

Iglesia y sociedad en el imaginario agustiniano a partir del conflicto donatista

Autor:

García Mac Gaw, Carlos

Revista

Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval

2010, 6



Artículo

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 6 - 2010

IGLESIA Y SOCIEDAD EN EL IMAGINARIO AGUSTINIANO A PARTIR DEL CONFLICTO DONATISTA

CHURCH AND SOCIETY IN THE IMAGINARY AUGUSTINIAN FROM DONATIST CONFLICT

Carlos García Mac Gaw
Universidad Nacional de La Plata
Universidad de Buenos Aires

Fecha de Recepción: Julio 2008

Fecha de Aceptación: Agosto 2008

Resumen

Se analizará la evolución de los imaginarios de iglesia y sociedad, y la relación que entre éstos se puede establecer en algunos textos de la producción de Agustín de Hipona, centrando el análisis en su relación con las diferentes percepciones que habían sido dominantes en el África romana, especialmente las de Cipriano de Cartago y de la iglesia donatista.

Abstract

Analyze the evolution of the imaginary of church and society, and the relationship between them can be established in some texts of the production of Augustine of Hipona, focusing the analysis in relation to the different perceptions that had been dominant in Roman Africa , especially Cyprian of Carthage and Donatist church

Palabras Claves

Agustín de Hipona – Iglesia – Sociedad – Norte de África – Cipriano de Cartago - Donatismo

Key Words

Augustine of Hippo - Church - Society - North Africa - Cyprian of Carthage - Donatism

* Trabajo ampliado de la conferencia presentada en el III Encuentro de Actualización y Discusión "Imaginario Social y Disidencia Religiosa, siglos IV-XVIII", en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Octubre 2008

Este trabajo analiza la evolución de los imaginarios de iglesia y sociedad, y de la relación que entre éstos se puede establecer, en algunos textos de la producción de Agustín de Hipona. Sin embargo el análisis no se centra en las obras en sí mismas, sino en su relación con las diferentes percepciones que habían sido dominantes en el África romana, especialmente aquellas de Cipriano de Cartago y de la iglesia donatista. Nos centraremos en la división binaria que hace Agustín de la sociedad: la ciudad de dios y la ciudad terrestre. La construcción de este imaginario se retrotrae a los últimos diez años del siglo IV y sufre una paulatina elaboración que encontrará su expresión final en su obra *La ciudad de Dios*. Un texto dirigido especialmente a los paganos que encontraban en la dominancia del cristianismo en la sociedad romana la causa para explicar la decadencia del imperio frente al empuje de los pueblos bárbaros y la caída de Roma. Trataremos de relacionar la elaboración de ese imaginario con la teoría del bautismo, ya que este es el único aspecto de la elaboración doctrinaria donatista que difiere claramente de la católica. La problemática bautismal como centro del interés de los primeros intelectuales tiene una larga historia en la cristiandad africana y sus primeras elaboraciones las encontramos en un texto de Tertuliano de comienzos del siglo III.¹ Luego es el eje del enfrentamiento ocurrido entre las sedes de Cartago y Roma entre los años 255 y 257, siendo obispos Cipriano y Esteban respectivamente. Los donatistas retomaron luego las ideas de Cipriano para fundamentar sus prácticas sacramentarias, y la cuestión del bautismo es el aspecto relevante del conflicto doctrinario entre donatistas y católicos al que Agustín intenta poner un punto final con la redacción de algunos textos, entre los cuales el *De baptismo libri VII* se presenta como la obra más acabada.

La idea de una sociedad bipolar en Agustín en realidad ya aparece antes de la redacción de *La ciudad de Dios*. He aquí una expresión sintética de ella: “Habéis oído y sabéis también que mientras tanto dos ciudades, corporalmente mezcladas y espiritualmente separadas entre sí, recorren estas órbitas de los siglos hasta el fin: una, cuyo fin es la paz eterna y se llama Jerusalén; otra, cuyo ideal es la paz temporal y se llama Babilonia.”² La iglesia se identifica con la ciudad de dios y tiene una doble existencia, como ciudad peregrina –donde se mezclan justos y pecadores– que recorre el tiempo histórico inscrita en el *saeculum*, y a la vez como ciudad celeste, su proyección escatológica en el fin de los tiempos, habitada sólo por los santos.³

Edward Cranz ha estudiado el desarrollo de las ideas de Agustín sobre la sociedad en el período anterior a la controversia donatista. Estas ideas tempranas aparecerían expresadas en dos tipos de lenguajes, el de la filosofía greco-romana fundado en su perspectiva platónica y el bíblico y eclesiástico. El autor señala que en su análisis teórico de la sociedad humana Agustín hace uso de dos acercamientos diferentes: bajo el aspecto de una imagen del mundo inteligible que es su modelo y como expresión del orden divino universal, ordenada ella misma a través de la supremacía de las cosas inteligibles y la subordinación de las cosas sensibles.⁴ Este imaginario presupone organizar la comprensión en función de dos clases (*genera*) de cosas, temporales y eternas. Esto se corresponde con dos tipos de leyes, la eterna –que es la razón de Dios que reina sobre todas las cosas, y la temporal que depende de ella, que en la sociedad humana tiene como objetivo el establecimiento de la paz. De la misma manera existen dos clases de hombres: los pecadores que aman las cosas temporales, a los que se les impone la ley temporal, y los justos que aman las cosas eternas, que actúan regidos por la ley eterna. Esta sería la primera aparición de un tema que progresivamente se volverá más y más importante en la obra de Agustín, una sociedad dividida en dos grupos o dos ciudades.⁵ La percepción de la sociedad humana como temporal y sensible se encuadra en el universo greco-romano: el hombre actúa a través de la razón para alcanzar sus propósitos, y su objetivo es la integración con un universo que resulta esencialmente comprensible. En otras obras contemporáneas Agustín hace uso del lenguaje de la Biblia y de la iglesia, lo que no necesariamente implica un cambio en sus ideas. Sin embargo esta forma de expresión es totalmente diferente.⁶ Mientras que el enfoque platónico puede ignorar la historia al centrarse en el individuo, el tratamiento bíblico debe justificar las maneras en que dios se expresa en el

¹ REFOULÉ 1952, 10 ss.

² *En in ps.* 136.1. Año 412, Ciudad de Utica.

³ *De civ. Dei* 1.35, “entrelazadas, de hecho, y mezcladas mutuamente están estas dos ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio” [*Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur*].

⁴ CRANZ 1954, 258-260.

⁵ Id., 263-264, indica que es en *De libero arbitrio*, 1.16.34, donde aparece por primera vez.

⁶ CRANZ 1954, 269.

tiempo en relación con los humanos, a la vez que hace inteligible la historia del Antiguo y Nuevo Testamento. En general se podría indicar que en este período Agustín habla usualmente de la iglesia simplemente como preparación para la ciudad de dios, y no la identifica directamente como la ciudad celeste.⁷ Cranz señala que hasta el año 393 la obra de Agustín aparece como una síntesis armoniosa entre su cristianismo y su platonismo, donde incluso se podría ver que prevalece el último sobre el primero.⁸ Sin embargo esta síntesis en el largo plazo demostrará ser precaria. Agustín comienza a abandonar lentamente la alta estima en las capacidades intelectuales y morales del hombre, dudando de la posibilidad de llegar a la comprensión como no sea a través de la gracia de dios. De la misma manera coloca cada vez más énfasis en las consecuencias continuas del pecado y en la necesidad absoluta de la gracia.⁹

La oposición entre estas dos ciudades simbolizadas por Jerusalén y Babilonia resultaría contemporánea a los primeros tratados antidonatistas alrededor del año 400.¹⁰ Como ya he indicado, para Agustín estas dos ciudades están “entrelazadas, de hecho, y mezcladas mutuamente hasta que sean separadas en el último juicio”. Este imaginario de la iglesia no presupone una distancia en el sentido físico con la sociedad. La iglesia se encuentra inserta en el siglo y se plantea la idea de una coexistencia dentro de ella de santos y pecadores. Se rompe así con una representación que se puede encontrar en los textos de autores cristianos africanos anteriores, como Tertuliano y Cipriano, que luego fueron retomados por los donatistas, en donde la iglesia aparecía como un grupo puro enquistado dentro de un contexto social intolerante. Los donatistas se veían a sí mismos como miembros de la iglesia de los mártires, una iglesia de íntegros que estaba separada físicamente de la iglesia católica, puesto que ésta era una iglesia de los *traditores*, los que la habían traicionado. Este pecado de traición contagiaba a quienes compartían la comunión con los católicos. Como señala Congar, Agustín profundizaba la exigencia de pureza puesto que no se ataba simplemente a una pureza eclesiológica como los donatistas, es decir una iglesia de los íntegros que sólo excluía a los fallidos en relación con la iglesia: apóstatas, traidores, perseguidores, excomulgados. En su lugar, Agustín se inclinaba hacia el dominio interior, espiritual y personal, a partir del cual los hombres serían juzgados en el juicio final, y no por la institución eclesiástica terrestre.¹¹ Luego retomaremos esto, pero observemos ahora brevemente la historia del donatismo para entender más claramente este desarrollo.

El donatismo es un cisma ocurrido en el norte del África romana durante los comienzos del siglo IV. Su origen se relaciona con las consecuencias de la persecución de Diocleciano. Algunos sacerdotes y obispos de la iglesia fueron señalados como *traditores* –traidores– por haber entregado objetos de valor de sus iglesias o las sagradas escrituras. En Cartago la comunidad se encontraba dividida por las actitudes de su obispo y a su muerte en el 311 varios aspirantes se movilizaron para conseguir apoyo, siendo elegido en su lugar el diácono Ceciliano. Su elección fue cuestionada porque entre quienes lo habían ordenado se encontraba el obispo Félix de la ciudad de Abthungi, quien era considerado por algunos un traidor. Quienes se oponían apelaron al primado de la región de Numidia, Segundo de Tigisis. Es probable que entraran también en juego conflictos regionales por una establecida rivalidad entre el primado de Numidia y el patriarca cartaginés.¹² Segundo convocó a un grupo de obispos de su provincia y se presentó en Cartago para realizar un concilio que declaró nula la elección y la ordenación de Ceciliano, y eligió en su lugar a Mayorino.¹³ Rápidamente los cristianos de África se encontraron divididos en dos partidos. Mayorino falleció al poco tiempo y la iglesia cismática se organizó alrededor de la figura de Donato, quien le dio nombre a su facción.¹⁴

⁷ CRANZ 1954, 272.

⁸ Cf. BROWN 1970, 110-146.

⁹ CRANZ 1954, 277. En *De catechizandis rudibus* 19.31, aparece mucho más claramente una descripción de la historia como un contraste entre dos ciudades que aparecieron con el origen de la raza humana y que permanecerán hasta el fin de los tiempos en que serán separadas en el día del juicio: *Ibid.*, 309.

¹⁰ CONGAR 1963, 118.

¹¹ CONGAR 1963, 123.

¹² MONCEAUX 1901-1923, IV, 12 y 18.

¹³ Sobre las actitudes de Ceciliano respecto del concilio véase FREND 1952, 19. OPT. 1.19-20. AUG., *Ep.* 93.6.17. Sobre el papel de Lucila como *suffragator* en la elección véase LOCKWOOD 1989.

¹⁴ MONCEAUX 1901-1923, IV, 20, n. 1. Sobre Donato *Ibid.*, V, 99-139. Cf. CONGAR 1963, 14, n. 3; BARNES 1975, 16-17; FREND 1977, 108-109. OPT. 3.3 realiza un retrato muy despectivo del personaje. Sobre el nombre “donatistas” cf. OPT. 1.22 y 26.

Al poco tiempo Constantino se hizo dueño de Italia y de África, reconociendo allí a la iglesia de Ceciliano.¹⁵ Los donatistas apelaron esta decisión y el emperador derivó la resolución del problema en dos concilios: Letrán en el 313, ratificado por otro en Arlés en el 314. En ambos se reconoció la validez de la ordenación de Ceciliano.¹⁶ Sin embargo los donatistas no aceptaron las resoluciones imperiales por lo que Constantino primero trató de proscribirlos, aunque después emitió un edicto de tolerancia, probablemente porque se encontraba presionado por su conflicto con Licinio.¹⁷

El partido de los donatistas creció en número mucho más que el de los católicos, aunque solamente hicieron propaganda entre los africanos, y el cisma nunca dejó de tener tintes localistas.¹⁸ Cuando Constantino controló el África desató la primera persecución importante contra los cismáticos porque así podía demostrar que él era el protector de la fe cristiana ortodoxa cuestionada desde el Oriente por los arrianos.¹⁹ La iglesia donatista sufrió un severo retroceso. Los africanos progresivamente dejaron de ejercer la influencia en el pensamiento cristiano latino que habían mantenido durante Tertuliano y Cipriano, y los obispos romanos ya no encontraron un poder rival en el África como durante el siglo III.²⁰ Desde el 362, con el acceso al poder de Juliano, se revirtió la política persecutoria. Esto no solucionó los conflictos, sino que, por el contrario, se profundizaron los enfrentamientos entre ambas iglesias.²¹ Valentiniano I recomenzó las persecuciones, continuadas luego por Graciano y Teodosio I. En esta ocasión los cismáticos demostraron estar más preparados para resistir a partir del liderazgo conservador del sucesor de Donato, Parmeniano.²²

El fin del siglo IV y el principio del V marcaron cambios sustanciales en el desarrollo de la historia de la iglesia africana, fundamentalmente en dos aspectos: el primero es el de las relaciones entre católicos y donatistas, y el segundo es el de las relaciones entre los católicos africanos y romanos.²³ Entre los años 391 y 392 accedieron al poder en ambas iglesias hombres nuevos: Aurelio fue elegido obispo de Cartago, permaneció en su cargo por más de cuarenta años, y reorganizó la iglesia ortodoxa africana apoyado en figuras descolantes como Agustín de Hipona.²⁴ Al mismo tiempo, la iglesia donatista perdió a su primado, Parmeniano²⁵, siendo elegido en su lugar un jefe violento y mediocre, Primiano.²⁶ Su elección fue contestada y se produjo una fractura comandada por su diácono Maximiano. Esto implicó un progresivo debilitamiento de los donatistas en el plano interno, que combinado con la reorganización de la iglesia ortodoxa y el definido apoyo del estado, desembocó en la conferencia de Cartago del 411 y la condena formal de la iglesia cismática.

¹⁵ Para las relaciones entre la iglesia y el nuevo emperador véase ahora BARNES 1981, y para la problemática africana véase Cap. IV, especialmente pp. 54-61.

¹⁶ Sobre el proceso de Letrán véase PIETRI 1976, I, 161-165; FREND 1952, 147. OPT. 1.23-25. Constantino abrió un proceso en el África para resolver la situación de Félix, sobre las *Acta* o *Gesta purgationis Felicis*, véase MONCEAUX 1901-1923, IV, p. 221-228; y también más recientemente DUVAL 2000, 215-288, con un análisis exhaustivo sobre el proceso; OPT. 1.27. Para el concilio de Arlés véase HEFELE 1907, 275 ss.

¹⁷ *Gesta coll. Carth.*, 3.543-547. Véase MONCEAUX 1901-1923, IV, 203.

¹⁸ Quienes vivieron fuera del África eran obispos que mantenían la comunión de los africanos donatistas en países lejanos, como por ejemplo en Roma, donde la comunidad africana era importante. Véase MONCEAUX 1901-1923, IV, 32-33.

¹⁹ Es en este momento en que aparecen en escena los circunceliones: OPT. 3.4. Véase GARCIA MAC GAW 2008, 15-28 y 223-224, con bibliografía. Sobre la persecución MONCEAUX 1901-1923, IV, 35-39. Véase la *Passio Maximiani et Isaac Donatistarum auctore Macrobio*, [PL, 8, 767A]; OPT. 2.15.

²⁰ FREND 1952, 182. Con respecto a los católicos durante este período de paz, las percepciones son diferentes. FREND 1952, 182-187; destaca la mediocridad de la conducción ortodoxa, su falta de organización y el relajamiento disciplinario, como causas para explicar la imposibilidad para aprovechar las circunstancias políticas favorables a un crecimiento. MONCEAUX 1901-1923, IV, 39-40; tiene una lectura más positiva. Si se tiene en cuenta la dinámica demostrada por los ortodoxos durante la época de Agustín y Aurelio, probablemente se deba consentir, en este caso, antes con las afirmaciones de Frend que con las de Monceaux.

²¹ OPT. 2.16-21 y 6.1-8.

²² MONCEAUX 1901-1923, V, 221-240; con detalles sobre Parmeniano.

²³ En general véase PIETRI 1976, II; MONACHINO 1964.

²⁴ Sobre la relación entre Aurelio y Agustín, véase MONCEAUX, 1901-1923, VII, 39-42.

²⁵ Parmeniano fue elegido como obispo de Cartago y primado donatista después de la muerte en el exilio de Donato el grande, ocurrida en el 355. Con la liberalización de la política religiosa fomentada por el emperador Juliano, en el 362, Parmeniano llega al África junto con muchos otros exilados para ponerse al frente de la iglesia donatista. Véase MONCEAUX, 1901-1923, IV, 41 ss.; MANDOUZE 1982, 816-821; y FREND 1952, 193-207.

²⁶ Véase MANDOUZE 1982, 905-913.

Con la llegada de estos hombres nuevos en la iglesia católica africana, se produce un nuevo impulso de la actividad conciliar y un renacimiento de la administración eclesiástica.²⁷ Esta voluntad de establecer un conjunto de reglas para fijar el derecho de los sacerdotes y el procedimiento de los concilios, o para definir las condiciones destinadas a reconciliar a los cismáticos, explica sin duda que el África preste más atención a la legislación de las otras iglesias occidentales, y en particular a Roma.²⁸ Esta reorganización, combinada con la áspera disputa mantenida con el donatismo, impuso un acercamiento con Italia, llámese Roma o Milán, ya que la defensa de la iglesia ortodoxa africana se basó en la continuidad de la tradición apostólica. Pietri destaca que con el fin del s. IV se acaba el espléndido aislamiento en el cual se había establecido, durante decenas de años, la iglesia africana.²⁹ Las necesidades de la lucha contra los donatistas, los nuevos problemas, políticos o jurídicos que resultaban de la conversión de los cismáticos, impusieron las relaciones con las grandes iglesias de occidente.³⁰

Los donatistas se presentaban a sí mismos como la verdadera iglesia de los mártires, puesto que sufrían la persecución a manos de los poderes temporales, y establecían una línea de continuidad que se remontaba a la teología de Tertuliano y Cipriano. Sin embargo resultará evidente que el contexto histórico del siglo III era muy diferente al de comienzos del siglo IV. La diferencia más palpable, por supuesto, está en relación con el lugar que ocupaba el cristianismo en la sociedad romana y en su relación con el estado, que se había alterado dramáticamente. Tertuliano había producido su obra en una época en donde el poder del obispo comenzaba a asentarse y las estructuras institucionales eclesiásticas eran aún débiles. Sus preocupaciones se orientaban hacia la necesidad de no contaminarse con una sociedad hostil a los cristianos, que todavía pensaba que en sus reuniones exclusivas los creyentes participaban en asesinatos rituales de niños y barbaridades semejantes. Su obra apologética está dirigida por un lado a reforzar la diferencia entre los cristianos y el siglo, por el otro a demostrar que éstos eran súbditos del emperador dispuestos a aceptar los poderes terrenales en la medida en que no se les exigiera romper con su devoción religiosa.³¹

Medio siglo después los problemas de los cristianos eran diferentes. El epistolario de Cipriano de Cartago nos brinda un testimonio irremplazable sobre las condiciones de la iglesia africana en el momento de la persecución de Decio. En Cartago una multitud de cristianos cedió a las presiones sociales y políticas. Las consecuencias de la implementación del edicto implicaron, por un lado, la profundización de los conflictos preexistentes en la comunidad cristiana de Cartago, la que al poco tiempo se fragmentó a partir del cisma de Felícísimo; por el otro, la evidencia de una integración de los miembros de dicha comunidad en las prácticas sociales seculares con un grado de compromiso que los líderes de la iglesia no habían estado dispuestos a reconocer hasta entonces. El resultado fue una multitud de apóstatas y un puñado de mártires y confesores. Cipriano huyó y su ausencia se prolongó por un lapso demasiado largo, lo que terminó afectando su capacidad de gestión sobre el cuerpo de fieles y deteriorando su imagen y por lo tanto, su legitimidad como conductor. Este debilitamiento permitió que la facción contraria de su iglesia se encabalgara sobre el accionar de los mártires y confesores, que cubrieron en parte el espacio político abierto por la fuga del obispo. La obra de Cipriano está fundamentalmente orientada a apoyar su propia capacidad de conducción sobre su iglesia y fortalecer institucionalmente el lugar de poder episcopal. Así contribuyó a la reformulación de la imagen de la comunidad cristiana en relación con la situación de la sociedad de su tiempo. En contra de lo que muchos historiadores han planteado, creo que el centro de su obra no está en relación con una "cuestión penitencial", sino con la necesidad de elaboración de un programa, hasta el momento inexistente, que permitiera la gestión y el manejo de una comunidad cristiana cuyos parámetros en relación al siglo se habían redefinido.³² De acuerdo a esa elaboración los obispos fijarían definitivamente la penitencia, colocándose por encima de la acción de los mártires y confesores. En este sentido, la obra *De lapsis*, es un modelo de la gestión de los ministros de la iglesia. En ella se precisan los tipos de penitencias en diferentes grados y niveles de acuerdo con las distintas clases de pecadores resultantes de la instrumentación del edicto de Decio.

El último período del episcopado de Cipriano estuvo signado por el conflicto bautismal con la sede romana. El obispo Esteban de Roma excomulgó a Cipriano junto con otros

²⁷ Prueba de ello es la recopilación canónica compuesta a principios del siglo V por los africanos conocido bajo el nombre de *Codex Canonum Ecclesiae Africanae*. Indicado por PIETRI 1976, 1152.

²⁸ Ibid., 1152-4.

²⁹ PIETRI 1976, 1151.

³⁰ Cf. MONCEAUX 1901-1923, IV, 192; PALANQUE 1933.

³¹ TERT., *Apologético*.

³² Véase GARCÍA MAC GAW 2008, 85-87 y 95-98, con bibliografía.

obispos de oriente que desconocían la normativa bautismal romana. Esta normativa convalidaba el bautismo de aquellos que provenían de sectas heréticas que lo otorgaban con la fórmula trinitaria reconocida como correcta por los romanos. Probablemente el foco de atención estaba puesto en la negociación con algunos sectores del cisma novacianista, particularmente importante en Roma.³³ La querella está cruzada por cuestiones institucionales y excede largamente los asuntos doctrinales en dos aspectos. En primer lugar, en este período aún no estaba claramente definido el alcance del poder de las sedes episcopales. Dentro de la iglesia existían tendencias contrapuestas sobre la interpretación del alcance que tenía la noción del “primado romano”. La silla de Roma tenía un peso propio en relación con su tradición apostólica que la colocaba por encima del resto. En la medida en que su ocupante fuera agresivo, expansivo y ambicioso, se generaban condiciones para que concentrara poder a expensas del resto de los obispos del área occidental. La concentración de un poder diferencial en las sillas metropolitanas forma parte de la misma lógica de este proceso. Por lo que las ambiciones de Cipriano, “papa” del África, tienen un similar origen que las de Esteban. En la querella bautismal aparece entonces un conflicto institucional por la demarcación de los espacios de poder en las jerarquías episcopales occidentales.³⁴

En segundo lugar, existe una relación directa entre la organización institucional de la iglesia y la cuestión bautismal. Este sacramento es el que habilita el ingreso a la comunidad cristiana. Cipriano retoma una concepción bautismal que ya estaba presente en Tertuliano: el neófito, después de este rito, se incorpora a una comunidad de hermanos, por lo que no se trata simplemente de un acto de renovación personal.³⁵ El bautismo es la frontera que señala la pertenencia a la comunidad de la iglesia. Se trata de un rito de pasaje que marca e incluye a un individuo como miembro pleno del conjunto. Por eso es determinante para Cipriano el lugar y la condición de quien otorga el sacramento. Sólo un miembro de la iglesia que posee un estado espiritual apto para otorgar el espíritu santo puede realizar la operación de inclusión que implica la renovación espiritual del recién llegado por medio de la remisión completa de todos los pecados. Para Cipriano resulta lógico que quien esté capacitado para realizar esa operación sea alguien perteneciente al grupo –a la iglesia– y no alguien extraño a la misma. Así se terminará atando la condición personal individual, es decir un necesario estado de pureza espiritual, al lugar que se ocupa en la comunidad de fieles. Lo que de hecho prefigura la discusión entre donatistas y católicos en el siglo siguiente. Para Cipriano no se pueden separar las acciones en nombre de la iglesia, es decir lo que hacen sus ministros, de esas mismas personas: quiénes son y qué hacen a título personal.³⁶ Desde un perspectiva similar, J. E. Salisbury ha destacado la transformación de la idea de salvación, entre Cipriano y Agustín, y el paso de una idea de salvación colectiva a una de salvación individual que se deriva en los textos de Cipriano de las circunstancias vividas durante las persecuciones, debiendo ser sumado a ello la creencia en la inmediata segunda *parousía*.³⁷

El momento histórico que Cipriano vive, a partir de los condicionamientos que la realidad le impone desde el edicto de Decio y la evidencia de que su iglesia es, básicamente, una iglesia de apóstatas, están en el fondo de toda su reflexión institucional. La respuesta a la crisis es una mayor jerarquización y un mayor alcance en el ámbito de influencia episcopal. Al obispo le cabe, y solamente a él y su entorno conciliar, la capacidad de inclusión, exclusión, y perdón. En este aspecto Cipriano se separa de la perspectiva de Tertuliano, quien entendía que el bautismo por la sangre –el martirio– allanaba el camino a los cielos, y trata de encuadrar el accionar de mártires y confesores dentro de los alcances de su poder de gestión, lo que nos indica el movimiento resultante del proceso de jerarquización entre ambos africanos.

La posición de Cipriano será de una progresiva flexibilización en la expiación de los pecados, adecuándose relativamente a las posiciones de los obispos romanos enfrentados con el rigorismo del cisma novacianista. Frente a la competencia que le ofrece la iglesia cismática laxista de Felicísimo, no tiene otro remedio que pelear por cada uno de sus fieles. Esto implica la necesidad de fijar aún más firmemente los límites precisos que esa comunidad tiene, así como el poder que sobre la misma desarrolla su obispo, ambos

³³ Sobre el novacianismo véase GRATTAROLA 1984; GARCÍA MAC GAW 2008, 101 ss.

³⁴ Véase HEFELE 1933, 539-547; donde se desarrolla el canon 4 del Concilio de Nicea en relación al papel de los obispos metropolitanos. En época de Constantino este concilio ecuménico se ve en la necesidad de regular las relaciones de las sedes provinciales con las metropolitanas. Cf. GARCÍA MAC GAW 1999; y GARCÍA MAC GAW 2008, 140-174.

³⁵ Véase REFOULÉ 1952, 16.

³⁶ Según CONGAR 1963, 52, Cipriano no había hecho ninguna distinción, y había sacado las consecuencias del lazo riguroso que hacía entre salvación, espíritu santo, bautismo e iglesia católica entendida como realidad empírica de los fieles unidos a su obispo.

³⁷ SALISBURY 1985. El presupuesto de la responsabilidad grupal para la salvación es criticada por Agustín en *De Civ. Dei* 21, 20; 21, 25.

aspectos ligados al sacramento bautismal que delimita la noción de “adentro y afuera” (*intus-foris*).

Podemos decir entonces que existe un desajuste en el imaginario de iglesia que Cipriano tenía hasta el momento en que actúa como líder y la realidad que se le impone como producto de la interacción entre la comunidad cristiana y la sociedad secular, especialmente a través de la presión que se ejerce desde el estado. Como político encaramado a la cabeza de una institución, Cipriano es capaz de acomodar sus respuestas a la realidad de su tiempo cerrando los espacios abiertos que existían entre imaginario y realidad a través de la redacción de textos que son una orientación para la acción. Las teorías elaboradas por Cipriano partían de una idea de la iglesia como cuerpo ajeno a la sociedad que él mismo se vio en la necesidad de ajustar a partir de las constricciones que le impuso la realidad que vivía. En este aspecto la teoría de Cipriano superó la perspectiva rigorista novacianista, proveyendo una capacidad más elástica de adecuación a las condiciones críticas existentes para la iglesia durante los gobiernos de Decio y Valeriano, y, en el futuro, disponía estas mismas perspectivas para la época de Diocleciano. Sin embargo los planteos de Cipriano todavía apuntaban a la percepción de la iglesia como cuerpo extraño en el conjunto social.

Los donatistas retomarían estas perspectivas sin diferencias. El origen del cisma donatista reproduce en cierto grado algunos de los patrones que habían estado presentes en la época de Cipriano en relación con la persecución. Los donatistas no reconocían la elección de Ceciliano porque consideraban que el pecado de *traditio* que alcanzaba a Félix, quien le había impuesto la mano, se hacía extensivo por ese mismo acto al obispo electo. Podemos pensar en una cierta continuidad entre *lapsi* y *traditores*, aunque se debe tener en cuenta cuáles son los elementos propios de la situación temporal que estudiamos. Entre el edicto de Decio y la persecución de Diocleciano median poco más de 50 años, mientras que entre esta última y los textos que analizamos de Agustín hay todavía un siglo más. En ese período los donatistas habían mantenido sin cambios un criterio cercano al de Cipriano para representarse los límites de su iglesia hacia adentro y hacia afuera. Las causas de esto pueden explicarse en función de dos aspectos. El primero, que no es desdeñable, está en relación con la fidelidad que se tributaba al modelo doctrinario africano que ayudaba a reafirmar aspectos identitarios del grupo en contraste con una iglesia católica cuyo espejo estaba en Roma, y especialmente la fidelidad a la figura de Cipriano como personaje central en ese esquema. El segundo es solidario con la posición de iglesia perseguida que es reforzada voluntariamente por los donatistas. La iglesia donatista había pasado por situaciones diferentes a la católica a partir del decidido alineamiento del estado a favor de esta última, sufriendo en ciertos períodos la proscripción y la persecución. El enfrentamiento respondió a la voluntad de concentración de poder institucional de dos facciones eclesiásticas cuyos objetivos pasaban por el control de los recursos que discrecionalmente otorgaba el estado luego de la intervención de Constantino, y por la voluntad de monopolizar la gestión religiosa. Esto desencadenó el cisma, sin diferencias doctrinarias evidentes salvo un mayor énfasis en el papel que le cabe al culto de los mártires y una distinta percepción del sacramento del bautismo. El papel de “iglesia perseguida” en contra del orden social representado por la iglesia ortodoxa y el estado que los donatistas sufrieron permitió que los criterios ideológicos de “secta”, vigentes para las iglesias de Tertuliano y Cipriano, fueran funcionales a aquella percepción. Vale decir que los patrones ideológicos de la época de Cipriano y Tertuliano se acomodaban a la situación sociopolítica de los donatistas. De esta forma, el énfasis en el martirologio, propio de un grupo perseguido, se nutrió con el desarrollo del enfrentamiento con la ortodoxia sostenida por el estado. La doctrina bautismal siguió dependiendo de estas constricciones ideológicas, por lo cual no resulta extraño que se mantuviera junto con otros criterios que buscaban alimentar perspectivas ideológicas que fortalecieran al grupo en su lucha contra los de “afuera”. El desajuste entre una realidad, la instalación en el *saeculum*, y la construcción ideológica, la comunidad como “secta” incrustada en un entorno hostil, es similar a la operada en los tiempos de Cipriano, de allí la posibilidad de un “conservadurismo religioso” a través de la permanencia de su obra a través del prisma donatista. Se trata, fundamentalmente, de la elaboración de una retórica capaz de sostener una posición de conflicto. La construcción de estos enfoques, por otra parte, se corresponde con el mensaje doctrinario primitivo del cristianismo, presente en las escrituras, que fácilmente puede derivar en lecturas rigoristas.

Agustín fue el abanderado de la lucha contra los donatistas desde su ordenación como obispo. Entre las tareas que asumió se encuentra la de producir una respuesta orgánica a las posiciones cismáticas que se recostaban en la tradición africana, recuperando a la figura de Cipriano como mártir de la iglesia ortodoxa y refutando a la vez su doctrina bautismal. Esta

difícil tarea la realizó en su obra *De baptismo*.³⁸ Dejemos de lado la recuperación de Cipriano y analicemos la cuestión del bautismo.

Agustín retoma los lineamientos bautismales romanos en contra de la tradición africana. En lo esencial ello implica reconocer como válido al bautismo otorgado bajo la correcta invocación (en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo) aún habiendo sido otorgado fuera de la iglesia católica. Esto está ligado a la percepción que se tiene sobre el carácter de la iglesia, en su aspecto jerárquico y como comunidad de fieles. La reelaboración agustiniana se encuadra con la necesidad de la iglesia de los siglos IV y V de organizar un criterio de inclusión que no dependiera de aspectos subjetivos de los fieles, sino de elementos fácilmente mensurables por medio de un mecanismo formal. El sacramento del bautismo demandaba a quien se acercaba un compromiso doctrinario mínimo que necesariamente debía ser gestionado de una manera clara y concreta. Esto implica salir del marco teológico-confesional para organizar un rito formal capaz de no generar dudas en cuanto a su capacidad de adscripción por la sencillez de sus procedimientos. Así Agustín trata de elaborar una doctrina que sustente un único mecanismo válido como para fijar un patrón de inclusión, es la institucionalización de un mecanismo de incorporación estandarizado. Dicho “mecanismo” no puede estar sujeto a ningún criterio interpretativo. Es decir, el estado de gracia de quien lo otorga, el ministro, no puede ser un elemento a ser tenido en cuenta para validar el sacramento. La iglesia se reserva el derecho de corregir o rectificar el rito a partir de la imposición de la mano. Es decir que, si la fórmula es correcta pero el credo no lo es, se instrumenta un tamiz a partir del cual se lo puede transformar ya que es necesaria una especie de “revalidación” del sacramento a través del rito de la imposición de la mano. Esto tiene el doble efecto de reconocer como “válido” el aspecto formal ritual fuera del ámbito institucional eclesiástico, fijando a la vez un mecanismo capaz de modificarlo en cuanto a sus contenidos y alcances. Este segundo momento lo integra de manera plena en el ámbito institucional volviendo efectiva su operatividad, puesto que Agustín diferencia entre la validez del bautismo y su efectividad, es decir la capacidad de lavar los pecados anteriores. El bautismo se subdivide entonces en dos etapas, la inmersión (el bautismo propiamente dicho) y la imposición de la mano. Este último acto supone el otorgamiento del espíritu santo –situación que anteriormente, como consta en Tertuliano y Cipriano, era colocada de forma difusa ya sea en el acto mismo de inmersión o en la imposición de la mano que se realizaba luego–. Para Agustín, la imposición de la mano es propia de los hombres y puede renovarse, a diferencia del bautismo, tantas veces como sea necesario, lo que lo convertía efectivamente en un acto de legitimación de los bautismos “válidos” otorgados “fuera”.

Esta construcción agustiniana termina por cerrar una percepción imaginaria necesaria para la existencia de la iglesia como una institución divina, aunque conformada por simples mortales en el siglo. Agustín formula la idea de la existencia de los atributos de Cristo incluso fuera de la comunidad cristiana, lo que se corresponde con el papel crecientemente dominante que tiene la iglesia, y ayuda a precisar la independencia necesaria entre los sacramentos y los hombres que los administran para reforzar la ficción de una iglesia que tiene una existencia doble, material e ideal. De esta manera, en la construcción ideológica agustiniana, se preservan inalteradas las condiciones de divinidad necesarias para la existencia de los sacramentos, un objeto cuya sustancia no puede ser corrompido de forma alguna. El lugar del ministro en el rito se independiza de su propia condición espiritual, y se refuerza la posición en la cual se inscribe como miembro de la iglesia. Es la institución la que condiciona la validez del sacramento incorrupto, pero como iglesia ideal, divina, y no como iglesia real conformada por hombres de carne y hueso.

El paso de secta perseguida a iglesia oficial³⁹ se opera en el marco histórico que cubre las producciones intelectuales de Cipriano y Agustín, y ellos mismos son los referentes de la transformación de la conciencia que los propios miembros de la iglesia tenían de sí mismos y de su organización. Antes que presuponer que se trata de un acomodamiento ideológico a la idea de “iglesia triunfante” en lugar de “iglesia perseguida” me resulta más significativo deducir que la transformación operada en la situación política de la iglesia obligó a redefinir aspectos materiales del funcionamiento institucional, los que a su vez obligaron a repensar los marcos teóricos e ideológicos desde los cuales los actores proveían sus respuestas. Esto significa valorizar prácticas efectivas que sufrieron transformaciones, las que obligaron a redefinir los límites ideológicos que deben entenderse como mecanismos efectivos de institucionalización. Esta “iglesia triunfante” que ocupa un lugar dominante en la sociedad, cuenta ahora con el apoyo coactivo del estado frente a cualquier potencial competidor religioso. En relación con esto, la elaboración agustiniana viene a construir una teoría de la iglesia cristiana ortodoxa que incluye y justifica la perspectiva de la solución por la fuerza al

³⁸ Proceso estudiado con detalle en GARCÍA MAC GAW 2008, 241-271.

³⁹ STARK 1997, 25.

conflicto teológico que encubre el enfrentamiento institucional.⁴⁰ La idea expresada por Agustín de la existencia de los atributos de Cristo fuera del marco institucional de la iglesia es funcional al posterior despliegue del estado como garante de la correcta aplicación de esos preceptos religiosos al conjunto de la sociedad. Para ello era necesario contar con una teoría sacramental que fuera apta para la implementación de estas políticas activas. Las teorías bautismales de Cipriano y Tertuliano se sostenían en la evidencia de una absoluta separación entre la iglesia y lo que quedaba fuera de ella, llámese herejes o paganos. Lo que justamente distinguía a la iglesia de cualquier otra agrupación era la posesión de los sacramentos de Cristo. La visión agustiniana, testigo de una posición diferente de la iglesia en la sociedad, afirma su capacidad de injerencia sobre todo lo que no formaba parte de ella. El criterio inclusivo de lo externo es un argumento recurrente en toda la elaboración teórica realizada por Agustín sobre el bautismo. En este sentido san Agustín se constituye en el primer ideólogo de la iglesia medieval, anticipando una teoría sacramentaria que se apoya en la visión ideológica de una iglesia que ocupa un papel totalizante en la sociedad. Esta percepción de la institución necesariamente redefine los conceptos arcaicos de pensadores como Cipriano y Tertuliano. La relación entre los cristianos y el alcance de esos límites, de lo que se considera “fuera” o “dentro” de la comunidad de fieles, condiciona estas diferentes perspectivas. Para Agustín el lugar de la iglesia en la sociedad no es un problema en el sentido en que lo era para Cipriano. No es casualidad entonces la diferencia en el énfasis que colocan ambos autores en la cuestión bautismal. Mientras que para Agustín el peso fundamental de la problemática pasa por la relación entre el bautismo y el ámbito interno, el “adentro”; para Cipriano, inversamente, el eje de la problemática bautismal se coloca en la relación entre ese sacramento y el “afuera”. Para el obispo de Hipona la puerta de entrada a la iglesia no necesariamente implica un acto traumático con el “afuera”, por eso el bautismo es más propiamente un acto de conversión interior cuyo límite no está fijado por la confrontación, como grupo, con el siglo, sino con la búsqueda de una salvación individual antes que colectiva.

El período inmediatamente anterior a que Agustín se abocara a la redacción de *La ciudad de Dios*, es testigo de situaciones catastróficas para el Imperio. Markus señala una evolución interna en el pensamiento histórico de Agustín en relación con las vicisitudes del cristianismo con el *saeculum*.⁴¹ Su llegada al episcopado es contemporánea a la muerte de Teodosio el Grande (a. 395) y a la multiplicación de las políticas coercitivas contra paganos y herejes. El obispo de Hipona no es ajeno a la sensación triunfante que está presente en otros autores cristianos contemporáneos, sorprendidos por la rapidez con que las profecías bíblicas se cumplían, seducidos por un súbito colapso del paganismo bajo el poder de Cristo. Pero en un período relativamente corto de tiempo la dinastía teodosiana pasó a estar en una situación crítica. En el año 406 los bárbaros rebasaban la frontera del Rin, y en el 410 Roma era saqueada por los godos de Alarico. La sensación de triunfalismo que habían tenido los cristianos se diluía ante las acusaciones de los paganos que veían en los tiempos cristianos un período de decadencia. Agustín empieza a utilizar la idea de *tempora christiana* separándola de cualquier aspecto positivo en relación con el período teodosiano, y con una perspectiva más amplia que comienza con la encarnación.⁴² La redacción de *La ciudad de Dios* apunta a dar respuestas a las acusaciones paganas, llevando a la vez tranquilidad para los cristianos. El pesimismo de los tiempos reforzó la perspectiva dualista de la sociedad y el compromiso individual espiritual sobre cualquier constricción institucional. Para Markus, Agustín rompe con las dos tradiciones cristianas de pensamiento de los s. IV y V en las cuestiones relativas a la sociedad humana, los estados y sus historias: la línea iniciada por Orígenes y Eusebio que otorgaba al Imperio un significado sacro en términos de la historia de la salvación, o, por el contrario, la antigua tradición apocalíptica de hostilidad hacia el Imperio. Agustín no se alinea con ninguna de estas dos sino que tiene un pensamiento independiente, lo que parece expresar una cierta posición ambivalente. La ambigüedad proviene de la idea de la existencia mezclada de ambas ciudades.⁴³ En 20.9.1 aparece la definición de iglesia: “allí donde existen las dos clases de personas (los que no cumplen lo que enseñan –la referencia es a los apóstoles en comparación con los fariseos [Mt.23.3]– y los que lo ponen en práctica) es la Iglesia en la actualidad. En cambio la otra modalidad, en la que sólo existe una clase de personas, es la Iglesia tal cual será cuando ya en ella no haya nadie malo” (*Ecclesia est qualis nunc est –Ecclesia est qualis tunc erit*). Desde Cipriano en

⁴⁰ Por ejemplo, la *Ep.* 93 a Vincencio, obispo de la escisión rogatista del donatismo, es una reiterada loa a la utilización de la fuerza como mecanismo para la conversión de los cismáticos a la ortodoxia. En el mismo comienzo dice : ... *quos* (los donatistas) *per ordinatas a Deo potestates cohiberi atque corrigi mihi non videtur inutile*. Véase BROWN (1964).

⁴¹ MARKUS 1970, ch. 2, *passim*.

⁴² MARKUS 1970, 38.

⁴³ MARKUS 1970, 54-61.

adelante los cristianos africanos organizaron el mundo a partir de la diferencia entre el adentro y el afuera de la iglesia. *Foris e intus* fueron dos conceptos centrales en la eclesiología del siglo III. Los donatistas continuaron con esta visión durante los siglos IV y V. Pero, como indica bien Markus, el “dentro” y el “afuera” de los donatistas se traspone en la eclesiología de Agustín en “lo que es ahora” y “lo que será”, el enemigo ya no es fundamentalmente alguien externo.⁴⁴ Es cierto que no se puede colocar a Agustín en la posición de un simple teórico del establishment constantiniano enfrentado con una iglesia africana que hunde sus raíces en una cultura indígena local y en una antigua tradición teológica nativa, como señala Markus.⁴⁵ El propio Agustín es a la vez un heredero de esa tradición. Pero el problema es más complejo. Por un lado el donatismo es un fenómeno que no puede sencillamente reducirse a ser la expresión de los intereses locales de los sectores menos romanizados,⁴⁶ como tampoco Agustín puede ser analizado como el portaestandarte de la perspectiva teológica romana y de los intereses del estado. Es verdad que su producción intelectual en cierto grado se acomoda con facilidad al centralismo romano y a la ideología cristiana tardoimperial. Y esto ocurre porque su elaboración está en sintonía con las transformaciones que la sociedad y el cristianismo sufren en estos agitados años. El imaginario de iglesia que los africanos elaboraron se adecuó en más o en menos a las realidades históricas de acuerdo con el contexto y según los actores históricos. La obra de Agustín en cierto sentido sigue algunos patrones generales que priorizan una mirada más interesada en los aspectos interiores. Pero esto es posible porque esta reflexión encuentra su espacio en un sistema de lugares más amplio en donde el individuo es un producto, un efecto social. No se trata de un descubrimiento, o de un cambio de perspectiva que habilita una nueva mirada interior. El individuo como objeto de reflexión puede constituirse como tal en la medida en que socialmente se generan condiciones para que se opere este corrimiento. Es sintomático que la percepción de las fronteras, “adentro – afuera”, y el corrimiento de las mismas, implique también una inversión de la posición de los cristianos de perseguidos a perseguidores. La iglesia ya no se ve a sí misma como un “afuera” de la sociedad o del *saeculum*, y por supuesto el cristianismo ya no es objeto de persecución. La frontera ya no está entonces en la sociedad sino en los individuos.

Como hemos indicado reiteradamente, Agustín sitúa a la iglesia en el aquí y ahora, en el siglo donde están entremezclados justos con pecadores. Esta sociedad cristiana había sido testigo de la alianza del estado con la jerarquía eclesiástica, lo que reforzó la idea de una unicidad de la iglesia susceptible de ser sostenida a partir de la capacidad de coacción del aparato estatal en su beneficio. El control social estatal desde el período constantiniano en adelante es doble, porque también se opera a partir de las estructuras eclesiásticas además de las burocráticas. Esto significa que, en cierto grado, los problemas eclesiásticos son también problemas políticos. El disenso religioso, y la perspectiva de una mirada heterodoxa se perciben entonces como una amenaza al orden social. En la medida en que el emperador impone una religión como norma, su lógica se despliega sobre la institución que la gestiona, es decir la iglesia. La recurrencia a la violencia ejecutada desde la coacción estatal resulta una consecuencia natural del proceso de control social. La incorporación de estas perspectivas en la obra de Agustín resultan en cierta forma también naturales, y los primeros destinatarios de esta lógica represiva fueron los donatistas. En realidad poco importa si la forma en que Agustín preveía que deberían organizarse estas intervenciones fuera de un grado distinto a las que él estimaba. Sus palabras y sus ideas seguramente alcanzaron dimensiones diferentes a las que imaginaba, lo que no impide ver la manera en que su obra se adecua a los requerimientos de la época. De todas formas, el pensamiento agustiniano separa claramente la trascendencia de la ciudad de dios de la ciudad terrena. El estado como algo propio de la ciudad terrena, puede ayudar a la iglesia pero no confundirse con ella, puesto que ambos destinos manifiestamente son distintos para el autor. La institución de la iglesia queda dotada desde el punto de vista de su percepción ideológica, de un espacio de autonomía respecto de las instituciones seculares.⁴⁷ La separación de las dos ciudades en la tierra, permite un grado de independencia que descarga a la historia sacra de asumir el compromiso de los avatares seculares. En cierto sentido este grado de autonomía permite un distanciamiento que abre un hueco entre las políticas del estado, la sociedad y la iglesia, a la vez que se reserva una capacidad de intervención en dichas políticas sin

⁴⁴ Véase especialmente el tratamiento de estos aspectos por Agustín en el *De baptismo* en GARCÍA MAC GAW 2008, 260-271.

⁴⁵ MARKUS 1970, 123.

⁴⁶ Véase ahora GARCÍA MAC GAW 2008, 296 ss.

⁴⁷ Para MARKUS, 1970, 69, “el tratamiento de la esfera en la cual la función del estado yace tiene el efecto de proveer al dominio de la política con un considerable grado de autonomía”. Por mi parte creo que es más bien a la inversa puesto que el pensamiento agustiniano autonomiza a la iglesia de las políticas del estado, permitiendo no obstante un grado de intervención en ellas, pero sin confundirse con las mismas.

necesariamente asumirlas como propias.⁴⁸ De esta manera Agustín construye un discurso que independiza a la iglesia de los hechos históricos, y en particular de la evidencia de la crisis militar del imperio como producto del saqueo de Roma en el 410.⁴⁹ Esta independencia permite elaborar un pensamiento que ahora resulta posible: una iglesia terrena (una ciudad peregrina) situada en un mundo donde el imperio romano es sólo una contingencia.

Bibliografía

- BARNES T. D. (1981), *Constantine and Eusebius*, London, 1981.
- BARNES T.D. (1975), "The beginnings of Donatism", *JThS* n.s. 26 (april), 12-22.
- BROWN P. (1970), *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid.
- BROWN P. (1964), "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", *JRS* 54, 107-116.
- CONGAR Y. (1963), "Introduction Générale" in: *Oeuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, vol. 28, Desclée de Brouwer, Bélgica, 9-133.
- CRANZ E. (1954), "The Development of Augustine Ideas on Society before the Donatist Controversy", *HTR* 47, 255-316.
- DUVAL Y. (2000), *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne*, Paris.
- FREND W. H. C. (1952), *The Donatist Church*, Oxford.
- FREND W.H.C. (1977), "When did the Donatist Schism begin ?", *JThS* n.s. 28-1 (april), 104-109.
- GARCÍA MAC GAW C. (1999), "La epístola 59 de Cipriano y el conflicto entre las sedes de Roma y Cartago", *Gerión* 17, 479-496.
- GARCÍA MAC GAW C. (2008), *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*, Bordeaux.
- HEFELE C. J. (1907), *Histoire des conciles*, T. 1, Paris.
- GRATTAROLA P. (1984), "Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 38, 367-390.
- LOCKWOOD R. (1989), "Potens et factiosa femina. Women, Martyrs and Schism in Roman North Africa", *Augustinian Studies* 20, 165-182.
- MANDOUZE A. (1982), *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire, I, Afrique (303-533)*, Paris, 1982.
- MONCEAUX P. (1901-1923), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I-VII, Paris.
- MARKUS R. A. (1970), *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge.
- MONACHINO V. (1964), "Il Primato nello scisma donatista", *Archivum Historiae Pontificiae* 2, 7-44.
- PALANQUE J.-R. (1933), *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris.
- PIETRI Ch. (1976), *Roma Christiana*, I-II, Paris.
- REFOULÉ R. F. (1952), "Texte, introduction et notes" in: TERTULLIEN, *Traité du baptême*, Sources Chrétiennes 35, Paris.
- SALISBURY J.E. (1985), "The Bond of a Common Mind: A Study of Collective Salvation from Cyprian to Augustine", *Journal of Religious History* 13-3, 235-247.
- STARK R. (1997), *The Rise of Christianity*, Princeton.

⁴⁸ A diferencia del planteo de MARKUS 1970, 133-153, quien resuelve la cuestión recurriendo a la apelación a los individuos en lugar de las instituciones en la teoría de Agustín.

⁴⁹ En este sentido véase MARKUS 1970, 158.