicio en términos controvertidos, una valencia ideológica y exclusiva tal vez no demasiado *eclatante*, pero que tampoco hace justicia a la comunidad de Optato de Milevi, Agustín y Aurelio de Cartago.

En varios puntos de su artículo Shaw criticaba los argumentos de W.H.C. Frend sobre la distribución geográfica del donatismo, vista como prueba de sus raíces nacionales y agrarias (Shaw 1992, p.8, n.4; pp. 12-13, n.10). Éste en 1985 publicaba la tercera edición de su *Donatist Church* (1952), con la cual no era retractada en nada sustancial la validez de su visión del movimiento. Dos años después, en Montpellier, se realizó un congreso de historia y arqueología del África del Norte en el que una intervención de André Mandouze alcanzaba, probablemente, el máximo punto polémico de la confrontación historiográfica en torno a la lectura del donatismo como directriz

solamente radicada en los estratos rurales, en contraposición al catolicismo africano, más urbano y romanizado. Mandouze atacaba a quienes insistían sobre la preeminencia de su contenido social, fueran, más o menos, marxistas como Brisson -aquel que con mayor energía conjugaba la reconstrucción materialista y africanismo teológico- pero no hacía nada por ocultar al primer destinatario de sus pesadas críticas: Frensd (a cuya obra no se le reconocen, ni siquiera, los indiscutibles méritos para la historia de los estudios) (8) y, con él, los más amplios sectores de la historiografía británica y occidental -con mayor cautela sin embargo en el caso de algunos de sus colegas franceses- a los cuales, en el párrafo de cierre titulado *Et si le colonialisme culturel n'était pas du côté que d'aucuns l'imaginent!* (Mandouze, 1986, pp. 208-210) dirigía acusaciones de berberismo fraudulento -el donatismo como ejemplo de aspiraciones nacionales a la liberación del control de los romanos- y de escasa honestidad intelectual, la cual los incitaba a manifestar una *volonté forcenée de faire apparaître le mouvement donatiste comme essentiellement rurale* (9). Contra este *révoltant postulat* Mandouze se expresaba tratando de demoler punto por punto las presuntas certezas de Frensd y de sus émulos: la concentración de las fuerzas donatistas en las zonas más agrarias y, en particular, en la Numidia interior, la misma noción de la existencia de una antinomia geográfica y político-religiosa entre las dos Áfricas, los circunceliones aliados de los cismáticos como hecho social y cultural unitario y definido, a su vez, en sentido agrario. La recontextualización de una serie de pasajes habitualmente utilizados para corroborar las teorías frendianas así como el recurso a una serie de valoraciones prosopográficas constituían el instrumento demostrativo de esta contribución, esencialmente *destruens*. Las explicaciones dadas por Tengström (Donatisten cit. A la nota 1) a la preponderancia donatista en el campo, considerada verdadera por el estudioso escandinavo, son alternativas a las de Frensd: un juicio en claroscuro de esta obra de Tengström había sido dado por Mandouze en un breve escrito de 1976, análogo al que hemos estado tratando (10).

Si en los años '60 y '70 la confrontación cerrada se daba entre los historiadores de cultura liberal o católica y la historiografía d matriz socialista (11), desde los años '80, sobre todo

con la rápida y definitiva maduración de la crisis del socialismo real, se tiene la impresión de que ha habido un amplio reconocimiento, también por parte de autores de izquierda, de algunas interpretaciones forzadas cometidas en el pasado y de la necesidad de retomar las diversas temáticas con menor politización y esquematismo ideológico. Cerca del incontestable resquebrajarse de las lecturas del levantamiento tardoantiguo occidental -bagáudico, circuncelónico- como formas de revuelta contra el orden constituido por parte de las clases rurales explotadas, existe también una cierta pérdida de interés por parte de la antiquista del Este europeo hacia esta temática o temáticas afines como era considerado el mismo conflicto católico-donatista en África (por ejemplo, no hubo ninguna contribución en la *Vestnik Drevnik Istorii* entre 1986 y 1997), relacionado con una suerte de desconcierto provocado por el debilitamiento de los instrumentos conceptuales marxistas.

Mandouze auspiciaba una revalorización del componente religioso-eclesiológico original del donatismo (12). Desde este punto de vista también son pertinentes ciertas remisiones suyas a la obra de A. Schindler (Mandouze 1986, p. 210). Los estudios de historia teológica del donatismo de Schindler (p.e. Schindler 1982 y 1989) y más recientemente algunas intervenciones de Chadwick (Chadwick 1991 y 1993) han contribuido de manera significativa a valorar la inspiración religiosa y la originalidad doctrinaria del donatismo, en sus diversas manifestaciones (13) y en su evolución histórica interna. Ticonio, el teólogo donatista, autor de un importante *Comentario al Apocalipsis*, no debía constituir sino la punta de diamante (14). Definir en detalle el pensamiento heterodoxo africano sobre el pecado, los sacramentos, el martirio, el papel de la Iglesia y del episcopado romano: esto sería la clave de lectura más oportuna para favorecer una rehabilitación seria y moderna del donatismo. Quien esto escribe no tiene la competencia para seguir de cerca las sutilezas del debate (15), pero lo que aquí cuenta es tomar conciencia (frente a un debilitamiento de los estudios de contenido socioeconómico) del desarrollo relativo de estudios que denotan un interés de este tipo. Es esperable una confluencia del debate en un ensayo global de la doctrina donatista que, por ahora, falta.

La consolidación de la corriente epistemológica favorable a la recuperación del elemento religioso como fundamental para rendir cuenta de la esencia del donatismo no ha permanecido sin dejar huella sobre el modo de interpretar el fenómeno de los circunceliones. Éste ha estado, como se sabe, en el centro de la polémica católico-donatista, acompañando el conflicto entre las dos organizaciones al menos desde la víspera de la *Macariana persecutio*, algunos años antes del 350, hasta el primer cuarto del siglo V (16). Es más, del modo en que se valoraba la composición social y las finalidades (fanático-religiosas, revolucionarias, ambas cosas) dependían, en gran medida, las evaluaciones globalizantes del donatismo. Los circunceliones habían constituido la franja más sectaria, por el empleo de la violencia y también por ciertas exasperaciones religioso-culturales, como la predisposición al sacrificio supremo en nombre de sus ideales, por ellos asimilado al martirio. Los circunceliones han sido muy estudiados sobre todo de los años '50 hasta principios de los '70. Las características de la evidencia documental han inducido a reconocer un conglomerado de diversos componentes entre los cuales se distingue un elemento predominante y connotativo, a medida que se atribuyese mayor relevancia a uno u otro dato de la tradición o que se intentase programáticamente esclarecer uno u otro aspecto. En consecuencia se deriva de esto, interpretaciones polimórficas del fenómeno, más o menos aceptables (17). En realidad, las disonancias presentes en las fuentes convalidan la sospecha de que ya en los autores tardoantiguos hubo confusiones intencionales o involuntarias en el empleo del término y que no era solamente un hecho de impotencia o falta de adecuación de los intérpretes modernos. Entre los estudiosos que enfrentan el problema de los circunceliones en los años considerados aquí, bastará remitirnos a las conclusiones de los trabajos de Gotoh (Gotoh 1988) y de Cataudella (Cataudella 1990). Ambos, el segundo con mayor exhaustividad, retoman el examen del célebre edicto del 412 (*Cth.* XVI 5, 52) -con el cual Honorio preveía una serie de sanciones pecuniarias para los donatistas y, entre ellos, los circunceliones recalcitrantes después de la Conferencia del 411 (18), para el historiador japonés, ellos habrían sido un *ordo* a todos los efectos constituidos por mano de obra agrícola estacional (19), mientras Cataudella llega a considerarlos no un *ordo* sino

una secta con intentos de lucha fanática preponderantemente anticatólica (y, en coincidencia, antiimperial); de un contenido social del que no parece poder tomar indicio de suerte..., compuesta por elementos pertenecientes a diversos *ordines*, incluso de elevada extracción (Cataudella 1990, p. 343 cf. pp. 336 ss.) (20). En consecuencia, se vienen ofreciendo diagnósticos casi contrapuestos. La discusión es por lo tanto bien larga, todavía hoy, para poder estar cerca de un mínimo de unanimidad de opiniones. Respecto a estos estudios, solamente invitaré a la cautela metodológica: de hecho, estoy convencido de que cualquier juicio que se quiera obtener del análisis de la constitución de Honorio, debe considerarse, en rigor, válida sólo para el período al que se refiere y no puede dar garantías sobre los contenidos de la acción y de la composición de los circunceliones en general. Yo mismo he subrayado, en otro lugar, mi apoyo a la idea (Diesner, Brown, Lepelley) de una distinción entre circunceliones y grupos similares a ellos y de una evolución del fenómeno con su progresiva asimilación a grupos de acción con finalidades esencialmente religiosas (por otra parte, nunca ausentes), no excluyendo, a mi criterio, agregados de tipo monástico no cenobítico (21).

Una orientación de la investigación reciente está representada por el renovado interés -testimoniado por una notable serie de intervenciones en los últimos veinte años- por el viejo problema de los orígenes del donatismo. Al tratar de encontrar una ubicación en el marco del debate general, creo que debe ser considerado como signo de un acercamiento más cercano al de Mandouze y Schindler, que a la corriente favorable al donatismo como agitación socio religiosa de trasfondo regional. El hecho mismo de tratar de comprender la génesis del movimiento estudiando los fermentos de los inicios del siglo IV, en relación unívoca con la persecución diocleciana, implica una cesura, un desinterés y una distancia de los embarazosos antecedentes de Tertuliano y Cipriano. No es casual que Brisson sostuviera discusiones similares sobre la dinámica de inicio del cuarto siglo, no determinantes para la comprensión profunda del cisma (22). Se trata de contribuciones

decididamente más histórico-filológicas, a menudo surgidas como resultado de estudios sobre la autenticidad y la datación de los documentos de Optato y de su apéndice, en confrontación con Agustín y con las Actas del 411 (23).

II. Algunas perspectivas

Hemos visto al inicio cómo Shaw sostenía la idea de una congénita africanidad cultural en el conjunto del donatismo -superior a aquella, que, sin embargo, estaría presente, en los espíritus y en la cultura de los católicos africanos- y este dato, no obstante todos los problemas de desciframiento ligados al carácter polémico y propagandístico de las fuentes disponibles, es difícilmente contestable. De este modo, es también difícilmente contestable que el presupuesto para comprender el donatismo sea tener en cuenta la complejidad y la estratificación, evitar claves de lectura y modelos no suficientemente esfumados (lo cual no debe continuar, cayendo en el exceso opuesto, esto es negar, también cuando hay, tercos antagonismos con las perspectivas de los católicos africanos en ciertos ámbitos, como la postura teórica en las confrontaciones con el poder temporal y el mundo) (24). Pero ¿qué perspectivas de novedad existen hoy en concreto para el avance de la investigación?

En ausencia de relevantes novedades epigráficas -la epigrafía del conflicto es un sector en *stasis* (25), naturalmente permanece viva la exigencia de trabajar y repensar los problemas a la luz de las fuentes conocidas. Las posibilidades ofrecidas, por ejemplo, por los libros de Optato están aún por ser explotadas a pleno (26), pero, sobre todo, en los últimos lustros, la comunidad científica ha sido esclarecida por los descubrimientos de material inédito agustiniano, de cartas y sermones. En verdad, las cartas Divjak (CSEL 88, 1981), valiosísimas para muchos aspectos de la historia social y religiosa tardoaficana, son relativamente poco útiles para arrojar nueva luz sobre la cuestión católico-donatista (27). F. Dolbeau ha publicado los sermones más interesantes para nosotros entre los que descubrió en un manuscrito de la Stadtbibliothek de Maguncia en 1990, *Pour la conversion des païens et des donatistes*, en la Revue des Etudes Augustiniennes de los

años inmediatamente sucesivos (28). Una primera reflexión colectiva sobre los sermones se desarrolló en el Coloquio internacional de París (5-7 setiembre de 1996) titulado *Augustin Prédicateur à la lumière des sermons découverts à Mayence* en el cual, por otra parte, no fueron previstas secciones ni relaciones dedicadas específicamente al debate agustiniano con los donatistas (29). Sin embargo, no suministrando en efectos sensacionales aspectos de novedad, ellos presentan algunos datos que enriquecen las problemáticas a las que me he atenido en las páginas precedentes. Me dedicaré a abordar algunos puntos (30).

a. Conversiones forzadas y cuestión de la radicación donatista en el campo.

-Mayence 63 (Mainz I 9, f.250v-252v; Dolbeau 1991, pp. 296 ss.; *de his qui se ad unitatem cogi conqueruntur, contra partem Donati*).

Se trata de un discurso, llegado en forma incompleta, tenido por Agustín probablemente después del otoño de 405 (fin del 406, propuesta de datación de Dolbeau 1991, p. 300, pero cf. Dolbeau 1993, p. 407 con rectificación para el otoño del 407) en un centro municipal fuera de Hipona. Agustín justifica el retraso con el cual se presenta en la ignota comunidad por las ocupaciones que lo entretuvieron en Hipona. En su diócesis, el éxito de las cosas ha sido positivo (*tandem vidimus unitatem*), si bien persisten dificultades prácticas vinculadas, sin embargo, con las declaraciones de conversión por parte de los disidentes que retornaron a la unidad de la Iglesia por la política legislativa de Honorio (especialmente, *Cth XVI 6, 4*).

Mayence 63 es un sermón importante para lograr una mejor comprensión de los escenarios que se abrían, a nivel de relaciones entre jerarquías eclesiásticas católicas y poblaciones donatistas, para aplicar con eficacia un edicto de unión. Entretanto, noticias inéditas como el pasaje *ad catholicam* de un prelado ex donatista (de Siniti?) *Maximinus*, compañero de Agustín en su desplazamiento, revelan un hecho intuitivo, la utilización de *apóstatas* con manifiestos fines demostrativos y propagandísticos (31). El *5 contiene un

extenso pasaje sobre el que conviene detenerse. En él, Agustín describe e intenta explicar cómo todavía algunos cismáticos continúan oponiéndose a quién quiera reconducirlos al redil. Se presenta ante el auditorio un diálogo entre un católico *molestus* con un buen fin y el réprobo donatista, en los siguientes términos:

Quaere a quovis, licet sit adhuc haereticus aut iam frontem exhibeat, mentem tegat; quaere, interroga fastidientem, recusantem, manus servientis et cibare volentis aegritudinem repellentem; tamen tene, quare ab illo: 'Bonum est unitas?' Si potest, dicat; 'Malum est'. Prorsus non parco, interrogo: 'Bonum est unitas' Respondet: 'Bonum?'. Velit nolit, hoc respondet: 'Bonum est unitas'. An taces? Etsi taces... Tamen insto tu extorqueam vocem, non desinam, non recedam, non me carebis nisi aliquid diseris. Inveni tandem aliquando aures tuas: si te non teneo diligentem, teneo vel timentem... Si bonum est et non vis, ideo cogo. Quod enim bonum fateris, non veritate non vis, sed infirmitate. Infirmitas tua est contra me, non iudicium tuum. Escam offero, non solum quae confirmet aegrotum, sed etiam quae sustinet aegrotum. Molestus sum cum ingero, sed impius si detraxero. 'Ecce, inquit, accipio'.

El dato ya conocido es que Agustín considera a los donatistas *haeretici* -y no simplemente cismáticos como pensaba Optato de Milevi- para justificar la acción represiva del legislador, quien debe hacer seguimiento de la reintegración en el ámbito de la Iglesia, para obtenerla por cualquier medio (es Cristo quien lo solicita) (32). La particularidad del fragmento reside en su carácter notarial, casi -tengo la sospecha- de poder marcar de cerca el esquema de los interrogatorios a los que las autoridades eclesiásticas y civiles, encargadas de llevar adelante la acción coercitiva prevista por el edicto sometían, a los

donatistas. Los más obstinados debían ser registrados para ser castigados con multas u otras penas, además de ser marginados del consenso civil y de la comunidad religiosa.

También en el *2, ofrece material de reflexión. Agustín hace una observación que de ahora en más podría ser aplicada en la discusión sobre la radicación del donatismo en el campo, una teoría respecto a la cual hemos llamado la atención sobre el rechazo de André Mandouze. Pues bien, según el obispo de Hipona, el retardo con el que se dan las conversiones en el territorio de su diócesis es coherente con la escasa inteligencia de los campesinos: *...in Hipponiensi regione nunc converti coeperunt plebes, a quibus tanto tardius tenetur unitas quanto difficilium intellegit rusticitas*. La pregunta es: ¿se trata de un prejuicio antropológico (eventualmente a verificar en todos los otros contextos oratorios y literarios) o, como parece verosímil, la afirmación es política, debiéndose remitir a la fuerte presencia donatista entre los *rustici* (se nota que el texto con el término *plebes* hace referencia a una realidad mayoritaria, al menos a nivel regional)? (33).

b. El martirio

-Mayence 5 (Mainz I 9, f. 15-22, Dolbeau 1992^a, *De oboedientia*)

A continuación de un aparentemente pequeño contraste (introducido por un simple problema de acústica) ocurrido en una basílica cartaginesa con una parte de su auditorio, Agustín se rehúsa a hacer el sermón previsto, si bien un día después, por pedido del obispo metropolitano Aurelio, vuelve sobre sus pasos y se inspira en el incidente para introducir un discurso sobre la obediencia. Fecha: enero de 404 o 405 (para Dolbeau 1992^a, p.60).

Los donatistas son los principales destinatarios del razonamiento de Agustín (de manera directa en los ** 18-22). Estamos en un período en el cual los católicos afectaban su disponibilidad al diálogo, que habría sido refutado por los cismáticos (cf. * 4: *contra partem Donati ex illo loco... quattuor diebus cintinuis disputavi?*) y en el cual está más

presente que nunca el filón controvertido de las relaciones entre las dos Iglesias y el Estado; es notable la invitación de Agustín a verificar en la documentación oficial cómo fueron precisamente los donatistas a dirigirse a Constantino en la época de la cuestión de Ceciliano (* 22: *Ego acta recito, qui fuerint traditores ostendo, ipsos sedisse contra Cecilianum innocentem qui de suis criminibus confessi sunt lego, maiores vestros priores causam Caeciliani episcopi huius urbis ad imperatorem Constantinum detulisse publica archiva proclamant*). No hay naturalmente en esta afirmación ninguna toma de distancia del estado, pero sólo una insinuación polémica sobre dos pesos y dos medidas de los donatistas, los cuales acostumbraban a proclamar su alejamiento respecto a la dimensión temporal excepto para dirigirse a los emperadores cuando les fuese conveniente; en el *13 es reafirmado un concepto caro a la tradición cristiana, el respeto por los poderes terrenales pero la subordinación de éstos a los poderes divinos:

Ordinatae sunt potestates in hoc mundo, et supra omnes potestates divina potestas est. Oboediens non esses, si obtemperando forte servus patri tuo contemneres dominum tuum.... Ille magis audiendus, qui maiorem habet potestatem, ille qui legitimam. Non ergo dicerem oboedientem, si obtemperans curatorum contra proconsulem, proconsuli contra imperatorem; sic non dico oboedientem obtemperantem imperatori contra deum.

Estamos ya introducidos en la parte más amplia del discurso agustiniano relacionado con la recta concepción del martirio. Al inicio del siglo V, la cuestión era de gran actualidad, cuando también se había desarrollado el fenómeno de la venta de reliquias: esto lo confirma Mayence 5 (** 13 y ss.) que, sin embargo, no agrega nada nuevo al concepto esencial sobre el que insistían los católicos, la distinción entre verdaderos y falsos mártires (entre éstos, los presuntos mártires donatistas) verificable a través del martirio *propter iustitiam* y el hecho de que *martyrium non facit poena, sed causa*. Un elemento relevante para la historia de la cristiandad norteafricana de estos

años nace de una noticia que nos proporciona por primera vez Mayence 5: Agustín había renunciado a participar en el concilio convocado en Constantina, como hoy sabemos, por el primado nómada *Xanthippus*. Evidentemente, Aurelio tenía necesidad del sostén de su colega y amigo de Hipona, puesto que lo llamó con tanta urgencia a Cartago. Parece probable, según el contenido del sermón, que fuera provocada, precisamente, alguna seria inestabilidad de la comunidad católica metropolitana por saboteadores donatistas. Agustín parece aludir decididamente a éstos como los culpables del incidente del día precedente. Lo habían buscado con la intención propia de los individuos hábiles para evitar que se realizase la predicación prevista en memoria del santo mártir *Vincentius*, los mismos que no sabían o no querían reconocer las formas verdaderas de sacrificio en nombre de la fe. Los donatistas a los que Agustín se está dirigiendo en este momento de su discurso: *Serpens ille invidens martyribus, coluber ille quem cavebat Vincentius blandientem, quia non poterat illam culpae passionem, nobis excitavit seditionem... Quid enim sibi volebant voces illae: 'Missa fra', 'missa, missa fac' nisi en martyr ille aliquanto diutius laudaretur? (* 20) (34).*

Diversos aspectos útiles sobre el culto de los mártires están presentes también en Mayence 62, * 45 (los donatistas si también padecen algunas violencias, lo hacen en nombre de Donato y no de Cristo, y, por lo tanto, no pueden ser considerados mártires); * 47 (también son erróneas las motivaciones profundas del culto de los mártires por parte de los donatistas: no deben ser honrados en sí mismos, sino solamente como representantes y testimonios de la victoria sobre las fuerzas demoníacas).

c) El papel del obispo

- Mayence 62 (Mainz I 9, f. 219-250v. Dolbeau 1992b, pp. 69 y ss.: *Tractatus Augustini episcopi contra paganos*).

En el interior de este magnífico discurso (35), tenido en ocasión de las festividades paganas de las calendas de enero (404, Dolbeau 1992b, p.79 y ss), existen dos

parágrafos en los que la polémica antidonatista aflora con una cierta intensidad (** 45 a 52) pero en otros puntos, el obispo de Hipona lanza dardos contra los adversarios, aludiendo aunque más no sea incidentalmente, a numerosos argumentos característicos de la diatriba. No sorprende que éstos resultasen bien insertos en el cuerpo argumental principal, antipagano, con deslizamientos muelles, considerando que uno de los esquemas panfletísticos típicos de la controversia católico-donatista era la acusación de comportamientos paganizantes o de complicidad con el poder pagano (los donatistas como aliados de Juliano el Apostata, y los católicos como herederos de los *lapsi* y cómplices de los principios persecutorios). Ésta es una de las perspectivas bajo las cuales era estudiado el sermón. En parte se trata de referencias a la cercanía entre los excesos de un cierto modo de desenvolver prácticas culturales ligadas al culto de los mártires y las supersticiones paganas: doblemente reprobables, sea por las recaídas en sí, sea porque ofrecían un costado a las reprobaciones de los exponentes del paganismo culto (especialmente * 12). En parte, se trata de críticas a la soberbia terrena introducida en los cismas y herejías, fenómenos producidos por la búsqueda de celebridad de los líderes de estos movimientos, a expensas del oscurecimiento del nombre de Cristo (* 15). Sólo Cristo es el mediador entre los hombres y Dios -afirma Agustín- mientras los donatistas ven en el obispo a este mediador y, también, por tal motivo, lo honran desmedidamente, casi como a una divinidad. La contribución de Mayence 62 a este motivo polémico es importante. Desde el * 42, Agustín establece un paralelo entre el falso mediador pagano (el que intenta inducir *ad sacra sacrilega vel ad magicas artes*) y el falso mediador cristiano, ambos animados por una naturaleza diabólica (36). Al final del crescendo del * 44 se anticipa, con formulaciones aún abstractas sobre la soberbia de los hombres que se quieren hacer honrar y aspiran a sobrepasar la gloria de Cristo, lo cual viene inmediatamente después especificado: *Donatum donatistae pro Christo habent. Si audiant aliquem paganum detrahentem Christo, patientius habent. Si audiant aliquem paganum detrahentem Christo, patientius forsitan ferunt quam si audiant detrahentem Donato. Tam perverse amant Donatum, tu eum Christo praeponant ecc* (* 45). he considerado en otro lado algunas deudas de Agustín con Optato de Milevi, en lo referido al modo de utilización propagandístico de las circunstancias de la época de Constante (37). También

en toda hermenéutica sobre el Cristo mediador y sobre la soberbia de Donato y la ignorancia de sus secuaces, creo poder decir que la deuda agustiniana hacia Optato de Milevi (libro III) es más bien significativa. En un plano práctico, es patológica la búsqueda de reconocimientos mundanos por parte de las jerarquías disidentes. Frases como *mercenarii sunt qui commoda saecularia quaerunt in ecclesia* (* 12), aunque poseen validez reformadora general, se acomodan perfectamente a los grandes dignatarios cismáticos, a Donato y, en tiempos más recientes, a Optato de Thamugadi. Hay después un elemento teórico, la justificación que Agustín aquí (como en el *Contra epistulam Parmeniani*) atribuye al obispo donatista Parmeniano, según el cual la función del obispo en el interior de la organización eclesiástica y pastoral era la de *mediador inter populum et deum*. Esto constituye un todo único con los aspectos de la gloria y de la soberbia terrena: *Immanis itaque illa superbia est, quae constituere audet episcopum mediatorem, coniugium Christi sibi vindicans adulterina fallacia* (* 52) mientras, más adelante, soberbia y sacrilegio son las típicas culpas de quien afirma '*Me habetis mediatorem ad patrem*', es decir, Donato (*Plane ille mediator, sed in parte Donati, tu intercludat, non tu perducatur, sicut fecit Donatus: interposuis enim nomen suum, tu iter excluderet ad Christum...*, * 55).

d. *Circumcelliones*

- Mayence 9 (Mainz I 9, f.32-35v, Dolbeau 1993, pp. 396 y ss; *In die natalicio apostolorum sanctorum Petri et Pauli*)

Ya conocido en parte, este sermón enfrentaba los temas homiléticos tradicionales ligados a la celebración del 29 de junio. La fecha propuesta por Delbeau (1993, p.407) es el 29 de junio del 404.

Es en esta sección de la documentación descubierta en Maguncia que el obispo de Hipona vuelve a hablar con alusiones de alguna amplitud sobre los circunceliones (* 3). La referencia se remite a una información ya conocida por el *Contra Cresconium* (III, 45, 49).

Las intimidaciones de los circunceliones (*terror circumcellionum*) tienden, vanamente, a impedir que Agustín lleve a cabo prédicas públicas: los circunceliones son parangonados a lobos voraces que usan los dientes para lacerar a las ovejas, mientras Agustín utiliza la lengua para salvarlas. Reivindica el título de no haber nunca derogado, también con la ayuda de las oraciones de los fieles, a la propia misión, no obstante los *furorcs latrocinantium*. Además, la ejemplificación hecha de su brutalidad es habitual (cf. Lepelley 1992, col. 933): *saeviunt fustibus, gladiis, incendiis...* Una más rápida alusión a los circunceliones como verdaderos y propios atentadores, en una ocasión, a la vida de Agustín contiene el ya considerado Mayence 62 (* 45) (38).

La lectura de los sermones agustinianos hallados y editados por Dolbeau permite creer que ellos, aunque destinados a proporcionar en los próximos años materia para ulteriores investigaciones, no se encontrarán en grado de sostener relecturas globales o palingénesis interpretativas del donatismo, también en relación a temas específicos. Pero el debate desarrollado en los casi cincuenta años sucesivos a la publicación de la primera edición oxoniense de la obra fundamental de Frensd ha sido suficientemente rico y problemático como para hacer madurar los tiempos para uno nuevo, sin duda justamente difícil y valeroso, tentativo de síntesis, del que ahora ya se advierte la exigencia. En esta reseña hemos intentado describir los aspectos salientes de las fases más recientes de este debate, y por qué elementos ellos son influidos por el clima político-cultural de fines del siglo XX. No sorprende que tal influencia aparezca significativa, en los años que han conocido cambios tan radicales a nivel planetario. También se debe considerar el carácter paradigmático atribuido frecuentemente al donatismo, a sus finalidades y métodos. La tendencia de fondo confrontada está constituida por el mayor desarrollo adquirido por los estudios sobre el componente religioso del movimiento, con menoscabo del social.

Bibliografía esencial (1980-1998)

La siguiente nota bibliográfica no tiene ninguna pretensión de exhaustividad. Con el fin de una orientación más alineada con la presente contribución, hemos privilegiado por un lado los trabajos conteniendo ulteriores remisiones a la literatura secundaria, del otro aquellos que tienden a dar una representación integral (socio-económica o religiosa) de la fisonomía histórica y de los contenidos del donatismo. Las abreviaturas usadas en el texto están basadas sobre el esquema (nombre del autor + año de publicación).

1980

W. Gessel, "Der nordafrikanische Donatismus", in *Antike Welt* 11.1, pp. 3-16

C. Lepelley, "Iuvenes et circoncellions: les derniers sacrifices humains de l'Afrique antique", en *Antiquités Africaines* 15, pp. 261-271.

A. Schindler, "Kritische Bemerkungen zur Quellenbewertung in der Circumcellionen forschung", en *Studia Patristica* 15, pp. 238-241.

....., "Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus", en *Pieta. Festschrift für B. Kötting*, Münster, pp.228-236.

1982

Y. Duval, *Loca Sanctorum Africae. Le cults des martyrs en Afrique du I^{er}. Au VII^e. Siécle*, Paris-Rome

W.H.C. Frend, "The North African Cult of Martyrs: from Apocalyptic to Hero-Worship", en *Jenseitsvorstellung in Antike und Christentum (Gedenkschrift für Alfred Stuiber)*, Münster, pp. 154-167.

S. Lancel, "A propos des nouvelles lettres de S. Augustin et de la Conférence de Carthage en 411: Cathedra, diocesis, ecclesia, parochia, plebs, populus, sedes", en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 77, pp. 446-454.

A. Mandouze de., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire (303-533)*, Paris-Bucarest

A. Schindler, "L'histoire du Donatisme considérée du point du vue de sa propre théologie", en *Studia Patristica* 17,3, Oxford, pp. 1306-1315.

1983

W.H.C. Frend, "Donatismo", en *Dizionario Patristico di Antichità Christiane*, I, coll. 1014-1025.

-----, "Donatist and Catholic. The organisation of Christian Communities in the North African Countryside", en *Popoli e paesi nella cultura antomedievale, XXIX Settimana di Studi del Cento di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 23-29 aprile 1981, Spoleto, pp. 601-635

1985

W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford (III de. Revisada, original 1952)

1986

B. Kriegbaum, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag.

A. Mandouze, "Les donatistes entre ville et campagne", en *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord* (Actes du IIIe colloque international, Montpellier, 1-5 avril 1985), Paris, pp. 193-216.

1987

A.R. Birley, "Some Notes on the Donatism Schism", en *Libyan Studies*, 18, pp. 29-41

J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, 1, Berlin. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 134.

1988

A. Gopth, "Circumcelliones: the Ideology behind their Activities", en *Forms of Control and Subordination in Antiquity (Proceedings of the International Symposium for Studies on Ancient Worlds, Tokyo, 1986)*, Leiden-New York-Kobenhavn-Koln, pp. 303-311.

S. Lancel, "Le dossier du donatisme", en *Revue des Etudes Latines* 66, pp. 37-42.

1989

N. Duval, "Une nouvelle édition du 'Dossier du Donatisme' avec traduction française", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 35, pp. 171-179.

W.H.C. Frend, "Augustine and State Authority. The Example of the Donatists", en *Agostino d'Ippona. 'Quaestiones disputate' (Congr. Int. Di Palermo, 3-4 dicembre 1987)*, Bologna, pp. 49-73.

K.M. Girardet, "Die Petition der Konatisten an Kaiser Konstantin (Frühjahr 313): historische Voraussetzungen und Folgen", en *Chiron* 19, pp. 185-216.

R. Lockwood, "Potens et factiosa femina. Women, martyrs and schism in Roman North Africa", en *Augustinian Studies* 20, pp. 165-182.

J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, ((, Berlin. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur 135.

A. Schindler, "Die Theologie der Donatisten und Augustus Reaktion", en C. Mayer – K.H. Chelius edd., *Int. Symposion über den Stand der Augustus-Forschung* (Giessen 1987), Würzburg, pp. 131-147

1990

M. Cataudella, "Motivi di rivolta sociale in Africa tra IV a V secolo?", en *L'Africa Romana* 8, pp. 331-343.

G.A. Cecconi, "Elemosina e propaganda: un'analisi della 'Macariana persecutio' nel libro III di Ottato di Milevi", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 36, pp. 42-66.

B. Kriegbaum, "Zwischen den Synoden von Rom und Arles. Die donatistische Supplik bei Optatus", en *Archivium Historiae Pontificae* 28, pp. 23-61.

C. Lepelley, "Les sénateurs donatistes", en *Bulletin Société Nationale Antiquaires de France*, pp. 45-56.

1991

C.A. Cecconi, "Il 'Praedestinatus' come fonte sul donatismo", en *L'Africa Romana* 9, pp. 865-879.

H. Chadwick, "Tyconius and Augustine", en Id. *Hresy and Orthodoxy in the Early Church*, pp. 49-55.

F. Dolbeau, "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (II)", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 37, pp. 261-306.

S. Lancel, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, IV, Paris, Sources Chrétiennes 373.

P. Mastandrea, "Per la cronologia dei 'tempora Macariana'", en *KOINONIA* 15, pp. 19-39.

F. Morgerstern, "Kirchenspaltung in Nordafrika: Donatisten und Circoncensionen", en *Altertum* 37, pp. 211-221.

1992

H.C. Brennecke, "Ecclesia est in re publica, id est in Imperio Romano (Optatus III 3). Das Christentum in der Gesellschaft an der Wende zum 'Konstantinischen Zeitalter'", en *Jahrbuch für biblische Theologie* 7, pp. 209-239.

F. Dolbeau, "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (III)", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 38, pp. 50-79 (Dolbeau 1992^a).

-----, "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV)", en *Recherches Augustiniennes* 26, PP. 69-141 (Dolbeau 1992^b).

A. Hettinger, "KATHOLIKEN UND Donatisten: die afrikanische Kirche im Spiegel der Briefe Gregors des Grossen", en *Annuaire Historiae Conciliorum* 24,1, pp. 35-77.

C. Lepelley, "Circumcelliones", en *Augustinus-Lexicon* I, 5-6, Basel, Coll. 930-936.

B.D. Shaw, "African Christianity: Disputes, Definitions and 'Donatists'", en M.R. Greenshielda – T.A. Robinson edd., *Orthodoxy and heresy in religious movements: discipline and dissent*, Lewiston-Queenston-Lampeter, pp. 5-34.

J.E. Atkinson, "Out of order: the Circumcellions and Codex Theodosianus 16, 5, 52, en *Historia* 41, pp.488-499.

1993

H. Chadwick, "Donatism and the Confessions of Augustine", en *Philanthropia kai eusebeia: Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, hrsg. Von G.W. Most, Göttingen, pp. 23-35

F. Dolbeau, "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes" VI, en *Revue des Etudes Augustiniennes* 39, pp. 371-423.

R.B. Eno, "The significance of the lists of Roman Bishops in the Anti-Donatist polemic", en *Vigiliae Christianae*, pp. 158-169.

C. Mazzucco, *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive*, Bologna

1995

y. Duval, "Les Gesta apud Zenophilum et la 'paix de Maxence' (Gesta f 22b), en *Antiquité Tardive* 3, pp. 55-63

M. Labrousse Ed., *Optat de Milève. Traité contre les donatistes*, I, Paris (Sources Chrétiennes 412).

Z. Rubin, "Mass Movements in Late Antiquity", en *Leaders and Masses in the Roman World*, *Studies in honour of Z. Yavetz*, Leiden-New York-Koeln, pp. 129-187

1996

F. Dolbeau Ed. e comm., *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris (Collection Etudes Augustiniennes 147)

M. Labrousse Ed., *Optat de Milève. Traité contre les donatistes*, II, Paris (Sources Chrétiennes 413)

M.A. Tilley Ed., *Donatist martyr stories: the Church in conflict in Roman North Africa*, Liverpool, Liverpool University Press (Translated texts for Historians 24).

H. Chadwick, "New Sermons of St. Augustine", en *Journal of Theological Studies* n.s. 47, pp. 69-91

1998

V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico*, Bari, pp. 138-143 y 168-177 (Neri 1998)

Notas

1) La puesta a punto historiográfica más equilibrada es, hasta ahora, la de R.A. Markus, "Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work", en *Studies in Church History*, 9 (Schism, Heresy and Religious Protest), Cambridge, 1972; ID, *From Augustine to Gregory the Great*, London, Variorum Reprints, 1983, pp. 21-35. En último análisis, Markus defendía a Frensd de los dardos de sus críticos más aguerridos (entre otros de Emin Tengström, *Donatisten und Kastholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göteborg 1964, que aún permanece en un plano de lectura social, pero en el mérito bastante diverso, del donatismo), insistiendo por un lado sobre la necesidad de teorías explicativas de las raíces sociales del movimiento, por otro, sobre la validez de la intuición frendiana de la *conception of the Church in its relation to the secular world* donatista como *at the core of the conflict* (p. 27), luego sobre el conocimiento del historiador británico que el componente religioso permanecía como la base de todo. Para una reseña más reciente vide Kriegbaum, 1986, PP. 18-43.

2) Cf. ya Mandouze, 1982, Donatus 5, p. 292 n.1: *Entant entendu que, les 'donatistes' se considérant comme les seuls vrais catholiques, cette dénomination implique une intention polémique dénotant une origine catholique.*

3) Shaw, 1992, passim

4) Shaw, 1992, especialmente pp. 5 y ss (pp. 20-22 sobre las tentativas iniciales de los católicos de imponer las definiciones propias): las actas de la *Collatio* cartaginesa (S. Lancel Ed., más tomos en *Sources Chrétiennes*, Paris, 1972-1991) se consideran el documento más objetivo en el cual buscar la autodefinición de los cismáticos (p. 20). Según R.A. Markus ("Donatism: The last phase, en C.W. Dugmore & C. Duggan eds., *Studies in Church History*, 1, London, 1964, pp. 118-126) después del 411 no hubo una desaparición rápida y general de organizaciones donatistas, sin que continuaran, aunque atenuándose, los conflictos entre los dos grupos en pocos decenios también como manifestación de una suerte de *metus vandalicus* de matriz religiosa.

5) Un dato no novedoso aunque retomado con argumentos en parte autónomos, inútiles de recordar aquí. P.e. J.P. Brisson, *Autonimisme et christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime Sévère á l'invasion vandale*, Paris 1958; cf. A.H.M. Jones, "Where the ancient heresies national or social movements in disguise?", en *Journal of Theological Studies* 10 (1959), p. 280-298.

6) Es evidente que, en el ámbito religioso, la única guía verdadera de un pueblo debe ser la divinidad. Por tal motivo, Optato y Agustín insistían tanto en el hecho de que los donatistas, a su modo de ver, eran súcubos de Donato e inspirados no en la enseñanza divina sino en la de sus jefes facciosos. En reacción era despreciativo el de *cecilianistas* de ellos referido a los católicos, *Gesta Conl. Carth*, III 30, 34, 123, cf. 227-237 y Aug. *Contra Cresc.* IV 45 (54). Pero también en nuestro contexto no en todos los *labels* denominativos debía estar implícito un sentido de desprecio: Agustín, por ejemplo, cuando habla de los *maximianistas* (de Maximiano, disidente donatista, cf. Mandouze, 1982, Maximianus 3 con las referencias textuales) lo hace con una cierta indulgencia, sea, sin embargo, dictada por conveniencias polémicas.

7) Pienso, por ejemplo, en la discusión acerca de la interpretación de Ct. 1, 6 (*Ubi pascis, ubi cubas in meridie*) en base al que los donatistas valoraban la tierra de África como sede y depositaria de las enseñanzas de la verdadera Iglesia, sin embargo, como embrión para la expansión de la Iglesia de la cual no negaban en modo alguno el carácter universal; por el contrario, los católicos reconvinieron ellos mismos la clausura en un ángulo del mundo. Me parece, además, que otro aspecto (no obstante documentado insuficientemente) debe tenerse en cuenta. Que la fundación de comunidades donatistas en Italia y en Roma, en la segunda mitad del siglo IV, podía ser, en el fondo, una señal de la voluntad de otorgar al movimiento una dimensión eclesiológica suprarregional, es razonable y es lo que sostenían los donatistas. En cambio, se hubiera tratado solamente de una extensión de la epidemia cismática desde la perspectiva ortodoxa, expresada al menos por Optat II 4, 1.

8) La tesis de *Frend ont remporté d'autant plus de succès qu'elles donnaient en quelque sorte corps à un certain nombre d'idées simples qui étaient loin d'être neuves*, Mandouze 1986, p. 193. Entre los autores de la interpretación social del donatismo quisiera mencionar al italiano, historiador del cristianismo antiguo y medieval, importante pero a menudo olvidado, E. Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928, especialmente pp. 292-311; 321 y ss.

9) Cf. también Mandouze 1986, p. 213, n.23, para una crítica más detallada de la historiografía de Diesner y de los historiadores del este europeo.

10) A. Mandouze, "Le donatisme représente-t-il la résistance à Rome de l'Afrique tardive?", en D.M.Pipidi Ed., *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien* (VI Congr. Int. FIEC, Madrid, Sept. 1974), Bucaresti-Paris 1976, pp. 357-366, particularmente p. 363. Sobre la obra de Tengström y sobre sus relaciones con el libro de Frend, sigue siendo fundamental la recensión de P. Brown, *Religione e società nell'Africa di Sant'Agostino*, trad. it. Torino 1975, pp. 321-324.

11) Cuyas líneas son retomadas por P. Gacic, en "Afrique romaine. Classes et luttes sociales d'après les historiens soviétiques", en *Annales ESC*, 1957, pp. 650-661.

12) On a ... exagéré l'importance donnée aux préliminaires lointaines du donatisme (en remontant non seulement jusqu'aux conceptions théologiques et disciplinaires de Cyprien, mais même jusqu'aux celles de Tertullien) (Mandouze, *Donatisme* cit. p. 364). La alusión es, en primer lugar, a Brisson, para el cual cf. A. Mandouze, "Encore le donatisme. Problème de méthode posé par la thèse de J.P. Brisson", en *Antiquité Classique* 29 (1960), pp. 61-107.

13) Para un aspecto particular: W. Wischmeyer, "Die Bedeutung des Sukzessiongedankes für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites", en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 70 (1979), PP. 68-85; R.B. Eno, "The significance of Lists of Roman Bishops in the Anti-Donatist Polemic", en *Vigiliae Christianae* 47, 1993, pp. 158-169.

14) T. Hahn, *Tyconius-Studien*, Leipzig 1900; A. Incherle, "Alla ricerca di Ticonio", en *Studi Storico-religiosi* 2, 1978, pp. 355-365; Chadwick 1991.

15) Véase por último P.V. Beddoe, "'Contagio' en los Donatistas y en San Agustín", en *Augustinus* 40, 1995, pp. 39-45; M. Labrousse, "Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 42, 1996, pp. 223-242; N. Henry, "The Lily and the Thorns: Augustine's Refutation of the Donatist Exegesis of the Song of Songs", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 42, 1996, pp. 255-266; R.B. Eno, "Radix catholica", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 43, 1997, pp. 3-13.

16) Es gravísima la falta de fuentes donatistas de primera mano sobre los circunceliones. Sobre los orígenes de los circunceliones (S. Lancel, *Aux origines du donatisme et du mouvement des circuncellions*, en *Cahiers de Tunisie* 15, 1967, pp. 182-188), vide Mazzucco 1993, p. 129.

17) Los elementos esenciales son retomados en forma problemática por C. Lepelley 1992; una más amplia reconstrucción historiográfica en Mazzucco 1993, pp. 122-129. No hay duda que los circunceliones como ejemplo de lucha de clases hoy deben ser considerados desde una perspectiva de historia de la historiografía más que por el valor intrínseco de esta teoría explicativa.

18) Para un análisis precedente sobre el texto, vide G. Gottlieb, "Die Circumcelliones. Bemerkungen zum donatistischen," en *Annuarium Historiae Conciliorum* 10, 1978, pp. 1-15.

19) Pero poniéndose al servicio del clero cismático, en época agustiniana, mientras en los decenios precedentes, habría sido esencialmente un movimiento de naturaleza social, Gotoh 1988, especialmente pp. 303-306.

20) Niega que los circunceliones fuesen un orden, Neri 1998, pp. 141-142. El reexamen de la constitución de Honorio desarrollado por Cataudella (en parte con S. Calderone, "Circumcelliones", en *La parola del passato* 22, 1967, pp. 94-109) presenta, bajo el perfil textual, observaciones apreciables. Ciertamente extremas y menos compatibles, son sus conclusiones sobre la posibilidad de que entre los circunceliones hubiera, al mismo tiempo, mientras de todas las categorías sociales, desde los *inlustres* a los trabajadores agrícolas y esclavos: en el elenco de las categorías sancionadas hay también, mencionados y a sí mismo multados, los circunceliones y parece difícil justificar su inserción como clausura del elenco (con una sanción pecuniaria mucho más baja de los otros *ordines* mencionados) como *casi un suplemento de sanción para que entre los inlustres, los spectabiles, los senatores, etc., hubiese también uno de los Circumcelliones* (Cataudella 1990, p. 336).

21) G.A. Cecconi 1991; H.J. Diesner, "Die Periodisierung des Circumcellionentums", en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität, Halle-Wittenberg (Gesellsch-und Sprachwiss, Reihe)*, 11, R. 10, 1962, pp. 1329-1338; Id, *Die Circumcellionen von Hippo Regius en Kirche und Staat im spätromischen Reich*, Berlin 1963, part. pp. 78-80; con la recensión de P. Brown en *Religione e società*, cit. pp. 317-319; C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, I, Paris 1979, pp. 91-97; cf. también M. Overbeck, "Augustin und die Circumcellionen seiner Zeit", en *Chiron* 3, 1973, pp. 457-463.

22) J.P. Brisson, *Autonomisme*, cit. Espec. pp. 124-125. Berlin

23) Estado de la cuestión en Mazzucco 1993, p. 73 y ss; vide también Lancel 1991, pp. 1553 y ss; Y. Duval 1995.

24) P. Brown, *Religione e società*, cit. pp. 233-234; R.A. Markus, *Christianity and Dissent*, cit. Passim; cf. Mazzucco 1993, pp. 162 y ss.

25) El viejo ensayo de Monceaux sobre la epigrafía donatista recogido en el cuarto volumen de su *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (Paris, 1912, pp. 437-484), conserva sustancial actualidad; cualquier documento declarado del partido católico está contenido en Y. Duval 1982; para una posible referencia a la guerra religiosa en un epígrafe reciente vide AE 1982, 943.

26) De ahora en adelante nos beneficiaremos de la nueva edición de M. Labrousse 1995 y 1996. En G.A. Cecconi 1990 se desarrolla una indagación sobre los mecanismos propagandísticos del conflicto religioso en África, sobre la base del libro III del obispo de Milevi; también con notas sobre la composición y la organización interna de la iglesia donatista. Otras contribuciones recientes que utilizan la obra de Optato: Lockwood 1989, Mastandrea 1991.

27) Cf. en cualquier caso Lancel 1982 y Lancel en Mandouze 1986, p. 217.

28) Todos los nuevos sermones son reimpresos con addenda e índice de Dolbeau 1996.

29) El congreso ha sido organizado por el Instituto de los Etudes Augustiniennes, en las personas de F. Dolbeau, J.Cl. Fredouille, C. Lepelley, G. Madec, J. Scheid.

30) Hay sermones que incrementan el número del *corpus* controversial sin agregar nada significativo al menos en el plano del instrumental polémico adoptado, además de aquello sobre informaciones de historia político-religiosa o socio-religiosa. Es el caso de Mayence 7 (Mainz I 9, f.25v-29; Dolbeau 1993, pp. 371 y ss; *de nativitatis die sancti Iohannis baptistae et de voce et verbo*), homilía en la cual Agustín comenta toda una serie de pasajes del Nuevo Testamento adecuados para esclarecer en primer lugar (la ocasión era un 24 de junio, probablemente del 407, según Dolbeau 1993, p. 381) las relaciones místicas entre Jesús y Juan Bautista, entre palabra y verbo. En los ** 13 y ss. está contenida una nueva respuesta del obispo hiponense a la concepción donatista del bautismo. Los argumentos utilizados son habituales a la tratadística agustiniana antidonatista, su gran tema (especialmente *De baptismo, De unico baptismo*).

31) Aug. *Sermo* Mayence 63; 2: *Suscipite itaque veniae petitionem de tardiate. Tunc enim venerabilis etiam frater et collega meus, Maximinus, ad Catholicam conversus est. Tunc ergo in catholica novitas eius, per quam dura regna vetustatis obtrivit (deseri a me: con. Dubitanter Dolbeau) utique non poterat nec decebat, nec ipsum continuo recedere inde oportebat. Quando ergo dominus opportunum iudicavit, tu veniremus ambo permisit.*

32) Por ejemplo, Schindler 1980; Dolbeau 1993, p. 400, n.91.

33) No es claro el contenido de la alusión de Mayence 5 (* 5; sobre el sermón vide después), *tu dicemus minutis plebitus in agro obstrenpentibus et episcopis suis resistentibus: 'Ite, videte Carthaginis plebem'.*

34) El texto continúa: *Comparentur ergo, comparentur confessiones verorum martyrum atque falsorum. Martyrem te ideo dicis, quia potestati resistis. Quid iubenti potestati? ... tu quid nolis ostende: comparem voces vestras, videam quid imitari, quid sequi debeam. 'Turifica diis'. 'Nolo? Audivimus vocem gloriosam martyris veri, audiamus et ex illa parte: 'Concorda cum fratre tuo'. O abominabilem et non solum a summo deo, verum etiam a potestatibus humanis, digne damnabilem vocem! 'Concorda cum fratre tuo'. 'Nolo'. Certe contra Christum pateris.*

35) Los sermones 197, 198 y 198^a representan, de hecho, extractos del Mayence 62, cf. Dolbeau 1992b, p. 70-71

36) *Nemo vobis aliquam purgationem extra ecclesiam promittat, ve in templis vel ubilibet per sacra sacrilega; nemo extra unitatem etiam per sacramenta christiana... A deo vult separare falsus ille mediator transfigurans se in angelum lucis, et ministri, transfigurantes se in ministros iustitiae; si non potest inducere ad sacra sacrilega, vult ad ecclesia separare vel ad haereses vel ad schismata...*

37) Sobre la confrontación entre limosna católica destinada a todos los indigentes y, por ende, a Dios, y limosna donatista disfrutada por los jefes de las jerarquías cismáticas para reforzar, de manera egoísta, su predominio y limitada a los pobres de las propias comunidades, vide G.A. Cecconi 1990; el tema re aflora en el *56 de esta oración.

38) Para esta emboscada dispuesta a lo largo de un recorrido de calle, cf. también Aug. *Ench.* 5, 17; Poss. V.A. 12, 1-2; Dolbeau 1992b, pp. 78-80 cf. Dolbeau 1993, p. 406.